ISSN
2954-4300

BAJO EL VOLCÁN

REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA · BUAP



DOSSIER TEMÁTICO

Diálogos con Francesca Gargallo

La conversación como impulso creativo y transformador

AÑO 8 · NÚMERO 15 · NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027

Bajo el Volcán

REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA · BUAP

AÑO 8 · NÚMERO 15 · NOVIEMBRE DE 2026 – ABRIL DE 2027

DOSSIER TEMÁTICO

Diálogos con Francesca Gargallo

La conversación como impulso creativo y transformador

Coordinación: Helena Scully Gargallo, Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul Tzul y Diego Ferraris

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP

Publicación semestral arbitrada de divulgación científica

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Blanca Cordero Díaz, Alfonso García Vela, Giuseppe Lo Brutto, Fernando Teodoro Matamoros Ponce, Hugo Moreno Hernández, Mina Lorena Navarro Trujillo, Sergio Tischler

CONSEJO EDITORIAL

Alfonso García Vela, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México (Editor responsable); María de Jesús Míaz Zúñiga, Franco Julián Quiroga, Pablo Jiménez Cea, Tamara Rubio De La Presa (Edición).

CONSEJO CONSULTIVO

Raquel Gutiérrez Aguilar (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Carlos Figueroa Ibarra (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Cristina Vega (FLACSO-Sede Ecuador), Jorge Luis Acanda (Universidad de La Habana), Ana María Motta Ribeiro (Universidad Federal Fluminense), Silva L. Gil (Universidad Iberoamericana), Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires), Emilio Betances (Universidad de Gettysburg), Enrique Ragchemberg (Universidad Nacional Autónoma de México), Lucio Oliver (Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo Gilly † (Universidad Nacional Autónoma de México), Gustavo Esteva Figueroa † (Universidad de la Tierra en Oaxaca), Enzo Traverso (Cornell University), Raquel Sosa Elízaga (Universidad Autónoma de México), John Holloway (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), María da Gloria Marroni (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Blanca Cordero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Pedro Félix Hernández Ornelas † (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Francisco Javier Gómez Carpinteiro (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Alberto Bonnet (Universidad Nacional de Quilmes/Universidad de Buenos Aires), Mariana Dimópulos (Universidad de Bonn), Rodrigo Pascual (Universidad Nacional de Tierra del Fuego), Samir Gandesha (Simon Fraser University), Giacomo Orsini (Eurac Research Center for Migration and Societal Change), Sonia Romero Pérez (Universidad Tecnológica Metropolitana), Adrián Piva (Universidad de Buenos Aires), Leonidas Oikonomakis (Universidad de Creta), Julio Risso (Universidad Nacional de Tierra del Fuego), Jordi Maiso Blasco (Universidad Complutense de Madrid), Ana Cecilia Dinerstein (Universidad de Bath), Carmelo Buscema (Universidad de Calabria), Diana Riboli (Panteion University of Social and Political Sciences), Susana Draper (Princeton University), Violeta Dikenstein (Universidad Nacional de San Martín), Loreto Quiroz Rojas (Universidad de O'Higgins), Fabio Magalhães Candotti (Universidade Federal do Amazonas).

CORRECCIÓN Y CUIDADO DE LA EDICIÓN

Sigfrido Bañuelos Lizárraga, Grecia Ramos Nava y Pablo Ignacio Jiménez Cea

PORTADA

Riccardo Massimi y Helena Scully

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Dra. Lilia Cedillo Ramírez, Rectora · José Manuel Alonso Orozco, Secretario General · Giuseppe Lo Brutto, Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego» · Alfonso García Vela, Coordinador del Posgrado de Sociología

COORDINADORES DEL DOSSIER TEMÁTICO

Helena Scully Gargallo, Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul Tzul y Diego Ferraris

ACCESO ABIERTO

La revista Bajo el Volcán provee un acceso completamente gratuito a todo su contenido, en la medida en que es nuestra profunda convicción que la libre disponibilidad del material científico al público contribuye a fomentar el desarrollo

general del conocimiento. Por consiguiente, Bajo el Volcán se publica sin ninguna clase de restricción para su acceso, habilitando su libre uso con la condición de que no se haga una utilización comercial del mismo, se reconozca la autoría pertinente de cada uno de sus materiales y que se difunda según los permisos que estipula la licencia CREATIVE COMMONS BY-NC-SA 4.0.

ÍNDICES Y SISTEMAS DE INFORMACIÓN

DOAJ https://doaj.org/toc/2954-4300 · Sistema Nacional de Publicaciones Científicas y Humanísticas (SNPCyH) – Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Revista reconocida desde 2026 https://secihti.mx/wp-content/uploads/2026/08/Resultados_SNPCyH_07082026.pdf · REDALYC http://www.redalyc.org/revista.oa?id=286 · BIBLAT http://biblat.unam.mx/es · LATINDEX (UNAM) http://www.latindex.unam.mx/index.html · MIR@BEL http://reseau-mirabel.info/ · ROAD http://www.issn.org

CINTILLO LEGAL

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP, año 8, Número. 15, noviembre de 2026-abril de 2027, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 sur No. 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla Pue., difundida a través del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", con domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 208, Col. Centro Histórico, Puebla, Puebla, C.P. 72000, Tel. (52) (222) 2295500 ext. 5707. http://bajoelvolcanx.buap.mx, correo electrónico: bajoelvolcan.icsyh@correo.buap.mx Editor Responsable: Dr. Alfonso Galileo García Vela, galileo.vela@correo.buap.mx Reserva de derechos al uso exclusivo 04-2021-040614143900-203. ISSN: (2954-4300), ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número, Dr. Alfonso Galileo García Vela, domicilio Av. 2 Oriente No. 410, Col. Centro Histórico, C.P. 72000, Puebla, Puebla, fecha de última modificación, abril de 2026. Peso del archivo de la difusión 4,2 Mb.

Las opiniones expresadas de los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Contenido

I · DOSSIER TEMÁTICO

Diálogos con Francesca Gargallo. La conversación como impulso creativo y transformador

Introducción. Diálogos con Francesca Gargallo. La conversación como impulso creativo y transformador 13
Helena Scully Gargallo, Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul Tzul, Diego Ferraris

Conversar y poetizar como espacios de producción de conocimiento: diálogos con Francesca Gargallo 19
Sandra Ivette González Ruiz

Sobre el concepto de narrativa: una aproximación epistemológica desde el pensamiento de Francesca Gargallo 41
Sarai Soto

Blanquitud y patriarcalismo en la filosofía dialogal de Francesca Gargallo Celentani . . 55
Gustavo R. Cruz

Filosofía y feminismo en Francesca Gargallo. Autonomía, diferencia, comunidad . . . 71
Estela Fernández Nadal

De la experiencia vital a la política transterritorial de las mujeres diversas en Abya Yala, metodología de vida en Francesca Gargallo 97
Erandi Villavicencio

Tierra, diáspora y memoria: aproximaciones críticas desde el pensamiento de Francesca Gargallo 121
Julia Corona Chaparro

Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico . 137
Francesca Gargallo

II · PENSAMIENTO CRÍTICO

Que Dios sabe de dónde salió. Reflexiones en torno a El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolios, de Álvaro García Linera 161
Javier Waiman

Arte y utopía: el carácter crítico del arte en la estética de Theodor W. Adorno 183
Enrique Tonathiu Garrido de Anda

Cuerpo sin órganos y capitalismo en Deleuze y Guattari: ¿rendimiento crítico o fetichismo? 197
Enrique G. Gallegos

Los principios de una sociedad igualitaria, según el poder de la acción colectiva defendida por Noam Chomsky 215
Antón de la Iglesia Vélez

La continuidad cananea de Palestina: los antiguos habitantes del levante meridional –incluidos los judaítas y judeos, cuya herencia reclama el sionismo– y sus descendientes palestinos, contra la narrativa del exilio y el «retorno» 233
José Mauricio Gómez Julián

El consumo y la recepción. Revisión teórica de las formas de apropiación simbólica de los contenidos mediáticos 257
Juris Tipa

Rutas críticas sobre la transición justa en México. Territorio y trabajo en clave socioecológica 279
Sofía Ávila-Calero

III · RESEÑAS E INTERVENCIONES

Intentando acercarme a una razón narrativa 307
Francesca Gargallo

Reseña: «Algunas reflexiones en torno a la novela La semilla (plan campesino de solteras) de Francesca Gargallo Celentani» 317
Sarai Soto

Dialogando en torno a la atención. Reflexiones sobre el tema de la atención en Simone Weil y Francesca Gargallo 323
Fabiola del Vecchio

Yo no conocí a Francesca 331
Josué Federico Pérez Domínguez

Introducción. De nuestro estar en el mundo. Narrar como acto de rebeldía 337
Mis amigos, Francesca Gargallo
Visitaciones, Román Cortázar
Universos paralelos, Franco Carlucci, Franszisko
Cara fra, come stai?, Irene Ragazzini
Piña, de: I rituali dell'addio, Lucia Cupertino
Helena Scully Gargallo, Diego Ferraris

Hasta siempre querido Pedro, el diálogo entre marxistas y cristianos 363
Carlos Figueroa Ibarra

El amortiguador sistémico frente a la policrisis de la globalización capitalista. Reseña del libro: Domínguez, R.; Lo Brutto, G. y Vadell, J. (2025). La Cooperación Sur-Sur en la policrisis de la globalización capitalista. BUAP. 367
Carlos Nander Barra Fernández

Reseña: Matamoros Ponce, Fernando T. 2025. Una montaña zapatista de ultramar. Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura. México: ICSyH-BUAP, 264 pp. 375
Wendi Elizabeth Carrillo Isiordia, Aline Zárate Santiago, Hildeberto Herrera Silva

Marxismo Abierto y la crítica del capitalismo - Una entrevista de Sun Liang a John Holloway. 385
Sun Liang, Franco J. Quiroga, Florencia Vaca

I

DOSSIER TEMÁTICO

Diálogos con Francesca Gargallo

La conversación como impulso creativo y transformador

Coordinación: Helena Scully Gargallo, Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul Tzul y Diego Ferraris



BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 13–17 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.927

DOSSIER TEMÁTICO

Introducción

Diálogos con Francesca Gargallo. La conversación como impulso creativo y transformador

Nací viajera

sombra de un tren sobre las zarzamoras

huella de barco

Me vive lo que todavía desconozco y lo ya recorrido
el aire brioso de los Andes

el mar Caribe

la noche en una ciudad de invierno.
Entonces tomo la mano que pinta las calles,
le ordeno un cartel que se vea desde muy lejos;
la calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas. [...]
La calle es de quien la camina, F. Gargallo

Construir este número de la revista *Bajo el Volcán*, dedicado al pensamiento filosófico, feminista y literario de Francesca Gargallo, ha sido para nosotrxs una posibilidad de volver a llenar la casa, en sentido amplio, del aroma a café que se prepara junto a la efer-

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

vescencia del cuerpo y la mente a un largo viaje en bicicleta, lento y sudoroso, pero lleno de emoción por los baches y bosques que atravesarán la mirada y todos los sentidos que despiertan de a poquito con el aire golpeteando la cara.

Nos acompañan la paciencia de la conversación, la espera de la palabra en gestación, el asombro por la compartición de sentires y el descubrimiento de cómo la práctica política y filosófica de la obra y la vida de Gargallo nos ha marcado y ha ido dibujando en el mapa las distintas rutas para seguir pedaleando.

Construir juntos este *corpus* de encuentros e intercambios con la palabra, las conversaciones entretejidas con la diversidad de caminos y formas en las que Francesca Gargallo Celentani nos dejó, nos ha dado la posibilidad no solo de adentrarnos en sus textos desde la lectura de colegas, amigas, compañeros, sino en la posibilidad de seguir encontrándonos y profundizando más allá de la creación de este espacio.

De muchas maneras, lxs autorxs que participan de este número exhiben una forma de intercambio entre distintas tradiciones teóricas y de experiencias situadas desde distintos lugares del continente. Son por lo menos cuatro geografías las que entran en diálogo: México, Ecuador, Argentina e Italia. Este tipo de intercambio intelectual era muy propio de los circuitos de pensamiento en los que circulaba Gargallo. Consideramos que los ensayos que componen esta revista nos presentan de una manera heterogénea el pensamiento de Gargallo y la profundización de las conversaciones.

Francesca nació en Italia, donde hizo su formación inicial como filósofa en la universidad La Sapienza de Roma. En 1979 arribó a México, país en el que decidió construir su puerto de llegada y despegue, construyendo sus redes de afecto, de militancia y escritura por estos caminos, adoptando el español mexicano como su lengua. País en el que realizó su Maestría y Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Los textos que conforman el presente *dossier*, nos asoman a una parte del trabajo intelectual de quien hizo de los países del Abya Yala su lugar de aprendizaje y conocimiento.

Cuando Francesca llegó a este continente, ocurrían guerras en Centroamérica, en San Salvador y Guatemala; en este último, incluso, ocurría genocidio. Ante este contexto bélico, ella formó parte de varios procesos de solidaridad con las luchas de los pueblos indígenas. Construyó una manera de dar cuenta de la complejidad social del continente a través de un estilo de escritura que se juega entre el ensayo y la narrativa literaria. De esa manera afianzó una escritura feminista que puede apreciarse en sus novelas: *Días sin Casura* (Leega, 1986), *Calla mi amor que vivo* (Era, 1990), *Manantial de dos fuentes* (Instituto Michoacano de Cultura, 1993), *Estar en el mundo* (Era, 1994), *Los pescadores del Kukulkán* (Era, 1995), *La decisión del capitán* (Era, 1997; FCE, 2021), *Los vecinos de la planta baja* (Ediciones Desde Abajo, 2015), *La costra de la tierra* (Cisnegro,

2017; Heredad, 2023), *La semilla* (Capamocha, 2017; Heredad, 2021), *Al paso de los días* (Terracota, 2013).

Poemarios como: *A manera de retrato una mujer cruza la calle* (Universidad Autónoma Metropolitana, 1990), *Se prepara a la lluvia la tarde* (Ediciones Sin Nombre y Universidad del Claustro de Sor Juana, 2014), *Si puedo participo/Se posso partecipo* (Edición bilingüe, Aracne Editrice, 2020).

Libros de cuentos: *Verano con lluvia* (Era, 2003), *El ruido de la música* (Editorial Progreso, 2005), *En qué momento me volví esa señora iracunda. Y otros relatos.* (Penguin Random House, 2023).

Y un amplio abanico de ensayos, entre otros: «Tan derechas y tan humanas» (Academia Mexicana de los Derechos humanos 2000); «Ideas feministas latinoamericanas» (UACM, 3a ed., 2014; Ediciones Desde Abajo, 2004); «Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América» (Ediciones Desde Abajo; Bogotá, Colombia, 2012; América Libre, Buenos Aires, Argentina, 2013; Editorial Autodeterminación, La Paz, Bolivia, 2013; Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015), así como un sinnúmero de artículos críticos y ensayos científicos en múltiples libros, revistas, periódicos e intervenciones orales en conferencias y debates públicos. Gran parte de estos se pueden consultar en su blog: «https://francescagargallo.wordpress.com>, curado y alimentado por su gran cómplice y amiga Gabriela Huerta Tamayo.

Como bien dice Sandra Ivette González en el artículo que abre este número de la revista, «La conversación exige temporalidad», es un ejercicio de paciencia, de puesta en juego del tiempo, de las geografías, de los momentos que nuestra vida va atravesando. Y son parte fundamental del pensamiento gargalleano, como bien apunta Sandra.

Estos textos que se han reunido y se han ido entretejiendo para la revista *Bajo el Volcán* se han dividido en tres grupos: el primero constituye el presente «Dossier», que está conformado por ensayos de estilo académico que han sido dictaminados por doble ciego. El segundo y tercero conforman la sección «Reseñas e intervenciones» y, más específicamente, el último constituye un «archivo único» que recoge los textos que dialogan directa y formalmente con la idea de una *razón narrativa* de Francesca Gargallo. Todos ellos buscan dar cuenta del valor intelectual y filosófico de la práctica política de la conversación en la obra de Gargallo, que nos ha impulsado de manera creativa y transformadora a poner en el centro la escucha: desde la lectura, las reuniones interoceánicas, los cafés apresurados en las mañanas antes de ir a hacer pan o dar clases; las discusiones, los viajes de Ciudad de México a San Cristóbal de las Casas y de vuelta. Releer a Francesca Gargallo desde sus propias palabras, así como en las palabras de las personas que desde su análisis y forma dialogan con ella, nos ha hecho movernos, seguir construyendo caminos. Continuando esos amplios y profundos diálogos animados por

y con Francesca que caracterizan su manera de pensar y que ella nos ha enseñado a reconocer en su profundo valor científico, creativo e intelectual. Para que el diálogo con la obra de Gargallo sea más evidente y resulte más comprensible a lxs lectores hemos decidido también incluir en la presente revista tres textos suyos: *Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico*, incluido en este *Dossier*, *Intentando acercarme a una razón narrativa* y el poema *Mis amigos*.

Este número reúne las cartas amorosas y de una profunda amistad política; los diálogos académicos que ponen en el centro la construcción de conocimiento en espacios y formas que la academia invisibiliza como la poesía, los encuentros en asambleas, las caminatas por las montañas, así como la construcción de puentes en la diferencia y en la conciencia de que la escucha y el diálogo se sitúan, también, enmarcadas en dinámicas de poder y en primer lugar hay que hacerse consciente de esto para mirar el diálogo sin romantizarlo y poniéndolo en movimiento desde una posición crítica del mismo. Ensayos en los que se reconstruye el itinerario intelectual de Gargallo, para pensarla como filósofa feminista, identificando la autonomía, la diferencia y la comunidad como claves fundamentales para leer su obra y entender su filosofía encarnada.

Se incluyen, además, lecturas de la práctica vital, escritural y militante de Francesca Gargallo y de la tierra como categoría ontológica, política y afectiva en su pensamiento, que nos permiten destacar la memoria colectiva y los vínculos territoriales y culturales como formas de resistencia frente al desarraigo y al olvido colonial. Moverse, desmontarse, desubicarse. Dialogar, escuchar, entretejer, son puntos clave que atraviesan todos los textos que este número reúne. En sus diversos tonos, formalidades y no. Intimidades y vínculos.

En fin, construir juntxs este número nos ha puesto a pedalear para encontrarnos. Agradecemos profundamente a todas las personas que respondieron a la convocatoria, así como a toda la comunidad que forma parte de la revista *Bajo el Volcán*.

A las, les, los futuros lectores que vendrán para seguir construyendo caminos juntos

«[...] Ahorro peso sobre peso y una primera mañana
giro la manija, cierro despacio la puerta

y me voy con el tiempo del paso

sobre el suelo de todas [...]»

Helena Scully Gargallo
Raquel Gutiérrez

Gladys Tzul Tzul
Diego Ferraris

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 19–39 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.928

DOSSIER TEMÁTICO

Conversar y poetizar como espacios de producción de conocimiento: diálogos con Francesca Gargallo

Conversation and poetics as spaces of knowledge production: Dialogues with Francesca Gargallo

Sandra Ivette González Ruiz
Universidad Nacional Autónoma de México, México
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5607-8083
san27gon@gmail.com

Recibido: 10/05/2026
Aceptado: 24/09/2026

RESUMEN

Este artículo propone una lectura de la obra de Francesca Gargallo a partir de un corpus integrado por su libro *Feminismos desde Abya Yala*, entrevistas concedidas por la autora y ensayos disponibles en su blog. El objetivo es pensar la conversación no como recurso auxiliar de investigación, sino como práctica epistemológica feminista, capaz de desplazar la autoridad académica, abrir zonas de escucha y reconocer saberes producidos en espacios históricamente considerados menores. A partir de la noción *gargalleana* de razón narrativa, del diálogo con mujeres indígenas y de su reflexión sobre la literatura escrita por mujeres, el texto argumenta que conversar y poetizar son modos de producir conocimiento situado. Esta lectura permite explicar la decisión metodológica de incorporar diálogos con poetas en una investigación sobre poesía escrita por mujeres durante

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

las dictaduras en Chile y Argentina. Dichos diálogos no operaron como complemento testimonial del análisis textual, sino como una vía para reconstruir memorias, genealogías y formas de comprensión del mundo que el archivo publicado no siempre conserva.

Palabras clave: Francesca Gargallo, conversación, poesía, epistemologías feministas, razón narrativa.

ABSTRACT

This article proposes a reading of Francesca Gargallo's work based on a corpus comprised of her book *Feminisms from Abya Yala,* interviews given by the author, and essays available on her blog. The aim is to consider conversation not as an auxiliary research tool, but as a feminist epistemological practice capable of displacing academic authority, opening spaces for listening, and recognizing knowledge produced in historically marginalized spaces. Drawing on Gargallo's notion of narrative reason, her dialogue with Indigenous women, and her reflections on literature written by women, the text argues that conversation and poetry are ways of producing situated knowledge. This reading explains the methodological decision to incorporate dialogues with poets into a research project on poetry written by women during the dictatorships in Chile and Argentina. These dialogues did not function as a testimonial complement to the textual analysis, but rather as a means of reconstructing memories, genealogies, and ways of understanding the world that the published archive does not always preserve.

Keywords: Francesca Gargallo, conversation, poetry, feminist epistemologies, narrative reason.

Introducción. Volver a Francesca

Este artículo nace de una incomodidad que Francesca Gargallo convirtió muchas veces en camino posible: la sospecha de que la academia más dogmática ha estrechado demasiado los lugares válidos para la producción de conocimiento. En su obra, esa sospecha no aparece como una declaración abstracta contra la Universidad, sino como una práctica insistente de desplazamiento. Francesca camina, pregunta, escucha, discute, vuelve a escribir, acepta ser corregida y recuerda que el pensamiento no entra siempre, ni únicamente, por la vía del artículo, del libro o de una cita legitimada. A veces el pensamiento aparece en mitad de una charla de café, en una asamblea estudiantil, en una carta entre amigas, en un poema, en una caminata por el parque en compañía de los perros o en una voz que no ha sido reconocida como fuente legítima de conocimiento.

Durante mi investigación sobre poesía escrita por mujeres en contextos de terrorismo de Estado, los diálogos con poetas, escritoras y pensadoras no fueron un agregado posterior para ilustrar el análisis textual, sino una forma de entrar al territorio poético

desde sus propias condiciones de producción, circulación, memoria y lectura. Esa decisión, que en un principio podía parecer sencilla, fue adquiriendo densidad al volver a Francesca y reconocer que en su obra la conversación no aparece como técnica menor, sino como uno de los lugares donde el pensamiento se mueve y se moviliza.[1]

La pregunta que guía esta discusión es metodológica. Me propongo rastrear algunas claves presentes en la obra de Francesca Gargallo para reconocer las zonas de producción de conocimiento que ella supo identificar y defender: la conversación, la narración, la poesía y el encuentro con otras mujeres. No busco reconstruir un método cerrado, sino seguir las vías por las que su pensamiento disputa las formas tradicionalmente aceptadas de producir saber y permite imaginar metodologías feministas nutridas por el diálogo.

El corpus de este artículo está integrado por tres zonas de la producción *gargalleana*. La primera es *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, libro que desde su dedicatoria se presenta como una investigación hecha con mujeres que cruzaron sus palabras con la autora para pensar juntas (Gargallo Celentani, 2014). La segunda está conformada por entrevistas en las que Gargallo vuelve sobre su modo de investigar, especialmente cuando explica el valor del diálogo, la autoconciencia, la asamblea, el tejido y la poesía para la producción de saber. La tercera reúne ensayos de su blog donde se despliega una reflexión sobre narrar, escribir, sentir y producir conocimiento desde la literatura, como «Intentando acercarme a una razón narrativa», «La idea de sí en la literatura de mujeres en América Latina», «Escribo luego he sentido» y «Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico».

La propuesta es recuperar algunas ideas que permiten pensar la conversación como práctica epistémica, estética y política. En esa lectura, la poesía, lejos de presentarse como ornamento sensible de la teoría, se despliega como una forma de conocer el mundo. La escritura, por su parte, no se reduce al producto final que circula en espacios académicos, sino que se entiende como el resultado de una red de conversaciones previas y de saberes que muchas veces permanecen fuera de cuadro.

En la obra de Francesca Gargallo conversar no significa únicamente hablar con otras personas para obtener información; conversar implica desplazarse del lugar de autori-

1 Durante todo mi proceso de investigación conversé mucho con Francesca, fue una de mis principales interlocutoras y eso, sin duda, cambió mi forma de pensar y hacer investigación. Fue una de mis cotutoras, pero lejos de desempeñar la dinámica clásica de vernos en alguna oficina y hablar de temas formales de la tesis, conversé con ella de muchas formas, por correo, por telegram, en cafés, paseando a su perro, comiendo juntas, en la cocina de su casa, vía correo electrónico. Conversar con Francesca desde esos lugares potenció un proceso creativo particular. Una de las cosas en las que más me insistió fue: «no te olvides de que eres una esteta, una poeta, escribe desde ahí, investiga desde ahí».

dad, dejarse afectar por lo escuchado, reconocer el carácter político de la interlocución y aceptar que una investigación puede transformarse cuando se encuentra con otras formas de saber. En este trabajo cruzo esta exploración de la obra *gargalleana* sobre la conversación como práctica de producción de conocimiento con el proceso de investigación de mi tesis «Cuerpo, violencia y transgresión. Constelaciones de mujeres que escribieron poesía durante las dictaduras en Chile y Argentina» (2020). He realizado varias publicaciones con los hallazgos y resultados de investigación; sin embargo, lo que aquí rescato es el camino que seguí guiada por Francesca. Desde esta perspectiva, los diálogos que mantuve con poetas me permitieron comprender la poesía no sólo como objeto de análisis, sino como un territorio donde las mujeres han producido memoria, teoría, historia y crítica de la violencia.

Me interesa subrayar que esta lectura de la conversación como parte de una *metodología gargalleana* no surge sólo de una aproximación bibliográfica a su obra. También nace de una experiencia concreta de investigación. Durante la elaboración de mi investigación doctoral la conversación con Francesca fue decisiva. Conversar con ella me llevaba a un nivel de contrastación que los documentos, por sí solos, no podían ofrecer, me abrió pistas, me obligó a revisar de nuevo y con nuevos marcos las entrevistas, me permitió ubicar silencios y me ayudó a reconocer diferencias históricas que no siempre aparecen con claridad en las fuentes escritas.

No se trataba únicamente de su papel como maestra, guía o cotutora de la tesis, aunque ese acompañamiento fue fundamental. También conversaba con una mujer atravesada por el activismo feminista de los años setenta y ochenta,[2] que discutía conmigo las diferencias entre las experiencias de las poetas chilenas, marcadas por la experiencia del gobierno bajo la Unidad Popular, por la organización política feminista y por figuras como Julieta Kirkwood y Margarita Pisano, y las experiencias de las poetas argentinas, atravesadas por una serie de dictaduras, por el terrorismo de Estado, por la cárcel, el exilio y la desaparición. En esas conversaciones se fue armando una parte del marco contextual de la investigación, pero también una manera de leer el poema desde las políticas del cuerpo: no como un testimonio desencarnado de la violencia, sino como una práctica situada, escrita desde cuerpos sometidos al terror y, al mismo tiempo, capaces de producir formas diversas y creativas de resistencia, imaginación y memoria.

2 El 2 de agosto del 2020, en nuestro hilo de conversación por correo electrónico, Francesca me escribió: «En la lectura del capítulo de las poetas chilenas me encontré con una parte de mi juventud, las exiliadas que fueron mis amigas, mis maestras y con las cuales hice análisis político; pero también, más tarde, en los 90, con las lecturas de los feminismos más rebeldes y críticos de América Latina, una inteligencia en femenino, una poesía que enfrentaba el lenguaje mismo de la violencia patriarcal. Gracias. Sin embargo, el capítulo sobre las poetas argentinas me enseñó muchas cosas. Las diferencias del sustrato político de los países obviamente repercuten en cómo las mujeres llegan a conocerse a sí mismas».

Ese diálogo produjo, además, un giro radical en la estructura de la tesis. En una primera versión, el trabajo comenzaba reflexionando sobre la violencia vivida por las mujeres durante las dictaduras, es decir, las formas de tortura, el disciplinamiento físico, emocional y corporal; la violencia sexual y las marcas patriarcales del terrorismo de Estado. Sólo después aparecía la poesía. Francesca me preguntó por qué iniciar con la representación de las mujeres como víctimas de la violencia y no con la poesía escrita por mujeres, es decir, con una práctica de agencia y resistencia. Esa pregunta modificó la perspectiva del trabajo, pues me permitió desplazar el punto de partida del daño hacia la escritura, del cuerpo violentado hacia el cuerpo que escribe, imagina, nombra y desordena la escena del poder.[3]

Por eso, al volver ahora sobre su obra, la conversación tiene un espesor metodológico fundamental. En aquella investigación intenté hacer visible ese espesor mediante notas a pie de página que señalan que ciertas ideas no provienen de una fuente documental, sino de conversaciones con Francesca y con otras compañeras. Esa decisión respondió a una preocupación que este artículo retoma: reconocer la importancia metodológica de conversar en la investigación social y humanística. No sólo pensar en la entrevista como técnica formal de recopilación de información, no sólo la aplicación de instrumentos estructurados, sino la conversación como práctica que orienta contrasta, desplaza, teje y produce conocimiento.

Un corpus de conversaciones: notas metodológicas

Leer a Francesca Gargallo exige prestar atención a una dimensión que a veces queda escondida cuando se privilegia únicamente el contenido conceptual de sus textos. Su obra no sólo dice cosas sobre los feminismos, las mujeres del sur global, la literatura o la historia de las ideas; también muestra una manera de acercarse a esos problemas. En *Feminismos desde Abya Yala*, por ejemplo, el gesto metodológico es inseparable del argumento político. El libro no se organiza como una extracción de datos sobre mujeres de distintos pueblos originarios para llevarlos después al lenguaje académico. Francesca insiste en la necesidad de escuchar, de reconocer los lugares desde donde se piensa y de modificar la relación con las productoras de conocimiento. En la introducción declara que la lectura de textos publicados no fue suficiente y que, cito, «urgía que cambiara mi forma de relacionarme con las productoras de conocimiento» (Gargallo Celentani, 2014, p. 18). Esa frase condensa una ética de investigación: no basta con ampliar el cor-

3 Hoy, a través de la lectura de su obra, puedo entender mejor ese desplazamiento que me propuso. Iniciar por la poesía no era solamente ofrecer de entrada otra visión de las mujeres, sino también mostrar la zona y la vía a través de la cual las mujeres construyeron conocimiento sobre una época que las estaba cimbrando de muchas maneras.

pus si la investigadora conserva intacta la posición de jerarquía desde la cual lee, pregunta y clasifica.

Por eso el corpus elegido para este artículo no está compuesto sólo por textos donde Francesca «habla de diálogo». Se trata de observar cómo la conversación atraviesa su escritura. *Feminismos desde Abya Yala* se presenta en el prólogo a la edición venezolana como una «recopilación de diálogos de ideas» con compañeras de diversos pueblos originarios (Gargallo Celentani, 2014, p. 9). La expresión es importante porque desplaza la idea de entrevista como instrumento[4] y la acerca a un intercambio de posiciones, dudas, desacuerdos, traducciones y correcciones. Francesca no narra una visita a comunidades para confirmar una hipótesis previa; narra un movimiento hacia otras mujeres que la obligaron a rehacer sus preguntas, categorías y, sobre todo, sus certezas.

Ese movimiento también está presente en «Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico», conferencia en la que Gargallo plantea que conocer las ideas que mueven a las mujeres de los pueblos originarios implica una acción: ponerse en movimiento hacia ellas y buscar vías de diálogo (Gargallo Celentani, 2011). La formulación es sencilla y radical a la vez. Conocer no es permanecer en el lugar de observación; conocer exige moverse. El movimiento no es sólo geográfico. Es también un desajuste del cuerpo, de la lengua, del privilegio, de la autoridad intelectual y del modo en que se han aprendido a ordenar los saberes. En ese mismo texto, en el párrafo 2, escribe:

> Conocer la poesía de Maya Cú Choc y conocerla personalmente ha posibilitado que me pusiera en movimiento. En 2006, le pedí a Maya que dialogáramos sobre algo que nos concernía a las dos y empezamos a cartearnos sobre el racismo, que es una relación dual, implica a quien se beneficia del racismo y a quien es explotada sistemáticamente por la existencia del fenómeno.

En ese párrafo, Gargallo evidencia la idea que articula este texto, la conversación y el movimiento como apuesta política y metodológica para la producción de conocimiento. En ese texto, además, resalta el enviarse cartas como parte de este ejercicio de cocons-

4 Con esto no quiero sugerir que la entrevista deba quedar relegada ni que la conversación fuera de su estructura formal sea exclusiva de la obra gargalleana. La etnografía ha sido fundamental para reconocer el papel de la conversación, la escucha y la presencia en los procesos de investigación, desde la entrevista etnográfica hasta las conversaciones informales del trabajo de campo. Lo que aquí me interesa es observar cómo Francesca Gargallo lleva esa dimensión a su propio viaje metodológico. En su obra, conversación, escritura y movimiento convergen como una forma de conocimiento situada, estética y política, capaz de desplazar los límites entre la investigación, la narración, la poesía y la vida compartida.

trucción de reflexiones, pensamientos y conocimientos sobre el racismo que, en sus palabras, le ayudó a conocerse a sí misma también.[5]

La entrevista de Gustavo R. Cruz y Agustina Fornero resulta clave porque permite escuchar a Francesca explicar, ya no sólo practicar, una concepción del diálogo feminista. Allí vincula el diálogo con dos prácticas políticas: la autoconciencia feminista y la asamblea indígena. Francesca no piensa el diálogo como una escena de competencia argumentativa, sino como una práctica donde la palabra de una persona abre espacio para que otra aporte, matice, haga crecer o tensione una idea. En la entrevista con Cruz y Fornero, llama a esto «diálogo aportativo del feminismo indígena»: una forma de conversación en la que responder no significa contradecir para imponerse, sino entrar en relación con lo que la otra ya puso en común (Cruz & Fornero, 2020, p. 128). En esta escena, la conversación aparece como impulso creativo y transformador; no es una antesala de la escritura, sino una forma de producir pensamiento.

Los ensayos literarios de Francesca agregan otra capa. En «Intentando acercarme a una razón narrativa», la narración aparece ligada al conocimiento, para Francesca narrar no es únicamente contar, sino volver transmisible una experiencia, darle forma y abrirla a otras personas (Gargallo Celentani, 2003). En «La idea de sí en la literatura de mujeres en América Latina», la razón narrativa se formula como un camino para acceder a un conocimiento sin pretensión universalizante, atento a lo indefinible y a lo que la enunciación vuelve verdadero en el campo de la experiencia (Gargallo Celentani, 2006). En «Escribo luego he sentido», la escritura aparece vinculada con el cuerpo, el miedo, el deseo de justicia y la poesía como una presencia que antecede y atraviesa la obra literaria (Gargallo Celentani, 2007). Estos textos permiten comprender que, para Francesca, la

5 En ese recorrido, la conversación no aparece únicamente bajo la forma del encuentro oral o de la entrevista; también se despliega en otros soportes, como las cartas, los diarios, las notas, los cuadernos y las dedicatorias. En el caso de la literatura, la correspondencia entre escritores ha sido ampliamente reconocida como un archivo de ideas, vínculos estéticos, disputas intelectuales y procesos de creación. Sin embargo, cuando se trata de cartas entre escritoras, muchas veces estos materiales quedan ubicados en un lugar menor, se leen como documentos íntimos, afectivos o biográficos.

Pienso, por ejemplo, en Alejandra Pizarnik, una figura que con frecuencia ha sido leída desde el mito de la poeta aislada, frágil, apolítica o infantilizada. Sin negar la complejidad de su obra ni de las lecturas críticas que se han hecho sobre ella, sus cartas permiten desplazar esa imagen fija y atender otras zonas de su escritura: las redes de interlocución que sostuvo, las discusiones literarias que atravesaron su trabajo, las formas de amistad intelectual y los vínculos con otras mujeres escritoras. En ese sentido, la correspondencia no sólo complementa la obra publicada; también permite rastrear una conversación sostenida en el tiempo, una zona de pensamiento que muchas veces queda fuera del corpus considerado central. Leer esas cartas como parte de una genealogía de conversaciones entre mujeres ayuda a reconocer que la producción de conocimiento no siempre adopta la forma del ensayo, del libro o del artículo académico. A veces ocurre en una carta enviada a otra mujer, en una pregunta compartida, en una lectura comentada, en una complicidad escritural que sostiene la posibilidad misma de escribir. Véase Pizarnik (2017) y Bordelois y Pizarnik (2024).

literatura no es un objeto separado de la vida, sino un modo de producir sentido desde experiencias que la racionalidad dominante suele considerar poco confiables.[6]

Las entrevistas, los ensayos del blog, las conferencias y los textos literarios de Francesca permiten seguir una ruta de pensamiento que no se deja encerrar en un solo registro. En su obra, una idea puede aparecer primero como conversación, después como ensayo, más tarde como intervención pública, como nota periodística o como poema. Una misma preocupación puede necesitar la argumentación académica, pero también la imagen poética, la narración, la memoria, la escucha o la palabra compartida.

Esta forma de leer a Francesca me permite volver sobre una intuición que ha acompañado mis investigaciones sobre escritura de mujeres en contextos de crisis y violencia: el poema también produce conocimiento. No produce el mismo tipo de conocimiento que un artículo académico ni busca probar del mismo modo, pero puede nombrar experiencias que todavía no han encontrado plena legitimidad conceptual, jurídica o política. En la poesía escrita por mujeres durante las dictaduras de Chile y Argentina, por ejemplo, la violencia sexual aparece no sólo como daño vivido, sino como una experiencia pensada desde el cuerpo, desde la memoria y desde una lengua que intenta decir aquello que otros discursos todavía no alcanzaban a reconocer del todo.

Dialogar con Francesca implica asumir que la conversación, la escritura académica, la poesía y la intervención pública no son territorios separados. En su modo de producir conocimiento, caminar, conversar, leer, poetizar y escribir forman parte de una misma práctica crítica que ayuda a romper las fronteras rígidas de los textos para dejar que el pensamiento ocurra en movimiento.

Desubicarse para escuchar: el diálogo en feminismos desde Abya Yala

Feminismos desde Abya Yala es uno de los lugares más fértiles para pensar la conversación como decisión metodológica. Desde las primeras páginas, el libro establece que la producción de conocimiento no puede separarse de la pregunta por el lugar desde

6 Recuerdo a Francesca repetirme una frase constantemente: «no olvides que eres una poeta»; me lo dijo previó y durante mi trabajo de campo en Chile y Argentina, en esa frase me estaba hablando de una forma de mirar distinto, yo era una investigadora y desde su mirada era una investigadora y poeta, algo que conjugaba un mirar desde distintas dimensiones el problema que estaba analizando, desde esa dimensión afectiva y estética que aparece en mi trabajo. Cuando llegué a Chile, una de las entrevistadas me dijo «tú estás buscando a tus madres». Hay entonces una producción de conocimiento particular en el intersticio que supone la mirada estética, poética y social. Francesca escribió en el voto aprobatorio de mi trabajo: «El análisis de las condiciones en que las mujeres escribieron, y del recuerdo que tienen de las emociones que las impulsaron a hacerlo, revela la capacidad hermenéutica del estudio. El cuerpo que escribe es un cuerpo que siente y piensa y que, a través de la escritura de una poesía que llega a otros ojos, puede atestiguar sentimientos y resistencias diversas».

donde se piensa.[7] Francesca no oculta su posición de mujer blanca, universitaria, occidentalizada y formada en tradiciones filosóficas que han construido jerarquías sobre otras formas de saber. Al contrario, esa ubicación aparece como problema de la investigación. Cuando narra el diálogo con Maya Cú Choc, poeta q'eqchi', el racismo se presenta como relación que involucra a quien pregunta y a quien escucha. La conversación comienza cuando la investigadora acepta que el racismo también la ha producido a ella, no sólo como objeto de crítica, sino como portadora de privilegios que debe aprender a reconocer (2014).

Ese punto es fundamental para pensar una metodología feminista de la conversación. No hay escucha inocente. Toda escucha está situada en condiciones de poder, cuyo análisis ha puesto sobre la mesa la pregunta fundamental por quién tiene posibilidades de ser escuchada, cómo se construyen esas condiciones de posibilidad; pero también debe interrogar la posición de quien escucha; en una conversación esos dos lugares de interrogación se alternan constantemente. Por eso Francesca no idealiza el diálogo. Sabe que conversar puede reproducir desigualdades si una de las partes llega con la intención de extraer relatos para traducirlos inmediatamente a sus propios marcos conceptuales. De ahí la importancia de desubicarse. La desubicación implica volver responsable la posición de quien investiga. Implica aceptar que las categorías disponibles pueden no alcanzar, que las preguntas deben cambiar y que la otra no está ahí para confirmar una teoría previamente escrita.

En este sentido, el diálogo con Maya Cú Choc es una escena originaria del movimiento. Como señalé apartados arriba, Francesca cuenta que conocer la poesía de Maya y conocerla personalmente hizo posible que ella se pusiera en movimiento; después le pidió dialogar sobre el racismo, algo que les concernía a ambas, aunque de maneras radicalmente distintas (Gargallo Celentani, 2014). La poesía aparece allí antes que la metodología formal. No como ornamento, sino como puerta de entrada a una relación epistémica. Leer a una poeta, escucharla y conversar con ella permite comprender que el conocimiento no nace sólo de la acumulación bibliográfica, sino de un encuentro que altera el modo de mirar.

Hay, en ese gesto, una crítica directa a la academia tradicional que se niega a reconocer conocimientos producidos fuera de sus instituciones. Francesca advierte que estudiar las teorías y posicionamientos de mujeres indígenas implica enfrentar la animadversión de una academia que no reconoce saberes generados fuera de su seno (Gargallo Celentani, 2014). Pero su crítica rebasa el hecho de denunciar una exclusión. Lo que propone, en la práctica, es cambiar la forma de relación con las mujeres que producen conocimiento. La interlocutora no es «informante», palabra que con demasiada frecuencia ha servido

7 Retomando los postulados de la epistemología feminista sobre el conocimiento situado.

para convertir a las personas en proveedoras de datos; es pensadora, poeta, dirigente, intelectual, activista, creadora de categorías, traductora de mundos.

La expresión «diálogos de ideas» permite entender mejor esta diferencia. Francesca la usa para nombrar una recopilación de intercambios de posiciones sobre los feminismos y las políticas de las mujeres con compañeras de diversos pueblos originarios (Gargallo Celentani, 2014, p. 9). Un diálogo de ideas no es la suma de opiniones recogidas, sino un intercambio que produce algo que no estaba antes. En ese intercambio, el pensamiento se va haciendo entre voces, silencios, correcciones, malentendidos, traducciones y resonancias. Por eso Francesca agradece a las mujeres que le enseñaron a escuchar sus ideas y reconoce incluso las correcciones que, en un primer momento, hirieron su amor propio (Gargallo Celentani, 2014, pp. 11, 14). Esa admisión es metodológicamente valiosa, pues escuchar también significa aceptar que la propia lectura puede estar equivocada, incompleta o atravesada por hábitos y posiciones de poder.

En *Feminismos desde Abya Yala* (2014) enseña, además, que la conversación exige temporalidad. No basta una entrevista rápida para afirmar que se ha escuchado. Francesca habla de años de interlocución, de dudas, de indecisiones, de crisis, de cartas, viajes y convivencia. Esa temporalidad larga desafía la velocidad de ciertos modos de producción académica, orientados a resultados medibles y publicaciones continuas. En cambio, la conversación como método demanda paciencia. Hay ideas que sólo aparecen cuando la interlocución deja de estar gobernada por la ansiedad de obtener una respuesta y se vuelve espacio de confianza y pensamiento compartido.[8]

Café, cocina, asamblea: la conversación como práctica epistémica

Pensar la conversación desde Francesca Gargallo obliga a mirar los lugares donde esa conversación ocurre. No es lo mismo conversar en una sala de seminario que en una cocina, en una asamblea comunitaria, en una mesa de café o en el pasillo después de una presentación. Cada espacio produce formas distintas de autoridad, escucha y circulación de la palabra. En la memoria de quienes la escuchamos, Francesca aparece muchas veces hablando en espacios académicos, pero también desbordándolos al corregir la solemnidad de una discusión, defendiendo la oralidad, interrumpiendo la idea de que sólo lo publicado existe.

8 No puedo dejar de traer aquí otra de las prácticas sobre las que conversé con Francesca, el bordado, el bordado que también exige un ritmo distinto, un tiempo lento para hacerse, para dejar que el lenguaje de los hilos se despliegue. Los espacios de bordado son también espacios feministas de conversación, como lo eran antes, espacios para tramar y, en algunos contextos, espacios para la organización política feminista.

Guardo una escena que vuelve cada vez que intento pensar la conversación como práctica epistémica. Ocurrió durante un coloquio de doctorado, en una mesa donde participábamos varias estudiantes que trabajábamos con ella. Una compañera hablaba de su investigación sobre cartografías feministas y, en algún momento, dijo algo cercano a que todavía no había publicado sobre el tema y que, por tanto, esas ideas aún no tenían una validación formal. Francesca intervino para desplazar de inmediato esa certeza, le recordó que la escritura publicada no era la única forma de validación de un proceso de pensamiento; que ella ya había presentado su trabajo de manera oral, que había conversado con mujeres, que había puesto a circular sus preguntas y que todo eso también era producción de conocimiento. La escena importa porque no se trataba de negar la escritura ni de restar valor al trabajo académico, sino de discutir el monopolio de la publicación como prueba única de existencia intelectual.

Esa intervención condensaba algo que Francesca practicaba con insistencia, reconocer que la oralidad no era un momento previo, imperfecto o incompleto de la escritura; era un espacio donde el pensamiento se afinaba, se contrastaba, encontraba interlocutoras, se dejaba afectar y corregir.

Esta afirmación tiene consecuencias políticas. La academia tradicional ha construido jerarquías entre formas de producción: arriba, el libro y el artículo arbitrado; en un lugar secundario, la entrevista, la clase, la conferencia, la conversación, el taller; más abajo, casi fuera de la escena, las charlas de cocina, el tejido, el chisme, la memoria oral, la poesía compartida en voz alta. No se trata de negar la importancia de la escritura académica ni de romantizar todo intercambio oral. Se trata de preguntar qué relaciones de género, clase y racialización sostienen esa jerarquía. Durante mucho tiempo, las mujeres han producido pensamiento en espacios no reconocidos como intelectuales precisamente porque fueron expulsadas, marginadas o condicionadas dentro de los espacios de legitimación.

El pensamiento y la práctica de Francesca ayudan a desmontar esa división. En entrevistas, asocia el diálogo feminista con la autoconciencia y la asamblea. Los espacios de autoconciencia feminista permitieron que muchas mujeres pensaran su experiencia no como destino individual, sino como una trama política compartida; fue en esos espacios donde se tejieron, además de la organización política, saberes en torno a temas tan importantes como la violencia sexual. La asamblea, por su parte, remite a prácticas comunitarias donde la palabra circula para tejer vida comunitaria. En la lectura de Francesca, el «diálogo aportativo», con el énfasis en aportar, no elimina el conflicto; al contrario, permite que el conflicto no quede reducido al gesto de vencer. Una conversación feminista puede tener desacuerdos fuertes, pero el desacuerdo no necesita cancelar la escucha. En términos metodológicos, esto significa que la investigadora no conversa para llevar a la otra a decir lo que ella necesita, sino para abrir un campo donde las

ideas puedan moverse. Esa movilidad es indispensable cuando se trabaja con la poesía, porque el poema no siempre responde a preguntas cerradas. El poema rodea, desplaza, corta, condensa, tartamudea, exagera, guarda silencio.

El café y la cocina no aparecen aquí como metáforas decorativas. Son espacios históricamente asociados a lo doméstico, al cuidado, al descanso o a la informalidad, pero también han sido lugares de elaboración política e intelectual para muchas mujeres. En torno a una mesa se han contado historias que no entraron a los expedientes; se han preparado lecturas colectivas; se han transmitido estrategias de sobrevivencia; se han sostenido duelos; se han corregido textos, se han tejido amistades y genealogías. La pregunta es qué tipo de saberes se han producido allí y por qué han sido considerados menores.

En la obra de Francesca, el tejido ofrece una imagen poderosa para pensar esta producción. En una entrevista, al hablar de su diálogo con mujeres de diversas culturas de Abya Yala, relaciona el tejer con narrar historias, imágenes y símbolos, y recuerda que el tejido remite a un saber de mujeres que muchas culturas no han reconocido como conocimiento (Cruz & Fornero, 2020). El tejido no sólo funciona como objeto artesanal; es una forma de memoria, una tecnología simbólica, una práctica narrativa. La imposición moderna de las Bellas Artes degradó muchas de esas prácticas al lugar de «arte menor», pero precisamente allí, en la zona de lo menor, también se produjo libertad, porque no todo estaba vigilado por los mismos criterios de control.

Esta reflexión es útil para leer la poesía escrita por mujeres en contextos de violencia política. Su circulación no dependió siempre del libro ni de las rutas legitimadas del campo literario. Muchas veces, el poema sobrevivió porque alguien lo copió, lo leyó en voz alta, lo guardó, lo escondió, lo pasó de mano en mano o lo sostuvo en la memoria mientras las condiciones políticas impedían publicarlo o conservarlo de manera estable. Su precariedad material muestra que el campo literario oficial no es el único lugar donde se organiza una tradición. En mi trabajo previo sobre poesía escrita por mujeres durante las dictaduras propuse pensar a las poetas como constelaciones porque sus escrituras desbordaban los límites de una genealogía lineal y permitían observar vínculos, diferencias, silencios y puntos de intensidad (González Ruiz, 2024). Esa imagen de constelación dialoga con el tejido gargalleano, ya que ambas permiten ver relaciones que no siempre se organizan bajo la forma del canon.

La conversación, entonces, puede pensarse como una práctica de tejido. Une fragmentos para hacer visibles sus relaciones. En mi investigación con poetas, conversar permitió reconstruir cómo una escritora leyó a otra, cómo un libro circuló de mano en mano, cómo se desarrollaron los talleres de poesía en las cárceles de las dictaduras, cómo una consigna feminista entró en un poema, cómo una experiencia de censura modificó una forma de decir y de nombrar. Muchas de esas relaciones no aparecen en la

ficha bibliográfica ni en el análisis formal del poema, pero son decisivas para comprender su espesor histórico.

Razón narrativa y poesía

Uno de los aportes más fecundos de Francesca Gargallo para este artículo está en su reflexión sobre la razón narrativa. En «Intentando acercarme a una razón narrativa», parte de la etimología de narrar para vincular el acto de contar con el conocimiento. Me interesa seguir el desplazamiento que propone: narrar no es una actividad inferior al pensamiento abstracto, sino una forma de conocer, transmitir y dar significado a la experiencia (Gargallo Celentani, 2003).[9] Esta idea resulta especialmente relevante para las investigaciones feministas, porque muchas experiencias de mujeres han sido descalificadas precisamente por presentarse como relato, memoria, testimonio, poema, carta o conversación, y no como teoría universalizante. Para analizar la historia de la poesía escrita por mujeres durante las dictadura en Chile y Argentina, hubo dos movimientos fundamentales; primero, escuchar las narraciones de las poetas que no sólo contaban sus experiencias, lo que implicó ser mujeres en medio de una guerra –como me dijo la poeta Eugenia Brito una tarde en su casa–, sino que también implicó recuperar las puntadas de esos relatos, las metáforas que iban soltando, la forma de narrar de las poetas que hablaban de un mundo masculino derrumbado por el golpe. Hay en esa forma de contar la historia matices no recuperados en otras narraciones, pedazos de historias que quedaban sueltos si no se nombraba la experiencia de las mujeres. Como he señalado en trabajos derivados de la tesis, también la poesía permitió reconstruir otro tipo de historia sobre la experiencia de la dictadura, una encarnada, una historia de los afectos.

Dice Francesca:

9 En ese mismo texto, Francesca escribe: «Yo vivo asombrada por la rigidez del mundo no narrativo, por la coraza que interpone entre los seres humanos. Contar y escuchar cuentos me es tan indispensable como acariciar o sonreír. Poner atención a las palabras de la directora del museo arqueológico de Bagdad, mientras relata en lágrimas la destrucción de piezas de hace ocho mil años durante una guerra de invasión, me pone en contacto con su humanidad, me lleva a descubrir la mía, y esto implica hacerme solidaria con ella, consciente de mi finitud y, a la vez, de mi estar en el mundo» (Gargallo Celentani, 2003, párr. 4). Francesca era una esteta, su forma de acercarse al conocimiento y al mundo era a través del movimiento, de acciones, de llevar al máximo sus sentidos y aprehender el mundo a través de los ojos y las manos y el cuerpo y la lectura y el sentimiento y la narración y el poema. Contra esta figura de un sujeto cognoscente quieto, Gargallo pone esta figura del cuerpo en movimiento, para conocer cómo lo hacía había que caminar la calle y escuchar las narraciones sobre la vida social, sus problemas y sus historias. Cada vez que la leo vuelvo a pensar en lo revolucionaria que sigue siendo su propuesta ante la rigidez y la exacerbación del neoliberalismo académico, producir más y pensar-sentir menos. Recuerdo una de las últimas charlas que tuve con ella, cuando me contaba lo difícil que le estaba siendo escribir una crítica cinematográfica, porque escribir era sólo parte del proceso; para escribir necesitaba salir y mirar y contrastar lo que había visto en la película, conversar sobre sus dudas e inquietudes y sólo después de eso sentarse a escribir.

> En un mundo determinado por una economía especulativa sectorializada, que únicamente confía en un método deductivo para producir conocimientos, narrar es una actividad vital, antisistémica, semejante a sembrar con métodos tradicionales o a migrar demostrando la mentira de la globalización (Gargallo Celentani, 2003, párr. 17).

En «La idea de sí en la literatura de mujeres en América Latina», Francesca habla de una razón narrativa que permite acceder a un conocimiento sin afán de universalidad. Esa razón no busca dominar el mundo mediante una explicación total. Más bien, trabaja con lo indefinible, con aquello que existe antes de la narración, pero que se vuelve verdadero al ser enunciado (Gargallo Celentani, 2006). Esta afirmación abre una vía para pensar la poesía como conocimiento, aunque se trate de formas de expresión distintas en varios sentidos. El poema no genera los mismos procesos de producción de conocimiento que un concepto o una categoría jurídica. No ordena necesariamente la experiencia con voluntad clasificatoria. Puede condensar una percepción histórica y construir una imagen para algo que todavía no tiene nombre.

La poesía escrita por mujeres durante las dictaduras en Chile y Argentina permite ver con claridad esta potencia. En contextos de censura, persecución, desaparición, cárcel y exilio, la poesía no fue sólo una expresión subjetiva de dolor. Fue una forma de historizar la violencia en tiempo presente, de trazar la relación entre cuerpo y política, de nombrar el doble castigo contra las mujeres militantes, presas, sobrevivientes o familiares de personas desaparecidas, y de producir un lenguaje capaz de registrar aquello que los discursos oficiales negaban o encubrían (González Ruiz, 2024). La poesía no sustituyó el testimonio ni el archivo judicial, pero abrió otro modo de saber, más fragmentario, más corporal, a veces más rápido que las categorías disponibles.

Esta producción poética condensa lo que Francesca resalta en este texto sobre la razón narrativa y su vía de acceso al conocimiento. Pienso en las reflexiones de poetas como Laura Klein y su poema «A mano alzada», donde se ve la figura de mujeres lanzadas al mar, en ese momento ella no tenía conocimiento de lo que estaba ocurriendo con los vuelos de la muerte en Argentina; sin embargo, como ella misma me dijo, la poeta funcionaba como una suerte de antena (González Ruiz, 2020). La propuesta de Francesca ayuda a comprender esta forma de saber, del conocer y aprehender lo que ocurría en tiempo real en dictadura desde la experiencia del sentir que marca la poesía; no creo que fuera la única experiencia parecida; era como si la vía poética diera acceso a una forma de conocimiento en fragmentos rotos que las poetas traducían en el verso.

En esa época, la narración estaba «rota», no había tiempo ni condiciones para escribir una novela o un cuento que permitiera narrar en tiempo presente lo ocurrido, pero la poesía ofrecía ese vehículo para ir mostrando retazos de aquella época (González

Ruiz, 2020), mostrando que el pensamiento y el sentir no estaban cautivos, era esa lengua irreductible desde la cual las poetas estaban contando las atrocidades y las formas de resistirse a esas atrocidades.

Francesca habla sobre ello desde su propia relación con la literatura. En «Escribo luego he sentido», la escritura no aparece como ejercicio puramente intelectual, sino como efecto de una vida atravesada por el miedo, el deseo de justicia, la ocupación de espacios públicos y el tejido político que iba construyendo. La autora afirma allí que la poesía está en cualquier parte y que participa en la gestación de la obra literaria (Gargallo Celentani, 2007). Esta afirmación permite romper la división entre pensamiento y sensibilidad. Sentir no es lo contrario de conocer. En las escrituras de mujeres, el sentimiento no es una zona privada y menor, sino una forma de lectura del mundo. El problema es que los regímenes patriarcales del saber han usado la asociación entre mujeres, cuerpo y emoción, para desautorizar su pensamiento. La respuesta feminista no puede ser negar el cuerpo o el sentir para parecer más racionales, sino disputar la definición misma de conocimiento. En ese mismo texto, Francesca vuelve a revelar su metodología del movimiento, ocupar y caminar el espacio público es fundamental para su producción; y con una frase contundente y poderosa alude a la genealogía de la escritura de mujeres diversas y de mujeres feministas: «Fui salvada por la escritura; cortó la soga que iba a colgarme» (Gargallo Celentani, 2007, párr. 10[10]).

La razón narrativa gargalleana ayuda a complejizar esa disputa. Permite decir que el poema nos permite pensar, conocer y elaborar la experiencia del mundo, pero sin obligarlo a comportarse como tratado. Esto no significa abandonar el análisis riguroso; al contrario, exige otro tipo de rigor, uno capaz de atender la forma, la historia, el lugar de enunciación, las condiciones materiales de escritura, las redes de circulación y la voz de quienes produjeron esos textos.

Por eso los diálogos con poetas adquieren una relevancia particular. En una investigación literaria tradicional, la entrevista puede aparecer como fuente secundaria, sirve para aclarar intenciones, obtener datos o confirmar interpretaciones. Desde una perspectiva gargalleana, esa jerarquía se vuelve insuficiente. Conversar con poetas permite escuchar cómo ellas mismas piensan la poesía, qué lecturas reconocen, qué tradiciones disputan, qué palabras rechazan, qué silencios todavía pesan, qué escenas recuerdan

10 Otra vez Francesca revela y se rebela contra las obligaciones de la escritura bajo el capitalismo académico, una escritura obligada, forzada a decir e, incluso, a no decir nada mientras está disfrazada de conceptos. «Para escribir se necesitan muchas cosas y ninguna en especial. Nadie puede escribir si no ama conocer y no se interesa en algo, de por vida o sucesivamente no importa. Conozco escritores que fueron expertos en geografía oceánica del siglo XVI mientras escribían una novela y se convirtieron en maestros en la alimentación luterana de Dinamarca en el siglo XIX para ambientar un cuento» (Gargallo Celentani, 2007, párr. 16). Nadie puede escribir si no ama conocer, en un tiempo tan complejo entre el antiintelectualismo que reivindica la derecha y las dinámicas de trabajo bajo la visión neoliberal, es clave profundizar en esta expresión del amor y conocimiento.

como fundantes. Esa escucha no cancela el análisis textual; lo vuelve más complejo. Una poeta puede no ofrecer una «explicación» de su obra, y aun así producir conocimiento sobre el mundo que hizo posible esa escritura.

La poesía, además, tiene una relación particular con lo que no ha sido plenamente archivado. Muchas mujeres que escribieron durante las dictaduras no tuvieron condiciones de publicación estables. Algunas publicaron tardíamente textos escritos bajo el régimen. Otras circularon poemas en espacios militantes, cárceles, talleres o lecturas colectivas. Algunas fueron desaparecidas y su escritura quedó interrumpida, dispersa o conservada por otras personas. Leer esa producción exige más que reunir libros publicados. Exige escuchar rastros, buscar vínculos, preguntar a quienes estuvieron cerca, reconstruir escenas de circulación, aceptar que el archivo está atravesado por pérdidas.

El vínculo entre conversación y poesía permite pensar, entonces, una epistemología de los bordes. No los bordes como lugar romántico de marginalidad, sino como zonas donde el saber se produce sin recibir siempre el nombre de saber. Francesca escribió desde esos bordes sin abandonar la exigencia crítica. Su obra propone escuchar de otra manera, reconocer sistemas de pensamiento negados y revisar los instrumentos con los que la academia decide qué cuenta como teoría. La poesía escrita por mujeres exige una operación parecida, no basta con agregar nombres femeninos al canon, hay que modificar las preguntas con las que se lee.

Dialogar con poetas: una decisión metodológica feminista

La investigación sobre poesía escrita por mujeres durante las dictaduras partió de una pregunta por la representación de la violencia, pero pronto esa pregunta se volvió insuficiente si se formulaba sólo desde el análisis de los poemas. ¿Cómo leer una escritura nacida en contextos de terror sin reducirla a documento del daño? ¿Cómo reconocer su fuerza estética sin separarla de las condiciones históricas de violencia política de género? ¿Cómo reconstruir genealogías poéticas cuando muchas de las autoras fueron silenciadas, precarizadas, censuradas, expulsadas o leídas desde categorías que disminuían su potencia? Estas preguntas llevaron a incorporar diálogos con poetas, escritoras y pensadoras. Conversaciones que permitieran comprender el territorio poético en su espesor.

Aquí la obra de Francesca ofrece una clave para nombrar esa decisión. Si en *Feminismos desde Abya Yala* la autora reconoce que debía cambiar su forma de relacionarse con las productoras de conocimiento, en una investigación con poetas ocurre algo semejante. Las poetas no son objetos de estudio, ni simples autoras de textos que la investigadora interpreta desde afuera. Son productoras de conocimiento sobre distintas experiencias históricas de la vida en condiciones de crisis y terror.

En el trabajo previo, la noción de constelación me permitió agrupar a poetas reconocidas en el campo, a poetas desaparecidas, presas políticas y escritoras vinculadas a talleres o espacios feministas, no para homogeneizarlas, sino para observar relaciones entre sus escrituras y el contexto (González Ruiz, 2024). Los diálogos con poetas hicieron visible que esas constelaciones no podían reconstruirse únicamente desde publicaciones. Algunas relaciones estaban en la memoria oral. Otras aparecían en anécdotas de presentaciones, talleres o congresos. Otras surgían en la forma en que una poeta nombraba a otra como maestra, compañera, interlocutora o presencia incómoda. El archivo publicado mostraba una parte; la conversación permitía escuchar las conexiones que todavía no habían sido suficientemente escritas.

Esta decisión metodológica también implicó reconocer la dimensión política de citar. Francesca enseñó, en su práctica, que citar no consiste únicamente en cumplir una norma académica. Citar puede ser un gesto de restitución, una manera de decir con quién se piensa y a quién se le reconoce capacidad de teorizar. En el caso de las poetas, citar sus poemas y sus conversaciones permitió disputar una doble invisibilización: la que históricamente ha subordinado la literatura escrita por mujeres y la que, en contextos de dictadura, silenció o fragmentó las huellas de quienes escribieron desde la cárcel, el exilio, la clandestinidad, la precariedad o el duelo.

La conversación con poetas permitió además evitar una lectura que redujera sus obras a la violencia que representaban. Este riesgo es frecuente cuando se trabaja con escrituras producidas en contextos de terrorismo de Estado. El horror puede ocupar todo el campo interpretativo y dejar en segundo plano las estrategias poéticas, los recursos formales, el humor, la rabia, la experimentación, la sensualidad, la amistad, la ironía y la invención de lenguajes propios. Escuchar a las poetas ayudó a recordar que la escritura no sólo registra las diversas formas de las violencias; también produce desobediencia y abre otras formas de pensar la vida. En ese sentido, la conversación fue un modo de no dejar que la violencia dictara por completo la lectura.

Hay, sin embargo, una tensión que conviene no borrar. Conversar con poetas no significa entregarles toda autoridad sobre el sentido de su obra. La interpretación crítica no desaparece. Lo que cambia es la forma de situarla. La investigadora no renuncia a leer, comparar, analizar, construir categorías o discutir con los textos. Pero acepta que esa lectura está atravesada por voces que no pueden ser tratadas como accesorios. El diálogo produce una responsabilidad, cuando una poeta narra las condiciones en que escribió, cuando recuerda la censura, cuando señala una lectura injusta o cuando vincula su obra con una genealogía de mujeres, el análisis debe hacerse cargo de esa palabra, incluso si no la convierte en mandato interpretativo.

Desde Francesca, esta responsabilidad puede pensarse como una ética de la escucha. Escuchar no es obedecer sin crítica; tampoco es apropiarse de lo escuchado para

hacerlo encajar en una narrativa. Es sostener una relación en la que la palabra de la otra tiene peso. En *Feminismos desde Abya Yala*, Francesca reconoce el temor de dejar afuera ideas o compañeras, de no haber entendido, de no poder contener la historia en acto de los pueblos originarios (Gargallo Celentani, 2014). Esa conciencia de límite es fundamental. En una investigación con poetas también hay pérdidas, huecos, malentendidos, ausencias. No todas las conversaciones fueron posibles, no todas las escritoras estaban vivas, no todos los archivos estaban disponibles, no todas las memorias podían decirse sin dolor. La metodología no elimina esas ausencias, pero puede reconocerlas y escribir desde ellas.

La conversación feminista tiene también una dimensión afectiva que no debe confundirse con falta de rigor. La confianza, la admiración, el duelo, la amistad o la incomodidad forman parte de los procesos de investigación, aunque muchas veces la escritura académica los expulse para sostener una apariencia de neutralidad. Francesca no ocultó el afecto en sus agradecimientos, prólogos y narraciones de encuentro. Tampoco confundió afecto con complacencia. Su escritura muestra que el pensamiento puede nacer de relaciones afectivas y, aun así, sostener la crítica, el conflicto y la complejidad. En el caso de los diálogos con poetas, el afecto permitió escuchar de otra manera; no para idealizar a las autoras, sino para reconocer que toda investigación sobre violencia y memoria se realiza en un campo sensible.

La decisión metodológica de dialogar con poetas puede formularse, entonces, de este modo: hablar con ellas permitió desplazar el centro de la investigación desde el poema entendido como objeto cerrado hacia el territorio poético como trama de vida, escritura, memoria y relaciones. Ese desplazamiento permitió leer los textos junto con las condiciones de su emergencia, sin reducirlos a contexto; permitió, sobre todo, entender que la poesía no sólo representa el mundo, sino que también produce conocimiento sobre el mismo.

Cierre. Seguir conversando con Francesca

Francesca Gargallo no dejó una metodología cerrada. Dejó, más bien, una manera de estar frente al conocimiento, la escritura y el mundo. Su obra permite comprender que la conversación no es un adorno de la investigación feminista, ni una estrategia amable para humanizar el trabajo académico. Es una práctica que puede modificar el lugar de quien investiga y abrir preguntas que ningún archivo, por sí solo, puede responder.

Al volver a sus textos y entrevistas, se vuelve claro que la conversación tiene en su pensamiento una fuerza creativa y transformadora. Creativa porque produce ideas, imágenes, vínculos y formas de nombrar que antes no estaban disponibles. Transformadora

porque altera las relaciones de autoridad desde las cuales se decide qué cuenta como saber. En *Feminismos desde Abya Yala*, esa fuerza aparece en el diálogo con mujeres indígenas y en la necesidad de reconocer teorías políticas, estéticas y vitales producidas desde lugares no occidentales. En sus ensayos literarios, aparece en la razón narrativa, en la defensa de la literatura como forma de conocimiento y en la certeza de que la poesía participa en la creación de mundo. En sus entrevistas, aparece en la reivindicación del diálogo aportativo, de su reflexión sobre la asamblea, de la autoconciencia y del tejido como formas de pensamiento.

Esta lectura permite sostener que dialogar con poetas en una investigación sobre poesía escrita por mujeres durante las dictaduras fue una forma de asumir que la poesía no se agota en el texto publicado y que la memoria literaria no siempre está en el archivo visible. Las conversaciones permitieron escuchar cómo las poetas comprendían su propio lugar en una historia atravesada por violencia, censura, militancia, feminismos, precariedad y creación. También permitieron reconocer que muchas de sus preguntas sobre el cuerpo, la violencia y el lenguaje ya eran elaboraciones teóricas, aunque no siempre aparecieran bajo el formato legitimado de la teoría.

Seguir conversando con Francesca significa aceptar el desafío que su obra plantea a nuestras formas de investigar. ¿Con quiénes conversamos cuando escribimos? ¿Qué ocurre cuando una poeta, una tejedora, una sobreviviente, una amiga o una mujer que habla en una cocina nos obliga a cambiar la pregunta de nuestra investigación? Estas interrogantes no se responden de una vez. Permanecen abiertas, como permanecen abiertas las conversaciones que importan.

Quizá por eso Francesca sigue siendo una interlocutora viva para quienes investigamos desde los feminismos, la literatura, la memoria y las pedagogías críticas. No porque sus textos entreguen una fórmula, sino porque incomodan la comodidad metodológica. Nos recuerdan que no basta escribir sobre otras mujeres si no revisamos el modo en que nos acercamos a ellas. Nos recuerdan que el conocimiento también se produce en la charla, en el café, en la cocina, en la poesía y en las palabras que se cruzan para pensar juntas.

En «Escribo luego he sentido», Francesca dice:

> Cada día en el mundo alguien toma la pluma o la computadora y empieza a escribir una carta, un cuento, un poema o una novela. Cada día una escritora o un escritor se inician en el afán de comunicar partiendo de sí mismos. Algunos pensarán que si son dotados se volverán ricos y famosos y el mundo será capaz de entender sus sentimientos; otros ni se fijan en ello y sólo llenan páginas y páginas de palabras: no hay nada más pasivo y obediente que una hoja de papel en blanco. La mayoría absoluta dejará la tarea sin acabar. Algunos terminarán su primer escrito. Menos aún lograrán

> publicarlo. Sólo una minoría restringida enfrentará un segundo o un tercer empeño literario. De ésta saldrán los escritores (Gargallo Celentani, 2007, párr. 34)

Yo escuché y conversé con Francesca, mi experiencia de acercamiento a la autora y escritora italomexicana fue escucharla; la escuché antes incluso de leer sus ideas feministas latinoamericanas; no es un acercamiento común a la producción de mujeres escritoras y referentes de la producción de conocimiento feminista; conversar con ella me permitió construir la ruta metodológica que adquirió mi investigación y que intenté reconstruir aquí de alguna manera; después de su partida, en medio de ese sentimiento de orfandad que nos dejó a varias mujeres de mi generación, volví a sus textos, me adentré a su obra y terminé de comprender lo que me expresaba en cada conversación. Comprendí cuando me decía que escribiera la tesis como si estuviera narrando una historia, como si estuviera conversando. Y entendí también el método que me propuso aquella tarde mientras conversábamos e hilábamos en su cocina.

> Mensaje de Francesca del 2 de abril del 2020: *Escribir es también vivir. Te deseo mucha poesía.*

Referencias

Bordelois, I., & Pizarnik, A. (2024). *Aquí estoy, todavía: correspondencia Ivonne Bordelois-Alejandra Pizarnik*. Las Furias Editora.

Cruz, G. R. & Fornero, A. (2020). Historia de las ideas en diálogos feministas: entrevista a Francesca Gargallo Celentani. *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas, 1*(1), 120-128. < https://doi.org/10.5281/zenodo.4289282>.

Gargallo Celentani, F. (2003). Intentando acercarme a una razón narrativa. *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión, 8*(19), 135-147. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/intentando-acercarme-a-una-razon-narrativa/>.

Gargallo Celentani, F. (2006). La idea de sí en la literatura de mujeres en América Latina. *La Manzana de la Discordia, 1*(2), 91-98. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v1i2.1426>.

Gargallo Celentani, F. (2007). Escribo luego he sentido. En C. Rivera Garza (coord.). *La novela según los novelistas* (pp. 93-105). Fondo de Cultura Económica. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/ensayos-letras/escribo-luego-he-sentido/>.

Gargallo Celentani, F. (2011, 25 de octubre). *Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico* [Conferencia magistral]. Coloquio Memoria, violencia y acción emancipatoria. XVI Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México. Toluca, México: Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/los-feminismos-indigenas-acciones-autonomas-desafio-epistemico/>.

Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección. <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>.

González Ruiz, S. I. (2020). *Cuerpo, violencia y transgresión: constelaciones de mujeres que escribieron poesía durante las dictaduras en Chile y Argentina* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. TESIUNAM. <https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2020/noviembre/0805261/Index.html>.

González Ruiz, S. I. (2024). Cuerpo, violencia y transgresión: poesía escrita por mujeres durante las dictaduras. En H. Cerutti Guldberg y S. Escutia Díaz (coords.). *Cartografías de la violencia corporal* (pp. 77-106). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <https://doi.org/10.22201/cialc.97860730915O3e.2024>.

Pizarnik, A. (2017). *Nueva correspondencia (1955-1972)* (I. Bordelois & C. Piña, eds.). Lumen.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 41–54 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.900

DOSSIER TEMÁTICO

Sobre el concepto de narrativa: una aproximación epistemológica desde el pensamiento de Francesca Gargallo

On the concept of narrative: An epistemological approach based on the thought of Francesca Gargallo

Sarai Soto
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-8998-1499
saraisotogarcia@gmail.com

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 14/09/2026

RESUMEN

Este trabajo se propone reflexionar en torno a las potencias epistemológicas del concepto de narrativa a partir de los aportes de la filósofa, historiadora de las ideas y escritora Francesca Gargallo. La narrativa estuvo siempre en el centro de su quehacer literario, académico y activista. Mi propuesta es que la manera particular en que ella entendía la narrativa desborda su significado meramente literario-antropológico y dota al concepto de cualidades capaces de interpelar el orden epistemológico de la modernidad occidental.

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Dicho orden dominante ha construido históricamente un conjunto de jerarquías patriarcales, coloniales y capitalistas que, al organizar las formas concretas de dominación material, desarrollan las características del sujeto hegemónico de Occidente: masculino, blanco, propietario. Estas cualidades organizan también las jerarquías epistémicas, determinando qué prácticas y procesos construyen conocimiento y cuáles no.
En contraposición a lo anterior, Gargallo propone a la narrativa como un elemento dialógico-relacional capaz de producir conocimiento anclado en el cuerpo, en las sensaciones, afectos y territorio, lo que por un lado interpela las jerarquías de la modernidad occidental mientras que, por otro lado, nos deja ante el reto de abrirnos a caminos epistémicos diversos.

Palabras clave: Narrativa, epistemología, modernidad occidental, Abya Yala, feminismo.

ABSTRACT

This paper aims to reflect on the epistemological potential of the concept of narrative based on the contributions of the philosopher, historian of ideas, and writer Francesca Gargallo. Narrative was always at the center of her literary, academic, and activist work. My argument is that the particular way in which she understood narrative transcends its merely literary-anthropological meaning and endows the concept with qualities capable of interpellate the epistemological order of Western modernity.
This dominant order has historically constructed a set of patriarchal, colonial, and capitalist hierarchies which, by organizing concrete forms of material domination, shape the characteristics of the hegemonic Western subject: male, white, and property-owning. These qualities also organize epistemic hierarchies, determining which practices and processes construct knowledge and which do not.
In contrast to this, Gargallo proposes narrative as a dialogical-relational element capable of producing knowledge anchored in the body, in sensations, affections, and territory, which, on the one hand, interpellates the hierarchies of Western modernity while, on the other hand, presents us with the challenge of opening ourselves up to diverse epistemic paths.

Keywords: Narrative, epistemology, western modernity, Abya Yala, feminism.

Paso de la poesía a la investigación social sin interrupción, así como una aguja entra y sale de la tela.
Francesca Gargallo

El mejor pensamiento se hace de forma narrativa.
Donna Haraway

Introducción

Francesca Gargallo nació en Sicilia en 1956. Llegó a México en 1979, año desde el cual nunca dejó de vivir en Abya Yala hasta su muerte, en marzo del 2022. Estudió Filosofía en Roma y posteriormente una maestría y doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Escribió la mayoría de sus textos en español. Aprendió la importancia de las narrativas en diálogo con mujeres de diversos pueblos de Abya Yala a través de la escucha y de las prácticas colectivas de tejido: «me di cuenta que tejer es un hecho importantísimo para narrar nuestra historia, nuestras imágenes y símbolos.» (Gargallo en Cruz et al., 2020).

Sus textos son frecuentemente pasadizos entre disciplinas y formatos diversos que ponen en el centro la reflexión de aspectos fundamentales de la crítica social, valiéndose de sus propias habilidades de tejedora de narrativas.

El pasado marzo se cumplieron cuatro años desde que la filósofa feminista, historiadora de las ideas, escritora y activista, dejó este plano. Su herencia intelectual es tan vasta que dialogarla implicará una tarea de tiempo largo todavía por venir. Sus textos dejaron una enorme cantidad de hilos para seguir tejiendo, tanto en la filosofía, como en la literatura, en la historia de las ideas y en procesos organizativos múltiples que hacen frente a los embates del capitalismo patriarcal, colonial y antropocéntrico.

En el presente artículo quiero traer a cuenta uno de esos hilos que, a mi parecer, atraviesa tanto sus producciones teóricas como literarias. Se trata del concepto de narrativa. Francesca era una filósofa que pensaba a través de narrativas, pero también una historiadora que aprendió de la escucha de narrativas de mujeres de pueblos diversos en Abya Yala.[1] Lo que propongo es que, para ella, este concepto tiene un matiz epistemológico

1 Su libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* fue resultado de un viaje terrestre desde México hasta Chile, que realizó con el objetivo de conocer, escuchar y documentar el pensamiento de intelectuales feministas de pueblos diversos en el continente, cuyo pensamiento suele quedar fuera del canon epistemológico de la modernidad occidental, así como de los debates entre feminismos hegemónicos. En dicho texto, el diálogo y las narraciones son la metodología de investigación que permite organizar un conjunto diverso de saberes.

que desborda la separación entre literatura, pensamiento teórico y acción política, y que tiene la capacidad de interpelar algunos elementos de la epistemología de la *modernidad occidental*.[2]

Para desarrollar esta idea, comenzaré abordando la narrativa a través de tres textos en los que la filósofa siciliana-mexicana problematizó específicamente dicho concepto. Posteriormente, ahondaré en algunas reflexiones más generales de la escritora, en las que piensa la narrativa de forma entretejida con un conjunto de problemáticas explícitamente políticas, feministas y epistemológicas.

Primeras nociones sobre el concepto de narrativa

En 2003, Francesca publicó un artículo que lleva por nombre «Intentando acercarme a una razón narrativa». En él desarrolló un conjunto de reflexiones que revisitó posteriormente en dos escritos más: *Escribo luego he sentido* y *Escritura de mujeres, escritura de las diferencias* publicados en 2007 y 2019, respectivamente.

Si bien en ellos el tema de la narrativa la convocó abiertamente, estos no fueron los únicos lugares en los que la escritora siciliana-mexicana reflexionó sobre dicho concepto. Sin embargo, quiero partir de estos artículos porque me parece que en ellos es posible observar un conjunto de preocupaciones en torno a la narrativa, que interpelaban a Francesca no sólo en tanto escritora de ficciones, sino también como filósofa, historiadora de las ideas y feminista, que encuentro profundamente relevantes para seguir pensando en el presente contra la universalización y homogeneización epistemológica de la modernidad occidental. Y, además, porque me parece que lo que plantea en estos textos es un punto de partida fértil para conectar con otros pasajes de su obra en los que

2 El concepto de *occident*e puede resultar espinoso. Sin embargo, he decidido utilizarlo en el presente texto porque esta es una forma de nombrar muy utilizada –y problematizada– por Gargallo a lo largo de sus diversas producciones teóricas.

Para ella, cuando hablamos de Occidente hay que tener en cuenta que no se trata de una localización, sino de un concepto, intrínseco a la historia colonial de la modernidad capitalista, que comenzó a desarrollarse a partir de la invasión castellana y portuguesa en Abya Yala. En ese sentido, el concepto de *Occidente* y lo *occidental* llevan implícitos una voluntad de sometimiento que se ha expandido en el mundo en los últimos 500 años, estableciendo un conjunto de jerarquías coloniales, patriarcales y capitalistas sobre territorios, cuerpos y sociedades muy diversas.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que cuando es leído desde los pueblos indígenas, dicho concepto «implica también la resistencia a lo europeo, al colonialismo interno propio del reconocimiento de una superioridad de lo europeo en lo estético, tecnológico, cultural, filosófico, político, académico, moral, que pueda aterrizar en cualquier 'racialización' de la misma» (Gargallo, 2011). Desde esta perspectiva, *Occidente* no sólo estaría nombrando al orden colonial, sino también las resistencias que se le oponen y han opuesto a lo largo de la historia.

presenta potencias de la narrativa cuando se la comprende de forma ampliada, cuestión que revisaré más adelante en el presente artículo.

Para Francesca, hay una relación obvia entre narración y conocimiento. Esta relación tiene que ver, en principio,[3] con la raíz etimológica del verbo narrar, proveniente del sustantivo latino *gnarus*, que significa «el que conoce, el hábil, experto y familiarizado con una temática», así como del sánscrito *gná*, cuyo significado es, también, conocer (Gargallo, 2003, p. 135). Desde este punto de partida, narrar puede ser entendido como «dar a conocer algo que se conoce o se cree conocer» (Gargallo, 2007).

Al presentar el significado etimológico, Francesca señala el hecho de que, para narrar, hay que conocer aquello sobre lo cual se va a narrar: la persona que narra «es en sí conocedora y comunicante» (Gargallo, 2007). En ese sentido, el acto narrativo tiene una dimensión epistemológica que le resulta constitutiva, pero cuyas características, sin embargo, tienen la capacidad de desbordar los supuestos epistemológicos de la modernidad occidental.

De acuerdo con Gargallo, la epistemología hegemónica de Occidente se sustenta en la postulación de un sujeto pretendidamente neutral y universal que, en realidad, encubre un conjunto de jerarquías patriarcales, coloniales y capitalistas que legitima a unos sujetos concretos como productores de conocimiento, mientras que excluye a otros. Por otro lado, dicho canon construye una separación entre la mente y el cuerpo que es convertida en una jerarquía epistemológica: es la razón y no el cuerpo la que habilita procesos de construcción de conocimiento (Gargallo, 2014 y 2011).

Sin embargo, para ella el conocimiento no sólo es producto de una mente que piensa, sino también del cuerpo que siente y que «conoce con los cinco sentidos» (Gargallo, 2007). El cuerpo habilita la posibilidad de conocer porque sólo se conoce lo que se ha sentido y, a su vez, sólo lo que se conoce puede ser narrado.

Esta forma de concebir el conocimiento en vínculo intrínseco con el cuerpo y sus sensaciones fue nutrida en el pensamiento de Francesca a partir de sus propias experiencias narrativas de diálogo con intelectuales feministas de diversos pueblos indígenas de Abya Yala. En particular, el diálogo con el feminismo comunitario territorial de las mujeres maya-xinca le permitió fortalecer la comprensión del vínculo entre cuerpo y conocimiento, abriéndose a una concepción no individualizada del cuerpo en la que el vínculo entre éste y el territorio que habita no es sólo locativo, sino co-constitutivo (Gargallo, 2015).

3 Aunque ella parte de esta acepción etimológica, también es enfática en reconocer que la etimología no determina el uso y significado de las palabras a lo largo del tiempo, en tanto que las palabras y sus significados no son normativos ni estáticos, sino fluidos, y se transforman con los usos y contextos sociales (Gargallo, 2003).

De esta manera, la noción de lo narrativo permite tender un conjunto de puentes entre conocimiento, sensibilidad, cuerpo, territorio y comunidad, que se contraponen a los principios epistemológicos de la modernidad occidental: se narra lo que se conoce y se conoce lo que se ha sentido (Gargallo, 2007).

Hay una dimensión de la narrativa, entonces, que está intrínsecamente vinculada con la persona que narra, en tanto cuerpo concreto, aunque no individual, cuyas afecciones da a conocer. Esto permite identificar, además, que los cuerpos habitan un espacio y geografía determinados, y se sostienen a partir de tramas relacionales específicas. El reconocimiento de ese punto de partida situado y social desde el cual se produce y comunica el conocimiento forma parte del conocimiento mismo. En un sentido análogo, la filósofa mexicana María del Rayo (2005) afirma que el posicionamiento del lugar *desde donde* se piensa y comunica lo pensado, forma parte de la idea misma. Por lo que las narrativas, sean escritas, orales o en el formato que adquieran, se sitúan en un lugar y contexto específicos desde el cual se producen, pero que, a su vez, modifican a lo narrado en tanto que le son constitutivos.

La idea de *liberación* planteada por la teoría feminista, por ejemplo, produce narrativas distintas dependiendo desde dónde se articule. En el norte global los feminismos hegemónicos pugnan por un sentido de liberación de las mujeres que está profundamente vinculado con el acceso a privilegios de clase, así como a ámbitos y actividades socialmente masculinizadas; mientras que desde los feminismos del sur, diversas pensadoras señalan que en sus contextos y localizaciones, el sentido de liberación está anclado a una historia de dominación militar de sus pueblos por parte de los colonizadores occidentales, así como a los múltiples procesos de resistencia que éstos han sostenido a lo largo de los siglos (Gargallo, 2015).

El conocimiento producido por vía narrativa se encuentra anclado en los cuerpos concretos que lo producen, así como en los territorios, las estructuras y el entramado de relaciones sociales en los que éstos existen.

Ahora bien, lo anterior no implica que todo conocimiento se produzca de forma narrativa. De hecho, Gargallo reconoce la existencia de diversos medios de producción de conocimiento, pero también señala que el orden hegemónico de la modernidad occidental instrumentaliza «la supuesta a-cientificidad de la narración» (Gargallo, 2003, p. 139), negando potencia epistemológica a la narrativa:

> La filosofía analítica, al buscar un instrumento epistemológico capaz de reducir a reglas interpretativas toda situación, niega valor cognoscitivo a la divergencia de opiniones, necesariamente presentes en la diversidad de los conocimientos narrativos posibles; y cuando mucho admite un uso apropiado del relato para la explicación de los procesos históricos; jamás reconoce, sin embargo, un *status* de ciencia a la histo-

> ria. De hecho, parece pretender esta posición, lo que no es narrativo es necesario y lo necesario es verdad absoluta. (Gargallo, 2003, p. 138).

De acuerdo con la filósofa, la ciencia occidental está construida sobre una «razón demostrativa» que no acepta ser narrada (Gargallo, 2003, p. 140). Para la modernidad occidental, la ciencia es el único modelo de consecución de la verdad. Es un modelo que niega valor epistemológico al conjunto de conocimientos que no se obtienen a partir de su método.

En oposición a lo anterior, Francesca propone una *razón narrativa*. A diferencia de la *razón demostrativa* del método científico, la razón narrativa es *relacional* y *dialogal* (Gargallo, 2003, p. 143), es decir, está basada en un conjunto de intercambios e interacciones que requieren un interés en otras personas. Por ello es que, para hacer posible la creación de una narrativa, es necesario que haya una *voluntad de comunicación* que es en sí misma una *voluntad ético-cognoscitiva* (Gargallo, 2003, p. 139).

Esta voluntad supone, por un lado, un esfuerzo cognoscitivo para el ordenamiento de lo que se va a narrar mientras que, por otro lado, supone al receptor de lo que se narra como un interlocutor posible, lo que expresaría un interés en el otro que va más allá de la narración misma, apuntando hacia un deseo de conexión.[4] «La razón narrativa sería por lo tanto una razón dialogal, un intento de superación de la humana soledad que implica una voluntad ético-cognoscitiva» (Gargallo, 2003, p. 139) de conexión entre personas, que estaría renunciando a la concepción individual del conocimiento en favor de una *constelación de saberes* (Gargallo en Cruz et al., 2020).

Francesca encuentra que este proceder dialógico y constelar, en Abya Yala hunde sus raíces en dos prácticas colectivas de lucha y resistencia frente a la modernidad occidental: las asambleas comunitarias y los feminismos (Gargallo, en Cruz et al., 2020). En las asambleas, el diálogo es un elemento fundamental en tanto que es la manera a través de la cual las personas de una comunidad se escuchan entre sí, se tratan de comprender y construyen acuerdos. La teoría política feminista, por su parte, se caracteriza por buscar constantemente la conexión de la acción concreta de sus militantes con las ideas derivadas de sus experiencias, poniendo de manifiesto «un hecho fundamental: cómo las ideas se generan de un diálogo y cómo las feministas construyen los espacios para volver posible ese diálogo» (Gargallo, 2003, p. 141).

Narrar y conocer por vía narrativa no son actos individuales. En tanto dialogal-relacional, la producción de narrativas organiza *constelaciones de saberes* que se contraponen al individualismo epistémico de la modernidad occidental. Por lo que toda narración está abierta a la interpelación del diálogo en el encuentro con quien escucha,

4 Aunque, como veremos más adelante, este deseo no está exento de ser atravesado e incluso constituido por las jerarquías patriarcales, coloniales y capitalistas de la modernidad occidental.

ya sea una persona, colectividad o un orden cultural. Está abierta a transformaciones. No es estática, unívoca y nunca está plenamente acabada. Las narrativas ofrecen perspectivas diversas y heterogéneas que transmiten conocimientos, suman hechos a una trama, sintetizan y especulan relaciones posibles, en resistencia al universo epistémico único, cerrado y homogéneo del orden dominante. En ese sentido, narrar constituye un acto profundamente político y urgente.

El desarrollo histórico de las jerarquías narrativas y epistémicas de la modernidad occidental

De acuerdo con Francesca, no hay una, sino diversas epistemologías, gestadas en procesos históricos diferentes, aunque el proyecto hegemónico de Occidente pretenda lo contrario. La modernidad occidental, en tanto proyecto civilizatorio, tiende constantemente a la universalización de sus prácticas, relaciones, jerarquías, orden simbólico y cognoscitivo, sometiendo a pueblos diversos a través de múltiples procesos coloniales. Una parte fundamental de ese sometimiento consiste en diezmar (cuando no erradicar) y controlar sus concepciones de mundo, su capacidad de narrarse a sí mismos como pueblos, sus historias, cultura, derechos y prácticas sociales, ocultando los mecanismos a través de los cuales lo consigue (Gargallo, 2015). Sin embargo, pese a sus esfuerzos sistemáticos, nunca lo logra por completo.

En su libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, la historiadora de las ideas, en diálogo con feministas e intelectuales de diversos pueblos del continente, postula que la modernidad de la blanquitud, es decir, el proyecto occidental hegemónico de la modernidad, no es el único proyecto moderno existente. Los procesos de lucha y resistencia que han sostenido Naciones[5] diversas en este continente para sobrevivir a los embates coloniales, dan cuenta de múltiples modernidades que coexisten en este territorio. Sus prácticas intelectuales, políticas, religiosas, etc., pese a haber sido brutalmente diezmadas en la Conquista y en los procesos de colonización que se extienden hasta nuestros días, no desaparecieron, sino que se recompusieron en tejidos complejos y diversos. Pese a la dominación generalizada del proyecto occidental, en este y otros territorios existen «momentos, espacios y geografías que no son reductibles a una sola experiencia histó-

5 Al respecto, la lingüista ayuujk Yásnaya Aguilar, afirma que los llamados «pueblos indígenas» son en realidad Naciones sin Estado. Es decir, Naciones que no han logrado ser plenamente subsumidas por las entidades políticas legítimas de la modernidad occidental, los Estado-nación, que se impusieron en Abya Yala sobre pueblos distintos y formas de gobernanza diversas. De acuerdo con esta perspectiva, la Nación Ayuukjä'äy, por ejemplo, quedó subsumida en lo que colonialmente se nombra como Estado mexicano (Aguilar, 2020).

rica ni a un único universo epistémico. En otras palabras, la modernidad es un conjunto de modernidades» (Gargallo, 2015, p. 61).

Sin embargo, dicho proyecto hegemónico está sustentado en la negación de esta multiplicidad. De modo que la coexistencia de diversas modernidades es asimétrica y tiende, más bien, a la construcción de relaciones sociales jerarquizadas que producen la creación de «pueblos dominantes, dominados y en resistencia» (Gargallo, 2015, p. 63). Estas asimetrías, cuyas características y desarrollo histórico expondré en este apartado, producen la legitimación social e histórica de las narrativas de algunos pueblos y sujetos, sobre la negación, inferiorización e incluso el borramiento de las de otros.

Los esfuerzos de invisibilización de culturas y sujetos subalternizados son parte de la construcción de un orden social que justifica y hace posible su explotación material concreta. Para ello desarrolla, entre otras cosas, un corpus narrativo que da sentido y perpetúa la dominación de la modernidad hegemónica (Marcos, 2010).

La modernidad occidental es un proyecto colonial y patriarcal que organiza las relaciones sociales para la explotación de los sujetos inferiorizados, en favor del enriquecimiento de aquellos hegemónicos. Para hacerlo, ha construido históricamente al sujeto legítimo de Occidente: el individuo blanco, propietario, masculino.[6] Esta forma de organización de las relaciones sociales instaura una jerarquía entre las personas, lugares, culturas, características corporales, conocimientos, sistemas jurídicos, religiosos, etc., así como entre lo humano y lo no humano.

De acuerdo con Gargallo, la constitución histórica del sujeto hegemónico de Occidente está anclada en la construcción de las relaciones sociales de la modernidad temprana en la Europa de los siglos XIV y XV. Ese período de crisis del feudalismo, revueltas del campesinado y disciplinamiento de los sectores populares, tanto urbanos como rurales, estuvo marcado no sólo por el desarrollo de las nacientes clases sociales, sino también por la construcción social de una «misoginia activa, facilitada por leyes que dejaron de perseguir la violación y criminalizaron el conocimiento que las mujeres habían acumulado sobre su capacidad reproductiva»[7] (Gargallo, 2015, p. 39).

Esta perspectiva coincide con la desarrollada en sus estudios históricos por Silvia Federici (2018), quien afirma que los tres procesos fundamentales para el desarrollo y

6 La ecofeminista Amaia Pérez Orozco (2019) articuló esas cualidades del sujeto hegemónico de la modernidad en las siglas BBVAH: blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual.

7 Para profundizar al respecto, se puede consultar el minucioso trabajo de investigación de Silvia Federici. En su texto *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2018), documenta tanto las sublevaciones y revueltas frente a las medidas que el clero y la aristocracia estaban impulsando en favor de un disciplinamiento del cuerpo para el trabajo, como las formas concretas a través de las cuales se construyeron socialmente múltiples estrategias para el control del cuerpo de las mujeres, en favor de nuevas formas de explotación sexualmente diferenciadas.

expansión de las relaciones sociales capitalistas fueron: 1) el cercamiento de tierras del campesinado europeo en la modernidad temprana que les orilló a migrar a la ciudad, transformando también las dinámicas urbanas y reconfigurando su relación con el trabajo; 2) la caza de brujas y otros procesos de disciplinamiento público de los cuerpos de las mujeres, y 3) la expansión colonial del hombre europeo a otros continentes, que permitió los primeros grandes flujos de capital hacia el mal llamado *viejo continente*.

De acuerdo con Gargallo (2015, p. 60), la modernidad hegemónica es

> [...] una proyección de los idearios producidos por las clases pudientes europeas sobre el resto del mundo (esto es, la producción intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica y artística que sostiene y justifica la explotación económica de los pueblos del resto del mundo)

Y, además, también la explotación de aquello que se considera *naturaleza* en contraposición a la humanidad.

Sin embargo, la expansión colonial de estas relaciones de dominación también ha generado resistencias y luchas diversas en Abya Yala y otros territorios. En este continente, por ejemplo, existen un conjunto de narrativas de sujetos desagregados y múltiples que subsisten, pese a la expansión colonial del relato del sujeto único. Narrativas que dan cuenta de mundos cuya existencia confronta al ordenamiento capitalista y cuya multiplicidad se opone al totalitarismo homogéneo de Occidente. Más aún, Francesca afirma que, en este continente, la superación de las jerarquías globalizantes de la modernidad hegemónica sólo podrá darse «al reconocer y narrar la multiplicidad de ideas y de historias que lo constituyen, valorando las contradicciones, disensiones y transformaciones de las prácticas americanas» (Gargallo, 2015, p. 64).

Hacia el reconocimiento de narraciones y epistemologías múltiples

Tal como he expuesto, la expansión global de la modernidad occidental y sus formas jerarquizadas de explotación tiene uno de sus pilares en la construcción de un sujeto legítimo masculino, blanco y propietario, a partir del cual se echa a andar un relato único, homogéneo y universalizante que, de forma permanente, busca invisibilizar y aniquilar la multiplicidad realmente existente.

A las poblaciones así subalternizadas se les ha negado el derecho de narrar su propia historia, a través tanto del control de las condiciones materiales, como de la imposición de un universo simbólico y epistemológico homogéneo que les invisibiliza y somete. Es

por ello que, particularmente desde el sur global,[8] hay un esfuerzo de lucha fundamental que consiste en construir narrativas que nos nombren y que estén articuladas en términos propios.

Sin embargo, la subalternización de culturas, cuerpos y territorios, es un proceso también jerarquizado, cuyas asimetrías tendremos que nombrar siempre que construyamos esfuerzos narrativos antisistémicos. Es decir, la imbricación del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo genera asimetrías que atraviesan de forma diferenciada a los distintos cuerpos, territorios y culturas (Aguilar, s. f.). Una mujer blanca del norte global, por ejemplo, no está atravesada por las mismas relaciones de dominación que una mujer nahua, aymara o hñahñu, *sólo por el hecho de ser mujer*. De la misma forma, pese a compartir una realidad cultural, un hombre y una mujer[9] nahua tampoco se enfrentan a las mismas formas de opresión al interior de sus propias comunidades.

Desde el punto de vista de diversas reflexiones epistemológicas feministas podemos afirmar que «el mundo se conoce y reconoce a partir de las visiones que se tienen de él» (Gargallo, 2015, p. 97). Y estas visiones están profundamente ancladas en las experiencias concretas de cada cuerpo, cultura o colectividad. Por ello resulta fundamental el reconocimiento de múltiples universos epistemológicos que amplíen las concepciones y narrativas de la realidad solamente entendida en los términos y jerarquías occidentales.

Si, como afirma Francesca, «todo cuestionamiento de las jerarquías es una epistemología, [porque] implica cambiar el lugar del pensamiento que vale y no-vale» (Gargallo, en Cruz et al., 2020), entonces se abre ante nosotras un reto epistemológico fundamental en el presente. Desde todos los frentes habrá que insistir en ello para no terminar reproduciendo formas del pensamiento colonial también desde el sur.[10]

Francesca misma comparte que, después de la publicación de la primera edición en 2004 de su libro *Ideas feministas latinoamericanas* (2014, p. 9), se vio interpelada por compañeras de diversos pueblos indígenas del continente, cuyas experiencias feministas estaban «completamente desligadas de las prácticas y teorías políticas y educativas blancas y blanquizadas» de muchos de los debates feministas que ella había documentado. Dicho señalamiento la llevó a reconocer un conjunto de privilegios raciales que fueron determinantes en su propia producción intelectual. A partir de este trastocamiento de

8 Es importante tener en cuenta lo que han señalado diversos afrofeminismos estadounidenses: también en el norte global existen sures y viceversa.

9 El uso que hago de las categorías hombre-mujer en el texto no pretende ser, de ninguna manera, binarizante. Utilizo esta nomenclatura con fines meramente expositivos, pero me adhiero a la postura que afirma que el desarrollo de las relaciones patriarcales impone un orden que masculiniza ciertas cualidades, cuerpos y actividades, al mismo tiempo que feminiza otros (Federici, 2018; Fortunati, 2019; Gargallo, 2014).

10 Particularmente, cuando organizamos reflexiones desde la academia, que es un lugar profundamente anclado en las jerarquías coloniales, patriarcales y de clase, pero en el cual también existen resistencias importantes.

sus propias certezas epistémicas surgió en ella el deseo de caminar el continente escuchando las ideas y proposiciones de intelectuales feministas de distintos pueblos. De esa experiencia surgiría la escritura de *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*.

Su intención a lo largo de ese periodo de escucha y diálogo no fue la de «dar voz» a quienes son silenciadas por el orden hegemónico, sino reconocerlas como interlocutoras plenamente válidas que, de hecho, ya tienen un corpus narrativo-epistemológico que siguen construyendo a través de diálogos y esfuerzos múltiples, pero cuyas perspectivas siguen siendo, las más de las veces, silenciadas y agredidas.

En el libro *Feminismos desde Abya Yala*, Francesca hace de la narrativa y del diálogo elementos centrales que permiten articular y presentar propuestas epistemológicas muy diversas, ancladas en la historia de dominación de los pueblos indígenas. En sus textos teóricos, tanto como en los literarios, el desarrollo de conocimientos por la vía narrativo-dialógica constituye una invitación constante a interpelar las formas a través de las cuales se construye el *tabú epistémico* de Occidente, que legitima a los sujetos hegemónicos del conocimiento, así como sus culturas, intereses, preocupaciones y narrativas (Gargallo, 2015, p. 109).

Conclusiones

La forma en que la filósofa, historiadora de las ideas, feminista y activista, Francesca Gargallo, piensa la narrativa, permite articular una concepción ampliada de este concepto en la que resalta su potencia como herramienta epistemológica que tiene la capacidad de contraponerse al orden dominante de la modernidad occidental.

Desde su perspectiva, la narrativa tiene una relación intrínseca con el conocimiento en tanto que se narra lo que se conoce (Gargallo, 2007). Sin embargo, ella propone una concepción del conocimiento no individual, sino colectiva y profundamente vinculada con el cuerpo, sus afectos y el territorio que habitan los sujetos epistémicos. De esta forma, la relación que ella encuentra entre narración y conocimiento habilita un conjunto de puentes entre epistemología, sensibilidad, cuerpo, territorio, diálogo y relacionalidad, que se contraponen a los principios epistemológicos de la modernidad occidental.

El desarrollo histórico de este orden del mundo generó la construcción de un sujeto hegemónico en apariencia neutral, que en realidad encubre sus propias particularidades: masculino, blanco, propietario. La superiorización de estas cualidades ha sustentado históricamente el desarrollo de un conjunto de jerarquías patriarcales, coloniales y capitalistas que sistemáticamente invisibilizan e intentan someter o aniquilar a los

pueblos, culturas y conocimientos subalternizados, lo que además legitima a unos sujetos epistémicos, al tiempo que niegan a otros. De este modo, la jerarquía epistémica de Occidente se revela anclada en las relaciones materiales de dominación de la modernidad occidental.

Por otro lado, Gargallo documentó un conjunto de resistencias feministas gestadas en pueblos diversos de Abya Yala, que dan cuenta de sujetos y narrativas múltiples, diversas, desagregadas y heterogéneas, que interpelan el *tabú epistémico* de Occidente, construyendo formas dialógico-relacionales de producir conocimiento por vía narrativa (Gargallo, 2015).

A partir de sus reflexiones, el concepto de narrativa adquiere una importancia central para pensar las resistencias epistemológicas desde el sur.

Referencia

Aguilar, Y. (2020). *Un nosotrxs sin Estado.* OnA.

Aguilar, Y. (s.f.). *Mujeres indígenas y lucha antipatriarcal. Tres acercamientos*. Noticonquista. Instituto de Investigaciones históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2021-11/aguilar-mujeres-indigenas-y-patriarcado-final.pdf>.

Cruz, G. & Fornero, A. (2020). Historia de las ideas en diálogos feministas. Entrevista a Francesca Gargallo Celentani. *Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, 120-128. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4289282>.

Del Rayo, M. (2005). *Utopología desde Nuestra América.* Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/ffaadb8c-cd09-4de2-97fa-b7d53824f498/content>.

Federici, S. (2018). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Fortunati, L. (2019). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital.* Traficantes de Sueños.

Gargallo, F. (2003). Intentando acercarme a una razón narrativa. *Intersticios. Filosofía, arte, religión* (19), 135-145.

Gargallo, F. (2007). *Escribo luego he sentido*. México. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/ensayos-letras/escribo-luego-he-sentido/>.

Gargallo, F. (2011). *El desafío epistémico que implica asumir en la academia el feminismo de las mujeres de los pueblos originarios*. Francesca Gargallo – WordPress.com. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/el-desafio-epis-

temico-que-implica-asumir-en-la-academia-el-feminismo-de-las-mujeres-de-los-pueblos-originarios/>.
Gargallo, F. (25 de octubre de 2011). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. [Conferencia Magistral]. *Coloquio «Memoria, violencia y acción emancipatoria»* en el marco del *xvi Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México*. Toluca, México. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/los-feminismos-indigenas-acciones-autonomas-desafio-epistemico/>.
Gargallo, F. (2012). Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño. En N. Blázquez, F. Flores, & M. Ríos. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 155-175). México: Universidad Nacional Autónoma de México- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
Gargallo, F. (2014). *Ideas feministas latino-americanas* (3a ed.). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
Gargallo, F. (2019). *Escritura de mujeres, escritura de las diferencias*. Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. <https://repositorio.unal.edu.co/items/5cf8ad1a-97c0-4347-af7b-68722be44029>.
Marcos, S. (2010). Feminismos ayer y hoy. En P. González Casanova. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo.* <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2018/05/FEMINISMOS-AYER-Y-HOY.pdf>.
Pérez, A. (2019). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 55–69 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.929

DOSSIER TEMÁTICO

Blanquitud y patriarcalismo en la filosofía dialogal de Francesca Gargallo Celentani

Whiteness and patriarchalism in Francesca Gargallo Celentani's dialogical philosophy

Gustavo R. Cruz
CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy, Argentina
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-9771-213X
gcruz@cisor.unju.edu.ar

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 24/09/2026

RESUMEN

El artículo tiene por objetivo desplegar el aporte filosófico feminista de Francesca Gargallo Celentani. Se asume su método dialogal para ejercer el filosofar desde Abya Yala/Nuestra América, centrándose en dos críticas que elaboró a lo largo de su obra: al patriarcalismo y al racismo. En el primer apartado se parte de un abordaje sensible a partir de algunas experiencias personales con la filósofa y escritora. En el segundo apartado se aborda la crítica de Gargallo a la blanquitud y el patriarcalismo, que sustentan los «privilegios» del orden social racista y sexista. En el tercer apartado, derivado del problema del colonialismo, se abre un diálogo con su crítica al Estado-nación y otras críticas «indias», como la indianista. La idea de «naciones sin estado» permite el cruce de críticas. Se concluye mostrando algunos elementos para destejer el patriarcalismo y destejer desencuentros entre indianismo y feminismo, recuperando el aporte de la intelectual indianista Hilda Reinaga.

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Palabras clave: Racismo, patriarcalismo, naciones sin estado, indianismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to explore the feminist philosophical contributions of Francesca Gargallo Celentani. It adopts her dialogical method for engaging in philosophy from the perspective of Abya Yala/Our America, focusing on two critiques she developed throughout her work: critiques of patriarchy and racism. The first section begins with an account of some personal experiences with the philosopher and writer. The second section addresses Gargallo's critique of whiteness and patriarchy, which underpin the «privileges» of the racist and sexist social order. In the third section, stemming from the issue of colonialism, a dialogue is opened with her critique of the nation-state and other «Indigenous» critiques, such as the Indigenist perspective. The idea of «stateless nations» allows for the intersection of these critiques. The essay concludes by presenting some strategies for dismantling patriarchy and resolving the disagreements between «Indianism» and feminism, drawing on the contributions of the «Indianist» intellectual Hilda Reinaga.

Keywords: Racism, patriarchy, stateless nations, indianism.

> *Sólo la superación del sistema racista podrá liberarme, tal y como liberará a las mujeres de los pueblos de Abya Yala. Sólo la superación del patriarcado liberará a los hombres de su masculinidad. Ahora bien, ningún proceso de transformación profunda lo inicia y sostiene hasta sus últimas consecuencias quien goza de algún privilegio, así que sé que no soy sino una aprendiz del antirracismo (Gargallo, 2013).*

Francesca fue la primera feminista con todas las letras que conocí por un «mandato» de nuestro maestro común, el querido Horacio Cerutti Guldberg. Aclaro que fue la primera feminista para mí, pues aquí –en el sur, entre Córdoba y Jujuy– no había intercambiado con mujeres de su talla. Fue en 2006 cuando llegué a México y Horacio me «mandó» a participar del Seminario de Filosofía Nuestroamericana, que coordinaban las filósofas Francesca Gargallo y María del Rayo Ramírez Fierro, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Allí presenté nuestras reflexiones cooperativas sobre estética y política desde el liberacionismo de Nuestra América (Asselborn, Cruz y Pacheco, 2009). Y conocí a la entrañable comunidad filosófica que me acogió generosamente. Confieso que a María del Rayo podía acercarme con más confianza, pues es una latinoamericana y morena, como yo. Compartimos hasta hoy la pasión por la filosofía de Nuestra América/Abya Yala. En cambio, ¿qué decir ante Francesca?, ¿una europea mexicanizada? En ese Seminario conocí, entre otras amigas (como Sandra Escutia) y

amigos (como David Arredondo), a un compañero-dualidad de Francesca, un feminista kolla-mex y peronista, un «puto peronista» como le gusta provocarnos. Nuestro querido Coquena (Rosario Galo Moya), el primer «feminista» que conocí. Si Coquena (un kolla jujeño en México, como lo era yo) la quería tan intensamente –me dije–, Francesca debía ser confiable.

Por esos años fui reconstruyendo mi identidad sociopolítica a partir de la politización del plural movimiento indio en Bolivia (eran los años del ascenso de Evo Morales en el gobierno[1]), que me permitió espejar lo más difícil de ver críticamente: la indianidad y el colonialismo en la Argentina. Luego llegué al indianismo y empecé a sospechar mucho más de los «no-indixs» (antropólogxs, arqueólogxs, sociólogxs y politólogxs, filósofxs, etcétera) que estudian a lxs indixs, piensan por los indixs, traducen a lxs indixs, pero no dialogan con lxs indixs.

No soy etnocéntrico, afirmo contundentemente que «nada de lo humano me es ajeno», por lo cual es bastante inútil acusar a las teorías de «extrañas», «extranjeras», «extranjerizantes». No comparto esos nacionalismos epistémicos, pero tampoco los universalismos imperiales. Soy crítico radical de una constante colonial: que se intente explicar a los pueblos y naciones indias sin considerar ni menos dialogar con las ideas, teorías e ideologías producidas por lxs propixs indixs; posición que se basa en un absurdo supuesto racista: que los indios no piensan, no sienten, son mudos, son silencio (y lo dicen a veces con tono «místico»): son como las piedras.

Esto sucedió incluso en una tradición crítica occidental a la que admiro por su hondura crítica del capitalismo: el marxismo. Lo que condujo, en la región andina, al desencuentro entre dos razones revolucionarias: el indianismo y el marxismo.[2] Ahora bien, ¿eso también podría suceder con el feminismo, que es otra «razón revolucionaria»? Confieso que pensé muchas veces que el feminismo se trataba sólo de una apuesta emancipadora de las mujeres blancas, urbanas y occidentalizadas, desencontrada con los pueblos indios, con las mujeres indias. Lo cual me servía para justificar mi ignorancia y, de paso, mi patriarcalismo. Eso pensaba. Pero Francesca me enseñó y enseña cuestiones impensables desde mi racionalidad falocéntrica. Abordaré esta cuestión, pero antes deseo «testimoniar» experiencias con Francesca que dejaron huella.

1 Dediqué mi tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos (UNAM) publicada como *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica a una política-estética racializada* (2009).

2 Como lo planteó Álvaro García Linera (2009).

Una feminista en las casetas de las carreteras capitalistas

A fines del 2008 tuve una experiencia descentradora de los privilegios académicos. Francesca tuvo un gesto solidario conmigo, pues precisaba trabajo para sostenerme, luego de culminar la beca de maestría y mientras esperaba los resultados para la beca de doctorado en la UNAM. Por su parte, ella precisaba «ordenar» su *curriculum vitae*, pues estaba postulando para su ingreso al Sistema Nacional de Investigadoras-es (SNI) del por entonces CONACYT. Y me «contrató» para trabajar en ello. En mis momentos de escasez en Ciudad de México, se las ingenió para incorporarme, junto a la querida amiga Cecilia Ortega (que cedió parte de sus ingresos para también colaborar conmigo), en una tarea extrañísima: ordenar su *curriculum vitae*. Digo extrañísima puesto que era un currículum con un orden preciso: el suyo. Claro, no era el mismo orden de CONACYT, donde debíamos enviar el CV. Ese era nuestro trabajo. Junto a Cecilia –quien realmente sabía cómo ordenar un archivo amplio y disperso– nos pusimos a revisar línea a línea el CV de Francesca. Entre las múltiples sorpresas que encontramos, no olvido dos. Entre la cronología de sus logros académicos, Francesca introducía otros, que para el orden académico significan poco, digamos que el puntaje es cero. El CV era un poetizado ordenamiento de datos biográficos y académicos, que a cada paso rompía la seriedad a-poética académica con relatos biográficos de sus amores y disgustos. El primer dato, narrado poéticamente, era el del nacimiento de Helena en 1994 (Helenita, para nosotros). Su amor era tal que ese CV se partía en dos: el tiempo antes de Helena y después de Helena. Nos preguntábamos, entre risas, ternura y desconcierto: ¿les importará a los evaluadores del SNI esa narración? Pues a Fran le importaba mucho. De todos modos, es un hecho trascendental, más allá y más acá de las académicas.

Otro dato que Francesca incorporó a su CV fue un viaje de investigación que realizó al sur de México, no recuerdo la fecha. Además de informar acerca de sus hallazgos, añadió una notable advertencia: el viaje tuvo dificultades, pues el «costo a pagar en las putas casetas» consumía su presupuesto. Reímos a más no poder. Se supone que hay que decir la verdad, pero no de ese modo. ¿O sí? Francesca lidiaba rebeldemente con el sistema académico y científico, hasta en detalles menores. Con los años, su autonomismo vital la llevó a dar un paso al costado de una segura y brillante carrera académica. Ella prefirió la libertad del sentir, del pensar y del quehacer.

Así fue que tiempo después me encontré con Francesca en La Paz (Bolivia), junto a su amada Helena, mientras ella dialogaba con feministas aymaras. Fueron días tristes también. Con el pasar de los años, en 2013 pudimos recibirla en Córdoba y luego en Jujuy (Argentina). Ella quería conocer la tierra de Coque. Y pudimos caminar por estos senderos, mientras dialogábamos sobre estéticas y políticas. Ella, generosa, recogió algunas de las ideas que con mis amigos de la Cooperativa Pensamiento del Sur fuimos

elaborando durante años (Gargallo, 2020). Y con igual generosidad aceptó codirigir el proyecto de investigación de Agustina Fornero, con quien pudimos hacerle una larga entrevista antes de su partida (Cruz y Fornero, 2020).

Deseo contar otro testimonio de la influencia de Francesca. En 2018 retorné a mi natal Jujuy –junto a mi compañera y nuestros hijos– y empecé a trabajar en la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Los textos filosóficos de Francesca empezaron a ser leídos por estudiantes de las carreras de trabajo social (en Tilcara), de filosofía y algunos de antropología.[3] Todos los años hay estudiantes mujeres que eligen los textos de Francesca para comentar, exponer y criticar. El impacto de su aporte se puede ver entre las estudiantes feministas. En 2022, en las jornadas anuales de estudiantes de Filosofía, eligieron a Francesca y a José Pablo Feinmann como lxs pensadorxs a quienes homenajear. Entre otras estudiantes, fue la joven feminista jujeña Abigail Morenigo Juri la que impulsó dicho homenaje. Estas jornadas son organizadas solo por estudiantes. Es decir, no tuve nada que ver en esas decisiones. Sí tuve el gusto de que me pidieran realizar una ponencia sobre Francesca y, también, Feinmann, fallecido en diciembre de 2021 en Buenos Aires (Cruz, 2025). Yo leía desde muy joven al filósofo del peronismo, no porque fuera un intelectual orgánico del peronismo, sino porque su tema filosófico era el peronismo. Concluyo diciendo:

> Francesca dialoga en el siglo XXI con plurales mujeres indígenas, focalizando la crítica a los Estados nacionales latinoamericanos por su colonialismo-racismo-patriarcalismo. Su autonomismo se aleja de cualquier reivindicación Estatal-nacional. Mientras que José Pablo Feinmann sólo dialoga con hombres y ve lo indígena en el pasado o, quizá, lejos de su Buenos Aires, focalizando la crítica en el colonialismo imperialista del capitalismo de los países centrales y el colonialismo interno, pero entiende que los Estados-nacionales populares son la posibilidad de liberación de ese colonialismo (Cruz, 2025, p. 42).

Constato que se puede habitar una misma región, pero caminar por calles y senderos diferentes. Con quiénes dialogamos, en qué mercado popular o en qué café citadino, conforman las tramas del pensamiento y sentimiento emancipador. El sentimiento, la sensibilidad, los deseos son lo más hondo de las dominaciones y liberaciones. Francesca lo supo, dialogando en las calles y senderos de Abya Yala y con sus modos de crear y pensar las estéticas políticas con su radicalidad crítica.

3 Se abordan en la asignatura Problemática Filosófica Contemporánea y Trabajo Social (FHYCS-UNJu, Tilcara) y en el Seminario de Pensamiento Argentino y Latinoamericano (FHYCS-UNJu). Los textos de Francesca trabajados son: «Feminismo filosófico» (2009). En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (ed.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y «Latino» (1300-2000),* México: Siglo XXI, pp. 418-433. *Ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM, 2006. *Feminismos desde Abya Yala.* Buenos Aires: América Libre y Chichi Mora, 2013.

La crítica a los privilegios de la blanquitud y el patriarcalismo

Francesca hizo algo fundamental para los pueblos indios: un libro de y sobre los pensamientos de mujeres indias/indígenas/originarias del Abya Yala. Ella no es una «feminista blanca» más explicándonos, traduciéndonos, interpretando qué son (y sobre todo qué deben ser) las mujeres indias. Voy a destacar algo que me impresionó profundamente por la honestidad brutal, sin tapujos, expresada por Francesca en *Feminismos desde Abya Yala* (2013 [2012]). En el capítulo final reflexiona agudamente sobre las posibles prácticas y estéticas para liberarse del colonialismo patriarcal, dice:

> Juntas debatimos [con Gladys Tzul Tzul] largamente cómo el racismo es naturalizado por las culturas de origen colonialista y cómo tiene relación con la inferiorización de las mujeres, otro proceso histórico de discriminación masiva, naturalizada por el sexismo, convirtiendo con ello a las mujeres en seres destinados al servicio del grupo de los hombres, dentro de todas las clases y en el cruce de clases. (Gargallo, 2013, p. 335).

Reflexiona sobre sí misma, mostrando cómo ella, siendo crítica del racismo, no se percataba de que su blanquitud le otorgaba privilegios dada la estructura racista de nuestras sociedades moderno-coloniales. Nos dice Francesca que solo dialogando con mujeres indígenas pudo sentir el cuestionamiento de que «[e]l racismo había racializado mis privilegios al punto de volvérmelos invisibles, totalmente "lógicos", coherentes con la estructura racista de la sociedad moderna hegemónica» (Gargallo, 2013, p. 335). Todo privilegio borra un derecho, afirma contundentemente. Pero lo complejo no radica solo en ese hecho, sino en algo subjetivo: quien goza el privilegio «se siente inmune de responsabilidad por sus privilegios, porque no se derivan de una acción consciente o una decisión personal» (Gargallo, 2013, p. 336). Quienes «gozan» del privilegio de la blanquitud se sienten inmunes de la responsabilidad ante el racismo. Pero así también muestra Francesca, que quienes «gozamos» –en el sistema heteronormado que nos ha constituido – de los privilegios de la masculinidad, nos sentimos inmunes de ser sus responsables. Francesca advierte que conoce algunos hombres que son «capaces de morir para defender el derecho de las mujeres a definirse por sí mismas que, sin embargo, siguen gozando de los privilegios que la sociedad asigna a su inherente masculinidad» (Gargallo, 2013, p. 336). Esta lucidez para mostrar los cruces entre racismo y patriarcalismo en las subjetividades me conmovió. Francesca comprendió «que mientras no sintiera que el racismo afectaba también mi vida, no podría asumir un compromiso vital con la acción de destejerlo» (Gargallo, 2013, p. 336).

Antirracista y antipatriarcal es su propuesta para destejer las dominaciones. Esa lucidez devino del diálogo que sostuvo con amigas no-blancas. Y más, agradece a «quien

me ha llamado racista y me ha hecho ver que, sin quererlo, lo era». (Gargallo, 2013, p. 336). Su posición política-vital fue el antirracismo y el antipatriarcalismo, y para desnaturalizar ambos, se abrió a la crítica de sus propios privilegios. Tal honestidad crítica es rara en el amplio campo del «pensamiento crítico». Y obliga a leerla con una honestidad quizá semejante: como varón indio-occidentalizado crítico del racismo, estoy implicado en los privilegios del patriarcalismo producto de entronques preoccidentales y occidentales en estos territorios (como enseñan las feministas comunitarias). Y asumo también la tarea de destejer los privilegios que dan las estructuras de la dominación. Destejer la blanquitud y destejer el machismo; también destejer el clasismo; es lo que me hermana con Francesca, es lo que aprendí de ella.

La filósofa evidencia dos lugares de privilegio: la blanquitud producto del racismo occidental, que hoy se restituye con los supremacismos blancos también en Sudamérica. Y la masculinidad y su basamento, el patriarcalismo. No está enunciado, pero se puede añadir, sin romper la lógica argumentativa, que el aburguesamiento y sus cimientos, el clasismo, también se entrelazan en estos lugares dadores de privilegio, al que más es al blanco-varón-burgués, pero no solo. Un indio varón aburguesado participa de ciertos lugares de privilegio dados por el patriarcalismo y el capitalismo, menos que el de la blanquitud,[4] a pesar del supuesto colonial de que «el dinero blanquea» (¿también masculiniza?).

De la autorreflexión de Francesca extraigo las siguientes conclusiones: 1) así como se naturaliza el sexismo debido a la hegemonía del patriarcalismo, se naturaliza el racismo por la hegemonía de un patrón racial dominante: la blanquitud. 2) Uno puede ser crítico a algún tipo de dominación, pero participar de los privilegios que da otro tipo de dominación. 3) «Todo privilegio borra un derecho». El privilegio que no viene dado de una decisión autónoma inmuniza ante la responsabilidad que se tiene de participar del privilegio: la mujer blanca se cree inmune de racismo por el solo hecho de rechazarlo. Así como algunos varones nos creemos inmunes del patriarcalismo por el solo hecho de criticarlo discursivamente. El privilegio resultante de un tipo de dominación impide (generalmente) la criticidad sobre esa dominación. 4) El sistema patriarcal-racista-capitalista otorga privilegios a algunos en detrimento de otros. 5) Una sensibilidad-racionalidad crítica debe destruir el «constructo ideológico represivo» del patriarcalismo y del racismo. Las feministas, en ese sentido, tienen un plus en la crítica al patriarcalismo, que les viene de padecer el sistema patriarcal (a diferencia de quienes gozamos de sus privilegios opresivos). Pero a sí mismos, los sujetos-no blancos o no blanquizados, como

4 El fenómeno del aburguesamiento indio es señalado como un problema central para quienes sostenemos que el indianismo es una crítica irrenunciable. Ver Pablo Mamani, «Nuevos reacomodamientos en el poder. Cambios para arriba y nada para abajo». En *Willka. Falsa descolonización*, El Alto, año 6, núm. 6, 2013.

lxs indixs y lxs negrxs, poseen un plus para la crítica del racismo. Es el caso del indianismo, que dialogó con los intelectuales del «poder negro» en los años setenta, entre otros (Cruz, 2015).

Por último, Francesca tiene la generosidad de aludir, en *Las bordadoras de arte. Aproximaciones estéticas feministas* (2020) a la estética para la liberación que nos cruzó en estos derroteros. Carlos Asselborn, Óscar Pacheco y quien escribe, construimos una fraternidad filosófica a la que es imposible esquivar la crítica antipatriarcal. Cooperativamente construimos esta idea: sin una estética de/para la liberación es imposible una política de/para la liberación en Nuestra América/Abya Yala. Nuestra intuición cooperativa es que *una conciencia crítica es impotente ante una sensibilidad colonizada* (Asselborn, Cruz y Pacheco, 2009). Cuando planteamos esto, no teníamos noción de que existían líneas de pensamiento poscoloniales y decoloniales. Otras son las razones por las que denominamos a la sensibilidad como «colonizada». Con el tiempo, entendí que esa sensibilidad es colonizada por ser también racializada y patriarcalizada o heteronormada. Yo, no mis dos amigos, derivé hacia el indianismo. Francesca me abrió al feminismo no-blanco. No el feminismo que forma parte de la sociedad blanca-moderna-occidental, sino el feminismo indígena/indio. Paradojas y no tanto. Una feminista blanca, crítica de los privilegios que le dio la racialización, me mostró los privilegios que nos da la patriarcalización a los varones indios, indianizados o *ch'ixis* (como prefiere problematizar Silvia Rivera Cusicanqui, otra mujer lúcida de nuestro tiempo). A su vez, esto fue posible por los diálogos con mujeres indias (heterosexuales y lesbianas, ancestralistas y comunitarias, campesinas y urbanas, académicas y no académicas, tejedoras y cocineras). En nuestra fraternidad no es simple el diálogo con las sororidades. Pero con los años, iniciamos un diálogo sobre las masculinidades desde nuestras experiencias también atravesadas de violencias sexuales, clasistas y raciales.

Francesca recupera el pensamiento de Gladys Tzul Tzul, quien aporta una aguda distinción entre «escuchar decir» y «hacer decir». La tomo para distinguir entre quienes, no proviniendo del mundo indio, van a él buscando «escuchar decir» o «hacer decir». La epistemología indigenista opera «haciendo decir» al indix lo que en última instancia quieren escuchar lxs no-indixs. La epistemología indigenista es asimilacionista del indio a categorías, teorías y pensamientos no forjados en el plural mundo indio. El libro de Francesca expresa lo contrario: escucha los decires de las mujeres de Abya Yala. Por ello, me atrevo a afirmar que la obra de Francesca rompe radicalmente con la aún vigente «epistemología indigenista».[5]

5 Francesca publicó un artículo mío en su blog *La calle es de quien la camina*, cuyo tema es «La potencialidad crítica del indianismo. Hipótesis sobre dos epistemologías: indigenista e indianista» (https://francescagargallo.wordpress.com/?s=indianista). Ese fue otro gesto generoso que valoro. Ese texto fue expuesto en unas jornadas académicas en la Universidad Católica de Córdoba (UCC) en 2013. Cuando lo presenté para ser publicado en el

Francesca abre los capítulos de *Feminismos desde Abya Yala* con Lorena Cabnal (Maya-xinka en Guatemala), Blanca Estela Colop Alvarado (Maya k'iche en Guatemala), Julieta Paredes (Aymara en Bolivia), Lindantonella Solano Mendoza (Wayu en Colombia) y Liliana Ancalao (Mapuche en Argentina). Pero son muchas más con quienes dialoga, a quienes lee y cita. Sin embargo, luego de *Feminismos desde Abya Yala,* Francesca no volvió a publicar sobre el tema. Como era de esperar, el libro fue leído y criticado también por las intelectuales indígenas (Gigena, 2022).[6] Cuando le consulté al respecto, me dijo que su texto había suscitado elogios y críticas duras. Y que, por respeto a las críticas recibidas, ella optó por continuar produciendo sobre otras temáticas, como las estéticas feministas (Gargallo, 2016 y 2020).

El problema del estado-nación racista y patriarcal

En los diálogos con las pensadoras indígenas (feministas explícitas o implícitas, como distingue Francesca) percibí la profunda comprensión que Francesca tenía del colonialismo moderno en Abya Yala. Esto se constata en el cambio de los nombres que utilizó para referirse al extenso, rico, complejo y apasionante territorio que somos. Pasó de utilizar «Latinoamérica» a «Nuestra América», bajo la señera utopía de José Martí, continuada por nuestro maestro común Horacio Cerutti. Así fue que la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América nos nucleó a inicios del siglo 21. Con «Nuestra América» poníamos en cuestión la noción de «latinidad» de América. Pero a inicios de la segunda década de este siglo, Francesca pone entre paréntesis dicho concepto y asume el de Abya Yala. Este fue un giro a tono con el plural pensamiento indio-indígena que fue acordando, no sin tensiones, que Abya Yala era un nombre liberado de colonialismo para comprendernos continentalmente. Interrogada sobre la razón de esos cambios, Francesca nos dijo:

> Nuestra América me dio por un período la posibilidad de pensar lo nuestro como algo agregativo. Yo me reconozco en lo que nos es común y lo común es lo nuestro. Pero después, la tercera gran crisis me viene no con lo «nuestro» como «latino»,

libro de las jornadas, recibió un duro dictamen que indicaba que no estaba en condiciones de ser publicado. Lo notable del dictamen fue la «rabia» que se percibía en su autor (deduzco que fue un varón). Reconozco que con poca información sobre los estudios sobre los «indios» en Argentina, me lancé a distinguir entre una epistemología indianista y una epistemología indigenista. Critiqué esta última, aludiendo a los diversos estudios sobre los indios que abundan en la academia. El dictaminador me envió una nutrida lista de estudios que yo debía conocer, leer y estudiar para rectificar mis críticas al indigenismo epistemológico, lo cual agradezco. Mas no me rectifiqué. Interpreté que quizá se sintió aludido en mi crítica, por eso su impugnación al texto. Francesca lo leyó y no dudó en publicarlo, porque ella no es una pensadora indigenista.

6 Andrea Gigena (2022, pp. 135-137) aborda esta cuestión, en particular la crítica de Julieta Paredes a Francesca Gargallo.

> sino con la palabra «América». Y es cuando me doy cuenta de que existen una cantidad impresionante de nombres para definir este territorio maduro, como dicen los kunas, este territorio bello y maduro, que eso significa Abya Yala, y que no es un término colonial. ¡Wooow! ¿Y por qué no Anáhuac? ¿Por qué no Abya Yala? ¿Por qué no Pachamama? Yo sé que Pachamama tiene otras connotaciones que no son sólo el nombre territorial, pero hubiera sido más lógico (Gargallo en Cruz y Fornero, 2020, p. 126).

Francesca es una feminista autonomista, para ella el Estado-nación es un problema, no es la solución del patriarcalismo y del racismo. Esta crítica al Estado-nación la encuentra en los planteos de muchas feministas indígenas autonomistas, por ejemplo, en Yásnaya Aguilar Gil (2023). Francesca reconoce que la intelectual mixe resumió con claridad lo que ella investigaba, al punto que «de haber leído antes a Yásnaya Aguilar Gil, probablemente no habría escrito este libro» (Gargallo, 2013, p. 16), en alusión a *Feminismos desde Abya Yala*. Impactante afirmación y sobradas razones. Leyendo *Un nosotrxs sin estado* (2023) de Aguilar Gil quedé perplejo por la belleza de su escritura política pensada desde las naciones sin Estado, los llamados 'pueblos indígenas' del mundo. Obra donde Aguilar Gil (2023, p. 22) dialoga también con Gargallo sobre los usos distintos de los conceptos indio e indígena según cada nación sin Estado o –como prefiere decir la intelectual mixe– según cada «nosotrxs sin estado».

El anarquismo no es el único crítico del Estado-nación. El indianismo, desde los años sesenta del siglo XX, también planteó una crítica radical al Estado-nación latinoamericano focalizada en su racismo constitutivo.[7] Por otras sendas, los feminismos del Abya Yala lo hicieron, añadiendo lo no visto por el indianismo: el patriarcalismo. Me intrigaba entender por qué Francesca asumía esa crítica (semejante a la del indianismo) sobre el colonialismo que ejercen los Estados-nacionales latinoamericanos sobre los pueblos y naciones indias.

Con Agustina Fornero le preguntamos: «Francesca, tú eres italiana. ¿En qué sentido eso te dio un modo particular de entender el mundo y América Latina?». Dos cuestiones me interesan decir, antes de mostrar su respuesta. En la versión que publicamos de dicha entrevista en la revista *Wirapuru* (núm. 1, 2020), la pregunta se enuncia diciendo «Francesa, tú eres siciliana...». Pero la pregunta original decía «italiana», no «siciliana». Cambiamos la redacción de la primera versión porque, cuando hicimos la pregunta, Francesca reaccionó provocadoramente diciendo: «no soy italiana, soy siciliana». El impacto que nos causó su respuesta hizo que en la versión final cambiáramos la pre-

7 Un abordaje de la actual crítica indianista al Estado nación argentino y al Estado plurinacional boliviano la realizo en G. R. Cruz, «La crítica al Estado-nación cuando se levantan las Wiphalas». *Boletín Onteaiken* núm. 41, 2026, 29-43. <https://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2026/05/41_04.pdf>.

gunta. Aquí va la segunda cuestión: subyace en la pregunta mi duda (no responsabilizo a Agustina Fornero de ella) respecto a si una italiana podía entender realmente Abya Yala. En Argentina –dada la alta migración italiana– conocemos acerca de la conflictividad entre el sur pobre y el norte rico italiano. Ser italiano, italiana, no revestiría mayor conflictividad, pero la respuesta de Francesca fue más allá de esto, generando una gran sorpresa en mí:

> Ser siciliana quiere decir ser una persona que tiene el pasaporte del país que la invadió. Así de fácil. Yo tengo el pasaporte italiano, e Italia es un país que se construye en 1860 a partir de la invasión militar de los piamonteses sobre todo el resto del país, donde había ocho Estado-naciones u ocho Estados por Nación. En particular, en Sicilia: como éramos ricos fuimos empobrecidos. Para empobrecernos se tuvo que imponer la idea de que éramos feos, atrasados, incapaces de desarrollo. Lo decía sobre todo un ser que yo detesto con toda mi alma y que como historiadora me niego a justificar a Nino Bixio. Es una historia muy, muy parecida a la historia indígena. Yo no lo sabía antes de llegar a América, por supuesto. Pero el hecho de ser siciliana me hizo siempre ser muy cercana a las historias que me contaban las personas que me iba encontrando en los pueblos... Después me encontré, hace unos nueve o diez años, con una de las mejores y más entrañables lingüistas de América, una mujer del pueblo Mixe, mixe o ayuuk, que se llama Yásnaya Aguilar Gil. Ella me enseñó que las lenguas indígenas juegan en todo el mundo un mismo papel: el de resistirse a la lengua del Estado-Nación (Gargallo, 2013, p. 16).

Desconozco la complejidad de la historia italiana e intraeuropea. El hecho de que Europa sea, para nosotros, el centro colonizador desde 1492 hasta mediados del siglo xx, por lo menos, nos puede conducir al equívoco de creer que el colonialismo interno está presente solo en Abya Yala. Pero, para Francesca, el colonialismo sobre los pueblos y naciones indígenas es semejante al colonialismo que vivió su «nación siciliana». El colonialismo también es intraeuropeo. Con lo cual puedo entender mejor por qué una siciliana feminista entiende el entramado colonial en Abya Yala. El impacto que generó en mí la reflexión de Francesca Gargallo, recién citada, es semejante al generado por el pensamiento de Yasanáya Aguilar Gil, quien dice:

> [...] la gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que, además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. La falsa equivalencia Estado-nación subyace la lógica y el funcionamiento del mundo actual y genera categorías en principio insostenibles, [...] o como «cultura mexicana», cuando los mexicanos –es decir, los pertenecientes al Estado mexicano– hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y pertenecen a más de 68 naciones con diferencias culturales muy marcadas. México es

> un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones (Aguilar Gil, 2023, p. 17)

Francesca Gargallo piensa desde la 'nación siciliana', Yasnáya Aguilar desde la 'nación mixe', yo desde la 'nación kolla-omaguaca'. Italia, México, Argentina, son Estados que encapsularon a naciones sin Estado. Allí una confluencia entre indianismo y los feminismos autonomistas del Abya Yala. Desde los años setenta, indianistas como Fausto Reinaga (1970) plantearon la conflictividad entre «naciones indias» y las Estado naciones latinoamericanos. Actualmente, el neo-indianismo renueva la cuestión desde la 'nación aymara' (Velásquez, 2025, entre otros) ante el Estado Plurinacional de Bolivia o la 'nación kolla' (Duran, 2018; González, 2024) ante el Estado argentino.

Lo común: naciones sin Estado coexistiendo conflictivamente con las Estados-nacionales modernos. Ahí un nudo problemático de los colonialismos que nos desafía a estética-políticas para la liberación. Estas experiencias históricas comunes de dominación posibilitaron las condiciones de un diálogo descolonizador, aun con todos los condicionantes de la blanquitud y del patriarcalismo que nos constituyen en diversos niveles. Quizá eso es lo que sentía cuando dialogaba con Francesca Gargallo: que compartíamos un entramado común, aunque lejos estoy de su audacia por renunciar a «los privilegios» académicos que ella criticó vitalmente. Esa es la Francesca que extraño hoy. Es mi modo de dialogar con ella y con quienes dialogaron con ella sobre lo brutal de los privilegios que debemos destejer-destruir-demoler.

A modo de conclusión

Al inicio del artículo planteé un interrogante sobre el encuentro o desencuentro entre feminismos e indianismo. Aquí ensayé algunos puntos de encuentro. Dialogando y compartiendo luchas con mujeres y disidencias kollas y omaguacas. Muchas de ellas son indianistas y a la vez críticas radicales del machismo y patriarcalismo también indio-indígena. El indianismo tiene un sesgo falocéntrico inocultable, en el lenguaje de Francesca diría que se imponen los «privilegios» de la masculinidad india-indígena. Por ello debemos destejer nuestros colonialismos y patriarcalismos.

Un ejemplo de ello es el aporte, poco a poco valorado, de Hilda Reinaga Gordillo (1943-2023), la custodia de la obra del intelectual quechuaymara Fausto Reinaga (1906-1994). También escritora (H. Reinaga, 2021), ella prefirió publicar la obra de Fausto. Y se atrevió a reemplazar la imagen de tapa de la primera edición de *La revolución india* (1970) constituida por una fotografía imponente de un indio varón con pututu y fusil en alto y una foto de una milicia indígena campesina, que remite a la revolución boliviana de 1952. La segunda edición es de 2001, allí la imagen del indio varón continúa, pero se

reemplaza la foto de la milicia indígena campesina por otra donde unas mujeres indias caminan junto a tanquetas militares y en la contratapa aparecen las masas indias y un grupo de mallku aymaras movilizados. Junto a los jóvenes indianistas de MINKA, Hilda Reinaga realiza la cuarta edición (2010) de la obra, donde el cambio de la imagen de tapa es total: aparece una imagen principal de una mujer india tejedora. Los varones indios ya no están. ¿Por qué? Interrogamos a doña Hilda sobre dicho cambio y su respuesta fue:

> [...] a comienzos del presente siglo [XXI], en mi país, Bolivia, las organizaciones indias especialmente resurgieron de manera natural y fueron protagonistas en la expulsión del presidente de la república, Gonzalo Sánchez de Lozada, que era un gringo, pero la particularidad de este hecho es que fueron las mujeres, cargadas de sus wawas y armadas con palos, la vanguardia de la rebelión, enfrentándose a la metralla del ejército. Desde la invasión europea a las tierras del Abya Yala, siempre hubo mujeres combativas, guerreras, pero jamás la historia las ha visibilizado en su justa dimensión, y a esto se debe que buscáramos el retrato de la india que hila en su rueca como representación de la «Revolución india», pues es la imagen que simboliza a esas mujeres indias y es una distinción y un homenaje en realidad a todas las mujeres, porque la mujer es la Pachamama misma, dadora y creadora de vida. Por supuesto, el machismo de algunos indianistas hizo que blasfemaran, no les gustó. (H. Reinaga, 2017, p. 80)

Hilda Reinaga abrió camino a la revisión crítica del patriarcalismo en una de las usinas del indianismo. Francesca Gargallo –creo que sin conocer a Hilda– utilizó la metáfora y concepto de «destejer el colonialismo y el racismo». No es casual el símbolo epistémico-político de la tejedora india. Cuestión que pensadoras indianistas como Valeria Duran (2022) reflexionan a partir de destejer el patriarcalismo, también desde las cocinas indias.

Por eso, para finalizar, convoco a una intelectual feminista con quien continúo dialogando. Andrea Gigena nos relata que la partida de Francesca acaeció mientras ella concluía su libro *La politización feminista e indígena en Abya Yala* (2022). Y le dedica estas palabras: «A ella [Francesca], una feminista imprescindible, quiero agradecerle por los aprendizajes, la ternura y la inspiración. Por haber abierto ese canal de (re)conocimiento con Urania [Ungo] y por el consejo de seguir conversando para comprender» (Gigena, 2022, p. 10). Por supuesto, no es la única referencia a Francesca en su obra, pues Gigena dialoga y retoma varias ideas suyas. También yo le agradezco los aprendizajes, la ternura y la inspiración. Querida Fran, cuando nos dejaste solo pude escribir un párrafo breve, lleno de nombres de mujeres que conocí por vos. Pero el silencio me habitó. No pude, quizá hasta ahora, mencionar mi alegría de conocerte y mi tristeza cuando te fuiste. Aunque también te quedaste en Abya Yala.

Referencias

Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2023 [2018]). *Un nostrxs sin estado*. Valencia-Chiapas: ONA.

Asselborn C., Cruz, G. R. y Pacheco, O. (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur.* Córdoba: EDUCC.

Cruz, G., Pacheco, O. y Assleborn, C. (2005). Liberación y estética. *Pensares y Quehaceres, 1*, mayo-octubre, 169-174.

Cruz, G. R. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada.* Córdoba: EDUCC.

Cruz, G. R. (2015). Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga. *Iconos*, *51*, 29-46.

Cruz, G. R. y A. Fornero (2020). Historia de las ideas en diálogos feministas. Entrevista a Francesca Gargallo Celentani. *Wirapuru, 1*(1). <https://revistas.ungs.edu.ar/index.php/wirapuru/article/view/1442/1720>.

Cruz, G. R. (2025). Filosofar desde Abya Yala o América Latina: caminos de Francesca Gargallo y José Pablo Feinmann. En G. Elías y C. Galarza (comps.). *El problema del Otro. Tensiones y conflictos en nuestros territorios* (pp. 27-46). S. Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Duran, Valeria (2018). El legado indianista-katarista para una filosofía política india. Hacia el nacionalismo kolla. [Tesis de Licenciatura en Filosofía, inédita]. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Duran, Valeria (2022). La revolución india comienza en la cocina. *Intersticios de la política y la Cultura 11*(21), 162-183. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/37768>.

García Linera, Álvaro (2005). Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias. En La potencia *plebeya. Antología* (pp. 477-500). Bogotá: CLACSO Coediciones, Siglo del Hombre Editores.

Gargallo Celentani, Francesca (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.

Gargallo Celentani, Francesca (2009). Feminismo filosófico. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y «Latino» (1300-2000)* (pp. 418-433). México: Siglo XXI.

Gargallo Celentani, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala.* (Primera edición, 2012). Buenos Aires: América Libre y Chichi Mora.

Gargallo Celentani, Francesca (2016). Estética feminista, cuerpos, ideas y representaciones aquí y ahora. Revista nuestrAmérica, *4*(7), Enero-Junio, 15-27.

Gargallo Celentani, Francesca (2020). *Las bordadoras del arte: aproximaciones estéticas feministas*. México: Editores y Viceversa.

Gigena, Andrea I. (2022). *La politización feminista e indígena en Abya Yala*. Bielefeld: University Press, <https://libreria.clacso.org/biblioteca_calas/publicacion.php?p=2766&b=2>.

González, Wayra (2024). *El malón es lucha siempre*. S. S de Jujuy: Resistir Creando.

Reinaga Gordillo, Hilda (2017). La india que hila la revolución. Entrevista de Gustavo R. Cruz. *Pensares y Quehaceres. Revista de política de la filosofía, 5*, 79-81, julio-diciembre.

Reinaga Gordillo, Hilda (2021). *Mi llegada a la casa del amauta*. La Paz: La Mirada Salvaje.
Reinaga, Fausto (1970). *La revolución india*. Bolivia: Partido Indio de Bolivia.
Velásquez Mamani, Pablo (2025). *Antología del neoindianismo*. El Alto-Bolivia: Nina Katari.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 71–95 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.903

DOSSIER TEMÁTICO

Filosofía y feminismo en Francesca Gargallo. Autonomía, diferencia, comunidad

Philosophy and feminism in Francesca Gargallo. Autonomy, difference, community

Estela Fernández Nadal
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-2210-6696
esfernadal@gmail.com

Recibido: 13/06/2026
Aceptado: 08/09/2026

RESUMEN

Francesca Gargallo Celentani (1956-2022) fue una multifacética intelectual siciliana (filósofa, historiadora, ensayista, novelista y poeta), radicada en México en los primeros años de la década de los ochenta. De su amplísima producción, este artículo se enfoca en su pensamiento feminista, que se caracteriza por estar centrado en tres categorías fundamentales: diferencia, autonomía y comunidad.

A partir de su elección de la Ciudad de México como su nuevo lugar de residencia, Francesca comienza un periplo intelectual y biográfico en el que sus ideas feministas entran en diálogo con una nueva realidad social y política, que ella designa sucesivamente como «América Latina» (o «Latinoamérica»), «nuestra América» y «*Abya Yala*».

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Ese desplazamiento en el significante que designa su objeto de estudio irá acompañado de transformaciones en la perspectiva metodológica adoptada. El artículo enfoca esas modificaciones y, a partir de ellas, esboza una periodización de su pensamiento feminista. Se basa fundamentalmente en tres de sus libros: *Ideas feministas latinoamericanas* (2004), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2009) y *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2012).

Palabras clave: Francesca Gargallo-feminismos de Abya Yala- América Latina-diferencia-autonomía-comunidad

ABSTRACT

Francesca Gargallo Celentani (1956-2022) was a multifaceted Sicilian intellectual (philosopher, historian, essayist, novelist, and poet) who settled in Mexico in the early 1980s. From her vast body of work, this article focuses on her feminist thought, which is characterized by its focus on three fundamental categories: difference, autonomy, and community.

By choosing Mexico City as her new place of residence, Francesca embarked on an intellectual and biographical journey in which her feminist ideas entered into dialogue with a new social and political reality, which she successively designated as «Latin America» (or «Latinoamérica»), «our America», and «Abya Yala».

This shift in the signifier designating her object of study is accompanied by transformations in the methodological perspective adopted. The article focuses on these modifications and, based on them, outlines a periodization of her feminist thought. It draws primarily on three of her books: Latin American Feminist Ideas (2004), Anthology of Our American Feminist Thought (2009), and Feminisms from Abya Yala: Ideas and Proposals from Women of 607 Peoples in Our America (2012).

Keywords: Francesca Gargallo—feminisms of Abya Yala—Latin América—difference—autonomy—community.

Introducción

Nacida en Italia en 1956 y fallecida en marzo de 2022 a la edad de 65 años, la pensadora, activista feminista –y entrañable amiga mía–, Francesca Gargallo Celentani se radicó siendo muy joven en México y se interesó inmediatamente por conocer una realidad social y política muy diferente a la que había sido la suya hasta entonces.

En los años ochenta se involucró en la problemática política centroamericana; luego, paulatinamente, fue conociendo otros países y regiones de nuestro continente, trabajando como periodista en diferentes ciudades y entablando amistades por todas partes, hasta llegar a convertirse en una especialista en la cultura, el pensamiento político y, por supuesto, los feminismos latinoamericanos.

A partir de su elección de la Ciudad de México como su nuevo lugar de residencia, Francesca comienza un periplo intelectual y biográfico en el que sus ideas feministas entran en diálogo con una nueva realidad social y política, que ella designa sucesivamente como «América Latina» (o «Latinoamérica»), «nuestra América» y «*Abya Yala*».

Ese desplazamiento en el significante que designa su objeto de estudio, entendido como un espacio social, cultural y geográfico específico, irá acompañado de transformaciones en la perspectiva metodológica adoptada a medida que profundiza en el pensamiento y las acciones de las mujeres de esta parte del mundo. Me propongo enfocar esas modificaciones y esbozar a partir de ahí una periodización de su producción teórica. Para ello, tendré en cuenta fundamentalmente tres de sus libros que, a mi juicio, son los más importantes de su producción feminista: *Ideas feministas latinoamericanas* (2004), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2009) y *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2012). Sostengo que tanto el primero como el tercero de estos libros corresponden a dos etapas bien demarcadas de su pensamiento, mientras que el segundo funciona como un canal de tránsito entre ambos momentos.[1]

1. Feminismo autónomo y latinoamericanista

Cuando llegó a México, en 1980, Francesca traía una sólida formación filosófica e historiográfica, adquirida en la *Università La Sapienza* de Roma durante la década anterior. También contaba con una temprana, pero intensa participación en el feminismo italiano de la «segunda ola», identificado con la línea de «la diferencia».

Como es sabido, este nombre surgió en su momento por oposición al feminismo de la «primera ola», que había estado centrado en la exigencia de igualdad entre los sexos y que sería criticado por una nueva cohorte de mujeres que no aspiraban a esa clase de igualdad. En este punto se vuelve necesario introducir alguna aclaración respecto a la idea de «diferencia» presente en esa denominación. Pues, particularmente en el Cono Sur, se sobreentiende que el feminismo de la diferencia se caracterizaba en términos generales por acentuar y poner en valor los rasgos y condiciones femeninas frente al mundo de los varones. Esta posición suele incluir una idealización de las condiciones intelectuales y afectivas de las mujeres –como la capacidad de cuidado y atención de otros, cierta tendencia (supuestamente innata) a la protección de la vida, un énfasis en la afectividad y la gratuidad en las relaciones interpersonales– que en muchos casos lleva

1 Debo aclarar que este esbozo de periodización se centra en sus estudios sobre los feminismos producidos en y desde Latinoamérica en tanto formas de pensamiento y práctica sociopolíticos, pero deja afuera los últimos temas abordados por Francesca Gargallo sobre estética y arte feministas, que, por su profundidad y complejidad, ameritan un estudio particularizado.

a una esencialización de lo femenino. Esta mirada de algunas feministas inscriptas en el feminismo de la diferencia ha sido muy cuestionada.[2]

Pues bien, en el caso de la experiencia que vivió Francesca en Italia es importante enfatizar que la noción de «diferencia» no está relacionada con la concepción esencialista antes descrita, que traza una separación entre las naturalezas estáticas de mujeres y hombres, sino que está referida fundamentalmente a favorecer el encuentro y la creatividad femeninos y a reconocer diferencias existentes entre mujeres, que señalan opresiones y privilegios de diverso tipo.

En sus propias palabras:

> Para mí lo más importante, novedoso y socialmente transformador de los feminismos de mediados del siglo xx no ha sido la reivindicación de la igualdad de las mujeres y los hombres (ya lo había hecho el feminismo blanco y burgués, de origen liberal, del siglo xix), sino el juego que habilitaron entre igualdad y diferencia.
>
> Diferencia de las mujeres entre sí (reivindicaciones feministas diferenciadas entre las que necesitan del trabajo de otras y las trabajadoras asalariadas [...]); diferencia de las mujeres y los hombres (en lo relativo al cuerpo y sus derechos y funciones [...]); diferencias entre mujeres que han gozado de privilegios en una sociedad racista (blancas, mujeres que buscan parecer blancas cultural o físicamente [...]) y mujeres que los han sufrido y aportan modelos de superación de la discriminación; diferencias entre personas que tienen pasaportes del privilegio [...] y personas cuyos pasaportes no les sirven para viajar de un país a otro gozando de respeto y seguridad; en fin, diferencias para no tener que igualarnos a un modelo. El modelo de lo que sea: el hombre como modelo de la ciudadanía, o la mujer blanca, con poder adquisitivo y educación institucional como modelo de la feminista. (F. Gargallo, 29 de noviembre de 2015)

En esa etapa temprana, cuando milita en su Italia natal, las diferencias más chocantes son, para Francesca, fundamentalmente de clase. En palabras de Gabriela Huerta Tamayo:

> [Ella] ya estaba atravesada por cuestiones de clase. [... Estas jóvenes] feministas de izquierda de los años setenta del siglo xx ya traían una historia larga de estudios de mujeres de las clases trabajadoras (Flora Tristán, Alejandra Kollontai, Mariarosa

2 Por ejemplo, Ivone Gebara, en tanto representante del ecofeminismo latinoamericano que ella llama «constructivista» –por oposición a un ecofeminismo «esencialista»–, critica la pretensión de separación radical entre cualidades naturalmente femeninas y masculinas y sostiene que, por ese camino, se termina subrayando como factores de diferencia los mismos rasgos y conductas que justifican la subordinación de las mujeres en el patriarcado (ver Gebara, 2000, p. 21).

> Dalla Costa, Silvia Federici, etcétera), y marcaban sus diferencias con las liberales. (G. Huerta Tamayo, conversación personal, 11 de junio de 2023)[3]

Gabriela agrega lo siguiente:

> Francesca siempre habló de que hay diferentes feminismos, no hay uno solo. Y esto, en ella, era una forma de considerar que hay diferentes mujeres y diferentes opresiones [...]. Y a principios de este milenio, los reclamos de indígenas y lesbianas la hicieron profundizar en diferencias que acaso había borroneado antes. (G. Huerta Tamayo, comunicación personal, 11 de junio de 2023)

Más adelante, traeré nuevamente la carta de Gabriela para señalar la imbricación de los conceptos de «diferencia» y «autonomía» en la obra de Francesca, a partir de la experiencia latinoamericana. Por lo pronto, me importa subrayar que la participación setentista en grupos de *ragazze* identificadas con un feminismo de izquierdas y libertario fue decisiva durante toda su vida, pues la llevó a incorporar la exigencia de la emancipación de las mujeres por sí mismas, a destacar el rol fundamental de la conversación «entre mujeres» para el logro de ese objetivo y el valor del cuidado y la confianza mutuos (*affidamento*).

En un texto donde recuerda esos años de compromiso con la causa de las mujeres, dice Francesca:

> Cuando en los años setenta, desde una izquierda más bien libertaria, una serie de *ragazze* se convirtieron en feministas, yo me acerqué a ellas porque no vestían extraños sostenes que dibujaban tetas puntiagudas bajo suetercitos de angora. Sobre todo, no se teñían el pelo y eran lujuriosamente morenas [...]. Fui *ragazza* con ellas, di brincos tan osados que ningún bailarín pudo recogerme jamás. (F. Gargallo, 2006, octubre 29)

En el mismo texto, nos cuenta que, en el marco de ese activismo feminista, no ocupó un lugar menor la práctica de la autoconciencia dentro de grupos de mujeres, en cuyo seno aspiraban a construir nuevas formas de relación y de reconocimiento «entre mujeres», en tanto sujetas autónomas.

> Nuestra actividad era principalmente la de darle nombre a todas las cosas que nos rodeaban, a todas las relaciones sociales, a nuestros sentires, malestares y felicidades [...]. Todas teníamos historias terribles que recordar: padres violentos, miedos en la

3 Gabriela Huerta Tamayo fue una presencia muy fuerte en la vida de Francesca durante sus últimos años de vida. Fue su colaboradora en diversas producciones teóricas, su confidente y su amiga siempre cercana, que la cuidó y acompañó en esos difíciles momentos. Actualmente es la encargada de completar y revisar el archivo ensayístico personal de Francesca. De allí que yo considere sus opiniones (sobre temas que no pude abordar directamente con ella) como una fuente muy valiosa para conocer su pensamiento.

> calle, acosos en las escuelas, denegaciones de trabajos, ofensas, obligaciones, pero a la par todas teníamos ganas de brincar. (Gargallo, 2006, octubre 22)

Esta práctica de autoconocimiento, de diálogo entre mujeres, fue incorporada por Francesca como una disposición permanente o *habitus* en su modo de relacionarse, y siempre impregnó su acercamiento a otras mujeres. Luego veremos que cumplió un rol muy importante como experiencia facilitadora del diálogo con mujeres indígenas.

En México, esa formación y ese adiestramiento italianos fueron reformulados y enriquecidos a partir del contacto con la Filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas, disciplinas que la acercaron al estudio del pasado intelectual y la realidad sociocultural de América Latina. Quien la puso en contacto con ese bagaje fue su maestro, Horacio Cerutti Guldberg, que era, a su vez, discípulo de Arturo Roig. Ambos intelectuales habían debido exiliarse de Argentina en 1975, poco antes del golpe de Estado que instauró una dictadura de ocho años.

En ese tejido de relaciones entre ambos maestros se insertó Francesca, y así, casi sin darse cuenta, su trabajo se inscribió en una tradición iniciada por Roig en Mendoza (Argentina) y continuada en México por Cerutti. Francesca supo apropiarse de los cimientos aportados por ambos, para proceder a continuación a enriquecer ese legado en función de sus propios intereses.

De parte de Arturo Roig recibió, básicamente, una metodología de interpretación de los textos, en el marco de la Historia de las ideas latinoamericanas como disciplina filosófica, que apuntaba a reconstruir el contexto social e histórico, con sus sujetos diversos, coaligados o enfrentados, muchas veces silenciados. Roig sostenía que era posible esa reconstrucción a partir de la posición esbozada por la voz del enunciador, siempre parcial y cargada de ideología (generalmente hegemónica).[4] Su desafío era desentrañar lo que Voloshinov llama «discursos referidos» en y por el discurso del «autor»; discursos acallados, pero presentes bajo la forma de la negación. Por tanto, susceptibles de reconstrucción a partir de herramientas adecuadas. Aparece, entonces, el problema de las voces silenciadas y de la búsqueda metodológica para dar cuenta de ese acto de borramiento y de sus posibles significaciones, referidas involuntaria, pero inevitablemente en el texto autoral (Roig, 1982, pp. 131-138; Roig, 1993, pp. 183-189; Roig, 2009, pp. 9-24 y 293-303; Voloshinov, 1976, pp. 21 y ss.).

4 Roig sostiene que la problemática social puede ser leída en los textos mismos a partir de la determinación de la organización axiológica particular que el discurso adopta. Habría así, en todo texto, un nivel que podemos llamar político en sentido amplio, donde el autor, a partir de determinados juicios de valor, toma posición respecto a la conflictividad de las relaciones humanas, en la comunidad concreta a la que pertenece (Roig, 1982; 1993; 2009).

En cuanto al legado de Cerutti, Francesca dice de su maestro: «[él] me dio la libertad de pensarme como alguien que hace filosofía. Hasta ese momento nunca me había atrevido a pensarme como tal. Me pensaba como historiadora» (Gargallo, en Cruz y Fornero, 2020, pp. 121).

Además de alentarla a asumir el quehacer filosófico, Cerutti la impulsó a incorporarse a su equipo de investigación y al programa de reconstrucción crítica y creativa de la utopía nuestro-americanista, programa entendido como «un pensar la realidad desde su propia historia, crítica y creativamente, para transformarla» (Cerutti Guldberg, 2000, p. 32).

De esta forma, Francesca encontró en el equipo de Cerutti el lugar apropiado para desarrollar su vocación emancipadora; una vocación que no era nueva en ella, pero que requería albergarse dentro de un ámbito de discusión y construcción colectiva. Y por este camino, su trabajo se inscribió en una tradición histórico-filosófica latinoamericanista, de la que se apropiaría creativamente en función de sus intereses personales: las mujeres y los feminismos.

Por otra parte, y como era de esperar, en México se puso en contacto con los feminismos que afloraban en la región. Hablará entonces de «feminismos latinoamericanos», con lo que adoptaba la terminología en uso tanto en el grupo de estudiosos y estudiosas que se reúnen en torno a Cerutti, como también en los *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe* a los que asistía en la década de los noventa. Es en el marco de tales *Encuentros* que se forjó el ideario y la práctica del feminismo autónomo, del cual fue una de sus impulsoras. La obra que recoge sus preocupaciones y temáticas de esos años es *Ideas feministas latinoamericanas* (Gargallo, 2004).

En esa, su primera obra filosófica, su autonomismo radical feminista se expresa como una posición política que concibe la ampliación de derechos de las mujeres y el fin de la violencia contra ellas como sólo y efectivamente posibles en el marco de una transformación profunda de la sociedad. Por eso Francesca confronta abiertamente con lo que define como un feminismo promovido y financiado desde la academia, los organismos no gubernamentales y las políticas públicas de los Estados. *Autónomo* es lo opuesto a institucional, oficial y hegemónico; señala una opción feminista surgida de necesidades y aspiraciones discutidas con las pares («*entre-mujeres*») y descubiertas como un ideario profundamente propio y a la vez común, que se abre un camino independiente y en confrontación con los poderes y las voces «autorizadas».

> La institucionalización del movimiento [...] no solo es fruto de un oportunismo económico [...] sino que engendra el peligro real de la profesionalización de algunas feministas, hecho que las convierte en profesionales de las especificidades del género femenino y de la mediatización de las demandas femeninas. Estas mujeres dejaron de ser feministas (algunas nunca lo fueron) para convertirse en «expertas en asuntos públicos de las mujeres», especialmente en diálogo con las organizaciones políticas

> de cuño masculino, nacionales e internacionales [...] Estas expertas no practican el diálogo entre mujeres [...] (Gargallo, 2004, p. 48)

En este punto se evidencia la imbricación ya mencionada de autonomía y diferencia. La segunda enriquece y perfila la noción de la primera: hay diferentes feminismos porque hay diferentes mujeres; hay diferentes mujeres porque sufren diferentes opresiones. Algunas toman prestadas agendas de instituciones o academias y hacen de los «estudios de género» su oficio o profesión. Otras luchan por las ataduras que las oprimen, piensan a partir de esa experiencia de opresión. Sucede además que unas son blancas o blanquizadas, occidentales u occidentalizadas; y estas son precisamente las que siempre se arrogan la representación de todas. Las otras se saben diferentes, racializadas, empobrecidas, explotadas, y rechazan que alguien quiera hablar por ellas o en su nombre. Ambas cuestiones –diferencia y autonomía– se entretejen y juntas echan raíces en el suelo latinoamericano. Así lo expresa Gabriela Huerta Tamayo:

> Lo propio en Francesca eran las diferencias en nuestra región *nuestroamericana* y la autonomía no individualista. El feminismo de la diferencia, el que le interesó para definirse, es el de corte latinoamericanista. En los años noventa encontrará en su activismo y en las reflexiones comunes con sus grupos de autónomas una comprensión epistémica y social de las diferencias que no corresponde a las de las francesas ni a las de las italianas. En mi interpretación, Fran fue muy consciente de que las feministas autónomas estaban dando lugar a una postura crítica político-feminista inédita, propia de nuestra realidad latinoamericana de entonces. (G. Huerta Tamayo, comunicación personal, 11 de junio de 2023)

Desde el punto de vista metodológico, en esta primera etapa de su trayectoria, Francesca indaga sobre fuentes escritas, con las cuales entabla discusiones y diálogos, pero sin que se produzca aún lo que, en trabajos posteriores, llamará un profundo «cambiar de lugar». Aunque recoge lo conversado en entrevistas realizadas cara a cara con algunas filósofas o artistas, *Ideas feministas latinoamericanas* es, fundamentalmente, un trabajo sobre textos escritos, y, en ese sentido, la impronta de la metodología de análisis del discurso de cuño roigiano es claramente visible. Francesca se ocupa de contextualizar esos textos, de mostrar voces contestatarias del discurso normalizado, de reconstruir debates y genealogías literarias, filosóficas y políticas de las ideas feministas en América Latina.

Desde el punto de vista temático, el libro es una respuesta crítica a los feminismos de los años noventa, años oscuros donde se impone la economía neoliberal en el continente; el movimiento de mujeres, en buena parte, se pliega a sus directrices. Este análisis abarca varios aspectos.

Por una parte, Francesca recoge una interesante genealogía del feminismo latinoamericano, en su permanente relación con el movimiento europeo y norteamericano, pero

también en sus rasgos y motivaciones específicos. El énfasis sobre las particularidades y diferencias de nuestros feminismos es señalado permanentemente:

> Las ideas feministas latinoamericanas han sido doblemente influidas por corrientes feministas y de liberación de las mujeres europeas y estadounidenses, y por la convicción latinoamericana de que la liberación es siempre un hecho colectivo, que engendra en el sujeto nuevas formas de verse en relación con los otros. Las feministas transformaron estas influencias en instrumentos aptos para explicarse la revisión que estaban llevando a cabo de las morales sexofóbicas y misóginas latinoamericanas, tanto mestizas como las de los pueblos indo y afro-latinoamericanos contemporáneos (Gargallo, 2004, p. 42)

También otorga un lugar muy importante a las expresiones filosóficas producidas en América Latina por descollantes filósofas, entre las que destaca a Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Eli Bartra, Diana Maffía, María Luisa Femenías, Urania Ungo, Marta Lamas, Gabriela Cano y Julieta Kirkwood.

A los aportes filosóficos del feminismo latinoamericano, se agrega la recuperación de antecedentes escondidos o disimulados en el campo de la narrativa. Francesca resalta el valor literario y teórico de un gran núcleo de escritoras nuestras: Rosario Castellanos, Inés Arredondo, María Inés Lagos, Antonia Palacio, Albalucía Ángel, Elena Poniatowska, Clarice Lispector, Elena Garro, Marvel Moreno, entre otras, de quienes afirma que

> [...] a mediados del siglo xx, empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias familiar, nacional y continental. Seguramente sus narraciones contribuyeron al metarrelato del patriarcado latinoamericano, con sus especificidades: machismo, caciquismo, dominación étnica, paternidad ausente, pero anhelada y dominante, traición de la madre, matrimonio forzado, sujeción sexual, indefensión social. A la vez contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de molestias, dudas y resistencias femeninas frente al orden patriarcal (Gargallo, 2006, p. 148)

En esta obra tienen además un lugar especial las colectivas de mujeres feministas que, fuertemente críticas del feminismo institucional, abogan por la autonomía. Francesca subraya la importancia de dos colectivas de este tipo, formadas ambas en los primeros años noventa: «Mujeres Creando», fundada por Julieta Paredes, María Galindo y Mónica Mendoza, en 1992, en La Paz, Bolivia, y «Las Cómplices», colectiva en la que participó ella misma junto a otras mujeres mexicanas y chilenas (Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Amalia Fischer, etcétera). Este segundo grupo se formó en 1993, en el marco del *vi Encuentro Latinoamericano y del Caribe*, realizado en El Salvador.

«Mujeres creando» y «Las Cómplices» son ejemplos de la organización autónoma contra la cooptación del movimiento feminista latinoamericano, frente a la cual mani-

fiestan su adhesión a un activismo independiente, orientado a lograr la autonomía de las mujeres y no la igualdad con los hombres.

El libro *Ideas feministas latinoamericanas* realiza una crítica frontal a la «mediatización» de la lucha por la liberación de las mujeres que asume la academia, con sus estudios de «género», como también del papel de las «expertas» que trabajan en las instituciones públicas y las ONG. Este feminismo «institucional» o «académico» es desnudado en sus mezquindades; más preocupado por la obtención de financiamiento o por el desarrollo de algunas políticas públicas que por la transformación del sistema patriarcal vigente, todo su programa se agota en el logro de cambios superficiales dentro de las instituciones existentes.

En esa línea, Francesca reivindica el texto del *Manifiesto de las Cómplices a sus compañeras de ruta* (El Salvador, 1993), en cuya redacción participó, por rechazar tajantemente:

> [...] el rumbo tomado por el feminismo 'institucional' [...] que no postulaba ninguna crítica a la política económica mundial posterior a la caída del Muro de Berlín en 1989, y que no cuestionaba la procedencia de los fondos que utilizaba en la red de Organizaciones No Gubernamentales en que se había convertido (Gargallo, 2004, p. 189).

Otra línea teórico-crítica desarrollada por Francesca en *Ideas feministas latinoamericanas*, que anticipa la deriva que irá tomando paulatinamente su mirada, es el cuestionamiento al feminismo que establece un vínculo genealógico con la Revolución francesa y la Ilustración, considerada como la matriz de sentido fundacional para la liberación de las mujeres. En esta línea rechaza la definición de feminismo propuesta por Celia Amorós, según la cual éste debería entenderse como «un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos» (Amorós, 1997, p. 70).

Ese rechazo de Francesca es completamente coherente con la convicción de abordar el análisis del patriarcado en conexión con la necesaria crítica del ideario moderno-colonial-racista europeo y la occidentalización de América, esto es, de los mecanismos de jerarquización social de gentes y saberes, impuestos a partir de 1492 y luego revitalizados y refuncionalizados, hasta llegar a nuestro presente.

En definitiva, el libro cuestiona la vertiente institucional del feminismo, desnuda su descaro de asumir la representación de las mujeres desde lugares de poder, y pone bajo sospecha las expresiones del feminismo que se consideran herederas del eurocentrismo moderno-ilustrado.

A pesar de su impronta crítica hacia los feminismos hegemónicos, la publicación del libro en 2004 recogió fuertes observaciones, sobre todo por parte de feministas lesbianas

afrodescendientes y de mujeres indígenas, que no se sintieron reconocidas en esa obra y le reclamaron a Francesca no haberlas tenido en cuenta de forma específica.

Como era habitual en ella, la crítica no la enojó ni la desalentó, sino que la empujó a superarse y a mejorar su discernimiento de las especificidades de los feminismos latinoamericanos. Por eso, en los dos años posteriores a la primera edición, se interesó por las demandas y proposiciones de mujeres racializadas, lesbianas y activistas de movimientos sociales de América Latina, organizadas en la defensa de su cultura, contra la violencia hacia los cuerpos femeninos y disidentes, y contra el despojo de sus territorios.

Como resultado de esa ampliación de sus indagaciones, en la segunda edición de *Ideas feministas latinoamericanas*, aparecida en 2006, Francesca agrega un capítulo, titulado con una interrogación: «¿Hacia un feminismo no Occidental?». Allí denuncia el divorcio existente entre las feministas occidentalizadas de las élites académicas y las experiencias de organización, lucha y reflexión que están produciendo las mujeres indígenas y negras antirracistas y antipatriarcales.

> En América Latina, algunas mujeres de las élites blancas han dirigido los debates del feminismo [...]. Hoy en día, se manifiestan también un feminismo negro y un feminismo indígena, que aportan una crítica a la tendencia colonialista del feminismo universitario y militante de inspiración europea o estadounidense (Gargallo, 2006, p. 241)

Finalmente, introduce la cuestión de la raza como instrumento colonial de estigmatización y subordinación de las personas, tan fuerte como el género, totalmente relacionado con la conquista europea y la imposición de la matriz moderno-occidental.

> El camino de descolonización de la propia teoría emprendido por grupos feministas autónomos en Bolivia, por pensadoras como Silvia Rivera Cusicanqui, o, en México, por la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, es particularmente importante para el pensamiento feminista y para la filosofía latinoamericana porque apunta al cruce, no sólo discursivo, de elementos muy diversos de la economía, la corporeidad, la política, la liberación y la diferencia [...]. La condición indígena y de género se suman no solo porque ser una mujer india es estar sometida a una forma múltiple de opresión, sino porque la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres y a los indios el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes (Gargallo, 2006, pp. 250-251)

La cita apunta a mostrar que la experiencia del sexismo no es igual para las mujeres blancas que para las negras o para las indígenas, y que lo mismo ocurre con la racialización sufrida desde la pobreza, o la pobreza padecida desde la homosexualidad, o la homosexualidad asumida desde el ser mujer, o al entretejido de algunas o todas estas

variables. En definitiva, la mencionada «tecnología de la dominación» alude a estructuras complejas de subordinación y discriminación, que exigen análisis y respuestas locales y específicos. Igualmente, la referencia a la propia voz y al necesario autorreconocimiento de los sujetos oprimidos expresa la convicción de que las mujeres de *Abya Yala* no pueden ser «representadas» por otras mujeres, con otras experiencias y mayor poder.

Cabe señalar que la mención al «cruce de elementos muy diversos» parece remitir al concepto de interseccionalidad, tal como es entendido dentro de los feminismos.[5] Sin embargo, Francesca no utiliza el término. Dado que es imposible que no lo conociera, es evidente que se trata de una decisión. ¿Por qué?, ¿a qué obedece esa decisión? Lamentablemente no tengo una respuesta, pues no se lo pregunté cuando todavía podía hacerlo y no he encontrado una explicación en sus textos. Pienso que puede deberse a que Francesca prefiere no utilizar categorías procedentes de la academia o que remiten a discusiones internas a ella, ya que sus interlocutoras no pertenecen, precisamente, a ese mundo. También es posible que considere que el concepto de «diferencia», y particularmente de «diferencias» en plural, es suficientemente preciso para señalar las diversas opresiones que atraviesan los cuerpos de las mujeres.

Francesca sabe perfectamente el papel que juegan el racismo y la pobreza, entre otros marcadores de opresión, dentro del colectivo de las mujeres, pero prefiere utilizar el lenguaje de la calle, porque ese es el lugar de discusión y diálogo que ella elige para situarse: a la par de las sujetas con quienes conversa, desde fuera de la academia y de cualquier lugar de enunciación que porte sus marcas.

Al respecto, dice Gabriela Huerta Tamayo:

> [La razón por la cual] no usó la categoría de interseccionalidad no estriba en estar o no de acuerdo con ella, sino a que quiere seguir pensando con otras categorías que dan mejor cuenta de las realidades que le interesa investigar, por ejemplo, las de diferencia y colonialidad, que tratan de diversas opresiones y clasificaciones sociales, que se juegan en una u otra comunidad y sobre sus mujeres [...] Ella adopta el ángulo de la resistencia a las opresiones. Es la forma política de su discurso. Ahí hay una sustantiva convergencia del feminismo con el pensamiento de la liberación latinoamericana. (G. Huerta Tamayo, conversación personal, 11 de junio de 2023).

Ideas feministas latinoamericanas (Gargallo, 2004, 2006) es la obra que condensa el trabajo intelectual y político de Francesca a partir de su encuentro con América Latina. Ciertamente, da cuenta de su capacidad para aprovechar herramientas teóricas de dis-

5 La «interseccionalidad» puede definirse como una perspectiva que asume que «las distintas formas de opresión que pesan sobre los individuos [que] no se suman para hacerlo más o menos oprimido, sino que se amalgaman en determinadas construcciones identitarias [... y] dan lugar a experiencias variadas de opresión» (Suárez Tomé, 2023, p. 2).

ciplinas nuevas para ella y para internarse en los laberintos de legados y tradiciones que le eran inicialmente ajenas, hasta apropiarse de ellas y convertirlas en una nueva piel.

Sin embargo, poco tiempo después de publicar la segunda edición de su libro, y seguramente como consecuencia de la profundización en el conocimiento de nuestras sociedades, Francesca comenzó a experimentar cierta incomodidad ante el nombre «América Latina». De esa incomodidad surgirán interesantes transformaciones en la mirada feminista de nuestra pensadora, que en menos de una década dará nuevos y maravillosos frutos.

2. Transición «nuestroamericana»

El equipo de estudiosos y estudiosas relacionados con Horacio Cerutti pusieron en debate, hacia la mitad de la primera década del siglo XXI, la pertinencia de los nombres «América Latina» o «Latinoamérica» para dar cuenta de nuestra realidad sociocultural. El resultado de sus discusiones y búsquedas fue la adopción del término martiano «Nuestra América» en reemplazo de los anteriores.

Francesca participa de ese debate y justifica la utilización del nombre elegido por José Martí. Reconoce que «América Latina» porta indiscutibles resonancias emancipadoras, pues remite a la «latinidad» como rasgo identitario y de autoafirmación de los países que se forman al sur del río Bravo, frente al creciente poderío de la América del Norte, de origen sajón. Pero ese argumento no le resulta suficientemente convincente, pues la «latinidad» es un atributo exclusivo de la población descendiente de los conquistadores o de los europeos llegados en distintas oleadas de inmigración. Desde ese punto de vista, la referencia a lo «latino» en el nombre que pretende definir una identidad común, le parece una afrenta a los pueblos originarios de un continente donde se hablan 607 lenguas indígenas y donde una gran parte de la población no tiene ninguna relación con la latinidad. De allí que concluya: «'Latinoamérica' [es...] la América que habla lenguas de raíz latina, castellano y portugués, por imposición colonial» (Gargallo, 2009, I, p. 66).

Este posicionamiento da inicio a un desplazamiento en la concepción de su objeto de estudio (los feminismos de la región), que impulsará también modificaciones o ampliaciones en su metodología. Entre tanto, y por un lapso bastante acotado, Francesca utiliza el término «feminismos nuestroamericanos». Lo explica del siguiente modo:

> Dudé entre «latinoamericanista» y «nuestroamericanista», y terminé prefiriendo definirla nuestroamericanista, a pesar del valor histórico que en el siglo XIX adquirió la definición de América Latina, porque el «nosotras/os», al remitir a la utopía histórica de Nuestra América pregonada por José Martí, abre el nominativo a los pueblos y culturas que quedan fuera de la raíz lingüística latina, principalmente los pueblos

> originarios y afrodescendientes, para que se incorporen al «nosotros/as» desde su voluntad de pertenecer a un colectivo incluyente (Gargallo, 2009, I, p. 14)

Las apreciaciones contenidas en las últimas citas corresponden a una obra monumental, cuya coordinación y estudio preliminar emprendió Francesca hacia 2007. Se trata de la *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, compuesta por dos tomos de más de 600 páginas cada uno. Una obra valiosísima que le fue encargada por la editorial venezolana Biblioteca Ayacucho. Para conseguir un objetivo tan ambicioso fue necesario convocar a una amplia red de feministas de toda la región, que buscaron y localizaron documentos en bibliotecas, hemerotecas y archivos de sus respectivos países. Francesca coordinó el trabajo colectivo, seleccionó los materiales y redactó un extenso y completo estudio introductorio («Presentación»). Lamentablemente, esta *Antología* aún no ha sido publicada en papel, aunque está disponible en internet. En ella se recogen los antecedentes de nuestros feminismos desde el siglo XVI, pasando por documentos correspondientes a la participación de mujeres en las luchas y el ideario independentistas, el sufragismo, la actividad política, literaria, social de las feministas del siglo XIX, hasta el desarrollo del movimiento feminista latinoamericano en los siglos XX y principios del XXI.

La red así conformada prosiguió estando activa e incluso se fue ampliando durante la década siguiente, y se convirtió para Francesca en una especie de comunidad virtual donde recurría para contrastar sus hallazgos teóricos, recoger críticas y sugerencias sobre sus escritos, solicitar opiniones e intercambiar ideas.

Sin embargo, poco después de terminar de coordinar y editar la *Antología*, Francesca entró en crisis nuevamente con el nombre martiano «Nuestra América». Y esta vez no fue el adjetivo (lo «latino» o lo «nuestro») lo que ella objetó, sino el sustantivo: «América». Un nombre que se le reveló entonces como inapropiado en la medida en que se trataba de un término tan colonial como la adjetivación de latinidad.

3. Abya Yala: feminismos comunitarios indígenas

La mentada segunda crisis tuvo como resultado que, desde la segunda década de este siglo, al tiempo que desplegaba su interés por indagar las expresiones indígenas del feminismo, Francesca incorporaba el término kuna «Abya Yala» en reemplazo de «América Latina» o de «nuestra América». Adoptaba así un vocablo de una lengua originaria, cuyo significado es «tierra madura» y que ha sido elegido por los pueblos indígenas para denominar a la totalidad del continente americano. Su libro de 2012, *Feminismos desde Abya Yala*, se inscribe en este segundo desplazamiento en el nombre del objeto estudiado. Aunque el término «nuestra América» continúa presente en el subtítulo de

la obra (*Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*), parece aludir al espacio habitado más que a una identidad común. *Abya Yala* toma la centralidad y designa al sujeto que toma la palabra. En efecto, aquí serán primordialmente las mujeres indígenas y afrodescendientes del continente (portadoras de lenguas, tradiciones y culturas de sus pueblos de pertenencia), quienes hablarán y se harán escuchar.

Interesa destacar que los desplazamientos en el significante del objeto de estudio (América Latina, nuestra América, *Abya Yala*) empujan modificaciones en el método y en la mirada con que se aborda la investigación. Por eso, al enfocar el pensamiento y la acción de las mujeres de los pueblos de *Abya Yala* en su lucha por una vida mejor, Francesca produjo una ampliación metodológica, relativa a las fuentes utilizadas y a la elección de las técnicas y herramientas apropiadas para abordar su trabajo. Y todo ello fue posible a partir de una transformación de la perspectiva epistemológica, que requirió de un autoexamen despojado y abierto a la crítica de sus interlocutoras.

Desde el punto de vista de la metodología, la redefinición de los feminismos estudiados implicó un traslado del énfasis antes puesto en los movimientos de mujeres de índole urbano, con fuerte presencia de intelectuales, hacia los feminismos de las mujeres indígenas, con su impronta cultural comunitaria y sus lazos con el territorio ancestral.

Se produce así un cambio en el objeto, pero también en el lenguaje, en tanto medio a través del cual se accede al sentipensar de quienes, siendo sujetas, constituyen el «objeto» de la investigación. El lenguaje sigue funcionando obviamente como instancia mediadora ineludible para la exploración de las identidades y experiencias individuales y colectivas, pero se trastocan, en primer lugar, las fuentes discursivas de las que se obtiene la información.

Efectivamente, en el transcurso entre sus *Ideas feministas latinoamericanas* (2004) y *Feminismos desde Abya Yala* (2012) se produce una mudanza decisiva desde las fuentes escritas hacia el diálogo directo con mujeres pertenecientes a culturas y pueblos diferentes. De esa mudanza surge la conversación, el intercambio de experiencias, basados en una escucha atenta, respetuosa y receptiva de la palabra de las otras, como herramienta de recolección y de elaboración feminista conjunta.

En *Feminismos desde Abya Yala* Francesca sale de la biblioteca para priorizar el lenguaje oral y la expresión cotidiana de las experiencias vividas. Este cambio en las fuentes exige el recurso a otras técnicas para dilucidar y construir significaciones en el intercambio con otras. Entran a jugar un importante papel herramientas tomadas en buena medida de la antropología: la observación participante, la entrevista y la historia de vida. Francesca lee, por supuesto, todo documento producido por las intelectuales indígenas y por colectivos de mujeres en lucha por una buena vida, lo que incluye libros, artículos, proclamas, proyectos de leyes, manifiestos, declaraciones, etc., pero sus hallazgos serán

producto, fundamentalmente, del diálogo «entre mujeres» como metodología madura de investigación de los feminismos indígenas.

A nivel epistemológico, la transformación que tiene lugar es, tal vez, la más decisiva y más cargada de implicaciones subjetivas para la investigadora. Tiene como punto de arranque la aptitud, probablemente innata, que tenía Francesca para empatizar con las otras; el interés por escuchar y comprender la alteridad, no para sumarla a una multiplicidad de diversidades coexistentes, sino para integrarla a la propia perspectiva, que, por efecto de esa incorporación, deviene transformada. En todos sus trabajos se observa, nítida, esa empatía característica de su abordaje.

En los prolegómenos de su indagación, Francesca se da cuenta de que, para convertir en herramienta metodológica esa aptitud innata suya de empatía con la otra, esa capacidad de ponerse en el lugar de quien es interpelada por ella, debe afrontar y resolver un fuerte desafío epistemológico. Necesita encontrar un procedimiento que permita abordar un diálogo genuino con mujeres indígenas. Algo que no se da naturalmente, pues se trata de mujeres que no están particularmente interesadas en compartir su experiencia para que sea elaborada conceptualmente y, menos aún, para que sirva como insumo para tesis o ponencias. Mujeres que, seguramente, ya han sido visitadas e interrogadas por blancas académicas, y que no han recibido una devolución enriquecedora a partir de esos intercambios. Mujeres que, además, la ven a ella, la investigadora, como una blanca privilegiada, y que razonablemente albergan desconfianza. Había, por tanto, muchas dificultades para entablar un diálogo abierto y franco con ellas.

Para superar esos obstáculos y lograr un intercambio genuino con esas interlocutoras –habituadas a interpelaciones o bien abiertamente objetivantes, o bien epistemológicamente ingenuas, basadas en la ilusión de una equidad que no se da nunca naturalmente ni por buena voluntad–, era necesario desarrollar las condiciones de posibilidad del diálogo. Para ello, Francesca construyó una metodología que buscó descentrarla a ella misma como investigadora, sacarla de su lugar, para que pudiera verse desde el lugar de la otra, reconocer sus privilegios y aceptar el rechazo o la desconfianza que los mismos pudieran legítimamente despertar en la otra.

El primer paso consistió en pedirle a una amiga, la eximia poeta guatemalteca Maya Cu Choc, que emprendieran juntas un intercambio epistolar en torno al tema del racismo, entendiendo por tal una matriz ideológica y política que las abarcaba a ambas, aunque ubicándolas en lugares opuestos: una como privilegiada que ha naturalizado esos privilegios (que no ha pedido, pero que lo mismo los tiene), y otra como marcada desde siempre por la discriminación y el menosprecio.

Francesca testimonia que cartearse privadamente con Maya Cú Choc en torno del racismo les abrió la posibilidad de desnudar una impronta desapercibida e incluso

inconsciente en la subjetividad de ambas interlocutoras, desde el lugar en que cada una de ellas hablaba, y les permitió conocerse mutuamente y autoconocerse.

> A mí, en lo particular, me permitió conocerla y conocerme [...]. Gracias al diálogo que entablé con Maya Cú, desde el afecto y el respeto mutuo, entendí que debía desubicarme del lugar de poder que me confiere la universidad [...]. A esta desubicación ya tendía la reflexión que inicié en el último capítulo de *Ideas feministas latinoamericanas* [...]. No obstante, por ese diálogo caí en la cuenta de que tenía que desubicarme más, ir física y teóricamente al encuentro de las mujeres que, desde otras condiciones de vida, piensan y actúan para construir una vida mejor para las mujeres. Y que debía exponerme a ser aceptada o rechazada, desconocida o considerada una interlocutora válida, a partir de una reflexión sobre mi lugar como mujer blanca en la historia del racismo occidental y la hegemonía que reviste en la construcción y transmisión de saberes (Gargallo, 2012, pp. 16-17)

En segundo lugar, en otro texto de la misma época (Gargallo, 2014), nos cuenta que, para convertir esa mirada empática e interesada en la otra en un método de indagación, Francesca y Maya Cú Choc ampliaron ese diálogo a una red abierta en la que participaban otras feministas de origen indígena y afrodescendientes, para recibir opiniones y críticas valiosas sobre el mismo tema. Su amistad con la joven filósofa guatemalteca Gladys Tzul Tzul, a quien conoció en 2008, enriqueció también su comprensión del racismo.

Un tercer paso hacia el encuentro de sus futuras interlocutoras es su participación en foros y reuniones, realizadas en México y Centroamérica, a donde eran invitadas mujeres de diferentes pueblos indígenas. Leyó, además, sus escritos y declaraciones y toda documentación relevante producida en tales espacios.

Finalmente, luego de desplegar esa serie de pasos y procedimientos que le permitieron estar en condiciones de escuchar y de ser aceptada (o no) como interlocutora por las mujeres indígenas con las que quería dialogar, Francesca emprendió un viaje por Centro y Sudamérica, donde entrevistó a muchas de ellas, activistas y mujeres del común, defensoras de territorios comunitarios, sanadoras y guardianas de saberes ancestrales, todas pertenecientes a diversas comunidades de *Abya Yala*:

> En agosto de 2010, me puse en viaje por tierra de México hacia el sur para hablar con las mujeres que quisieran establecer un diálogo conmigo desde su propio territorio de enunciación [...]. Escuchar se convirtió en mi principal instrumento de aprendizaje (Gargallo, 2014, p. 373)

En ese viaje, el diálogo como método de investigación alcanzó su plenitud, pues permitió la construcción de un «entre mujeres», un espacio compartido por mujeres que con-

versan, transmiten y discuten sus experiencias, dialogan y piensan juntas. Un espacio colectivo, común, devenido en instancia fundamental de conocimiento.

Ahora bien, esta construcción de un «entre mujeres» que dialogan en torno a sus experiencias de ser tales, como lo practica Francesca en su investigación sobre los feminismos de *Abya Yala*, se hizo posible gracias a la convergencia de dos tradiciones.

Por una parte, es claro que Francesca rescató sus experiencias previas en los grupos de autoconciencia, creados por las feministas italianas de los años setenta, en los que participó siendo muy jovencita. En esos grupos, las mujeres reunidas compartían vivencias y escuchaban los testimonios de otras, en torno a un tema elegido. Este programa permitió poner en cuestión las relaciones de poder patriarcal existentes en la sexualidad y la familia, es decir, en ámbitos que se consideraban «privados». De allí surgió el eslogan «lo personal es político».

Que esa experiencia juvenil es puesta al servicio de la revisión y ampliación metodológica realizada por nuestra autora en la primera década de este siglo, lo demuestran estas palabras suyas, referentes al movimiento de liberación de las mujeres conocido como «segunda ola»:

> [...] su crítica raigal a una supuesta «naturaleza femenina» se explicitará en dinámicas de pequeños grupos fuertemente cohesionados alrededor de la *práctica de la autoconciencia*. Esta autoconciencia, que se efectuaba en pequeños grupos, debe ser entendida como una práctica de análisis y verbalización conjunta del mundo (de la mirada sobre el mundo) desde la experiencia de las mujeres, es decir, una práctica dialogal entre mujeres (Gargallo, 2009, p. 43)

Francesca lleva al encuentro «entre mujeres» ese bagaje de conocimientos y experiencias. Pero su método asume también otro legado, que portan las propias mujeres entrevistadas. Pues ellas traen consigo una «tradición del diálogo que viene de las asambleas en las comunidades indígenas». Nos dice Francesca:

> Las mujeres indígenas saben dialogar, no tanto porque pertenecieran a grupos de autoconciencia [...], sino porque participan en la asamblea por la cual lucharon muchísimo. [... Ellas piensan:] Yo espero que tú hayas terminado de expresar tu idea para ver si yo con esa idea puedo coincidir y qué de esa idea me hace ruido. No es [...] responder para contradecirte [...]. No, aquí es un responder para aportar a partir de tu aporte. Eso es diálogo feminista [...]. Diálogo que viene de dos prácticas, de la autoconciencia y de la asamblea. Dos prácticas políticas (Gargallo, en Cruz y Fornero, 2020, p. 128)

El diálogo «entre mujeres» en torno a la experiencia compartida y cotejada es método de conocimiento, pero también es práctica comunitaria y camino de emancipación. Pues habilita la reflexión sistemática y colectiva sobre la condición de las mujeres, sobre su

lugar en la comunidad, sus expectativas, sus preocupaciones y necesidades, sobre el sentido de la experiencia, que, por ser compartida y confrontada con la de otras, impacta en la construcción de la propia subjetividad, permite la reelaboración del pasado en diálogo con las otras y la proyección al futuro. En definitiva, la reflexión «entre mujeres» adquiere una dimensión política comunitaria y deviene un punto de partida para el cambio en las vidas de las mujeres.

La perspectiva epistemológica de descentramiento y la construcción metodológica de un «entre mujeres» resultaron sumamente fructíferas para la sistematización y construcción colectiva de conocimientos en torno a los feminismos de *Abya Yala*. En efecto, Francesca identificó y tipificó muy diversas posiciones políticas de las mujeres de los pueblos originarios frente a su ser mujer.

Sin duda, la expresión más revolucionaria de tales posiciones es la que se encuentra en el capítulo del libro especialmente dedicado a los feminismos comunitarios indígenas. Allí se presentan los pensamientos y las acciones de las mujeres xinkas y aymaras, organizadas en la Asociación de Mujeres Indígenas Xinkas de Santa María de Xalapán de Guatemala (Lorena Cabnal) y en la Asamblea Feminista de Bolivia (Julieta Paredes). Ambas organizaciones han dado lugar a feminismos autónomos y han llegado a formular dos conceptos fundamentales: «entronque» o «confluencia de patriarcados» y «territorio-cuerpo-tierra», que han sido puestos al servicio de la elaboración de propuestas feministas políticas y epistémicas sorprendentemente radicales.

Por una parte, la categoría de territorio-cuerpo-tierra les ha permitido pensarse desde el cuerpo y el espacio que habitan como ámbitos que están en una relación de continuidad. De allí han concluido que la defensa del territorio-cuerpo de las mujeres y la defensa del territorio-tierra comunitario son dos luchas inescindibles y deben darse en conjunto. No puede haber defensa del territorio si se violenta el cuerpo de las mujeres y niñas de una comunidad.

En cuanto al «entronque» (o «confluencia») de dos patriarcados, el reconocimiento de la existencia de un patriarcado ancestral (al que se articuló luego de la conquista española el patriarcado colonial), ha dado lugar a un proceso de reconstrucción de la identidad étnica en un sentido antipatriarcal y al cuestionamiento de los fundamentos culturales que idealizan la dualidad originaria.[6]

Decía recién que el espectro de posiciones políticas de las mujeres indígenas es amplísimo. Francesca pudo ordenarlas en una gradación que va desde la mencionada posición de los feminismos comunitarios xinca y aymara, hasta la radicalización de la comple-

6 Ver el desarrollo que dos autoras dan a la articulación de los patriarcados ancestral y colonial en: Julieta Paredes (2013, pp. 71-73) y Lorena Cabnal (2010, pp. 13-16).

mentariedad (implícita en las cosmogonías comunitarias) en un sentido de auténtica equidad, es decir, en favor de las mujeres.

En el medio de estas posiciones, encontró muchas formas de activismo comunitario indígena: por los derechos humanos de las mujeres al interior de sus comunidades; por los derechos comunitarios, porque entienden que éstos son la condición de posibilidad del despliegue de sus derechos como mujeres indígenas, que se volverían imposibles si se impone el sistema individualista de sobrevivencia y la familia nuclear; por la reflexión crítica acerca de la superioridad masculina en el hogar o en la comunidad; por la discusión y la visibilización de los efectos del machismo en la subjetividad y la afectividad de las mujeres, etcétera.

Por otra parte, resulta interesante señalar que *Feminismos desde Abya Yala* recoge el pensamiento de mujeres indígenas que se reconocen y de otras que no se reconocen como «feministas», y que, en cada caso, lo hacen por razones diversas, pero siempre resultado de una reflexión sobre sus particulares situaciones existenciales y culturales. Incluye también mujeres que pertenecen a comunidades indígenas asentadas en zonas rurales, y a otras que inscriben su actividad dentro de colectivos de barrios urbanos. Sin embargo, todas esas voces tienen en común que se trata del pensamiento y la acción organizada de mujeres indígenas que buscan construir una «vida buena para las mujeres y sus hijes», concepto que Francesca toma de Julieta Paredes como traducción en las lenguas y cosmovisiones originarias de la palabra castellana «feminismo» (Paredes, 2017).

Esta amplia definición operativa le permite a Francesca mostrar y reconocer:

> [...] en la historia de las ideas de Nuestra América el pensamiento feminista de las mujeres indígenas que buscan formas de organización propias contra la miseria y la exclusión. Ellas pelean la autonomía en la gestión de su vida cotidiana, enfrentan las dificultades de participación en las organizaciones indígenas mixtas por la eterna postergación de las demandas de las mujeres en nombre de las urgencias del movimiento, y confrontan una definición de los derechos sexuales que les permita autodefinirse. Y lo hacen, mientras se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales (Gargallo, 2012, p. 19)

Visibilizar todo ese complejo y amplísimo abanico de teorizaciones y búsquedas feministas de *Abya Yala*, mostrar toda esa riqueza, recuperar esas cosmovisiones y valores comunitarios, es el propósito fundamental del libro. Se trata de proposiciones, acciones e ideas que expresan necesidades y exigencias de un universo desconocido por Occidente y por el feminismo blanco de nuestras academias. Y, sin embargo, a pesar de ser completamente ajenos a la matriz conceptual hegemónica, los feminismos de *Abya Yala* pueden aportar a la emancipación radical de las mujeres de cualquier cultura. Un ejemplo de ello lo encuentra Francesca en el principio básico del feminismo comunita-

rio aymara boliviano, según el cual «no hay descolonización sin despatriarcalización», entendiendo además que el segundo proceso abarca tanto el territorio-cuerpo de las mujeres, sometido a todo tipo de violencias, como el territorio-tierra, al que pertenece el primero y que está entregado en nuestro continente a las diversas formas de saqueo y destrucción transnacional.

Es fundamental destacar el esfuerzo de descentramiento epistemológico encarado en este libro. Sin dudas, el mismo ha permitido arribar a valiosos hallazgos teórico-críticos. La propuesta metodológica devela que el diálogo entre mujeres blancas o blanquizadas, y mujeres indígenas, es posible, pero sólo a condición de poner en cuestión contundente y profundamente los privilegios coloniales de las primeras, de reconocer las relaciones de poder que teje el racismo entre nosotras y de abandonar radicalmente la pretensión de las blancas de hablar por las indígenas y en su nombre. Superado este «tabú epistémico» del feminismo occidental de nuestras academias, resulta posible escuchar otras voces en el vasto mapa de los feminismos latinoamericanos. Y esa escucha es un paso necesario para llegar a reconocer las especificidades de los planteos de mujeres con otras preocupaciones y miradas, que luchan también, desde sus comunidades y sus cosmovisiones, por la emancipación y por el logro de una vida buena para las mujeres desde ellas mismas.

4. Tres claves: diferencia, autonomía, comunidad

Francesca Gargallo basa su construcción filosófica en un explícito reconocimiento de la experiencia y la específica realidad de mujeres diversas que pueblan este continente. Explora horizontes distintos a los habitados en los pasillos de la academia y en las reuniones de feministas blancas o blanquizadas, urbanas y de clase media; por eso puede decirse que sus trabajos nos obligan a reflexionar sobre los límites ideológicos de nuestra percepción y de nuestras perspectivas teóricas, éticas, estéticas y políticas.

Desde nuestra mirada, y según un punto de vista conceptual o teórico, son tres las categorías fundamentales que sostienen su pensamiento y su práctica feministas. El primero, según el orden de su aparición, es el de *diferencia*. Siendo muy joven, Francesca adhirió al feminismo radical de la diferencia; se trataba, en su caso y desde el principio, de un feminismo que estaba más preocupado por rescatar y subrayar la creatividad de las mujeres que en exigir la igualdad con los hombres. En los años siguientes, ya radicada en México, esta noción de *diferencia* se profundizó y amplió, pues se encontró con un terreno fértil para observar y pensar las diferencias entre las propias mujeres.

Primero puso el acento en las diferencias entre los feminismos de cuño ilustrado y eurocéntrico, que en la década de los noventa privilegiaban los estudios de género y

la gestión de políticas públicas. Entonces tomó centralidad la segunda categoría que nos interesa destacar: *autonomía*. Francesca participó del surgimiento del feminismo autónomo, entendido como posición de resistencia, que bregaba por la transformación social como condición para la emancipación femenina. Paralelamente, y poco a poco, fue enfocando otras diferencias entre mujeres, a saber, las existentes entre blancas, citadinas, universitarias, de un lado, y otras, fundamentalmente indígenas y afrodescendientes, portadoras de una compleja amalgama de opresiones. Por eso sostenemos que autonomía y diferencia son dos claves fundamentales del pensamiento de Francesca.

La tercera categoría es la de *co*munidad. La adhesión a esa idea toma centralidad a partir de su identificación con las prácticas y pensamientos de las mujeres indígenas que pertenecen a pueblos donde las tradiciones comunitarias tienen un peso decisivo. Pero también viene de una crítica de larga data en su obra a la familia como institución patriarcal y conservadora, frente a la cual Francesca plantea la libertad de elegir a las personas (y no personas) con quienes queremos convivir; las gentes con quienes estamos dispuestos a compartir la vida y con quienes no nos unen necesariamente lazos de sangre, sino el afecto y el cuidado mutuos, la amistad construida a partir de ideales comunes, un proyecto de vida compartido. También viene al caso subrayar que el interés por la dimensión comunitaria de la existencia fue algo que la acompañó persistentemente a lo largo de su biografía. Su participación en grupos de autoconciencia en Italia, cuando era muy joven, nos orienta en ese sentido. Pero hay muchos más ejemplos en la trayectoria vital de Francesca.

De hecho, la Casona Verde de la colonia Santa María de la Rivera, donde habitó los últimos 15 años de su vida, era una especie de comunidad de seres humanos, gatos y Rocker un perro gran danés, que falleció un mes antes que ella, emparentados por lazos electivos. Además de un número de habitantes permanentes, en la casona funcionaba (y funciona, pues ahora bajo la coordinación de Helena la experiencia comunitaria continúa) un taller de bicicletas en los sótanos y una biblioteca popular en la parte de adelante.

Paralelamente a la puesta en marcha de esa comunidad urbana que es la casona, Francesca se sumó, desde su instalación en el lugar, a las iniciativas sociales y culturales de la «Santa María», entre las cuales no ocupaba un lugar menor la lucha vecinal contra la gentrificación. Otro ejemplo interesante son sus estancias en la Escuelita Zapatista, en Chiapas, donde fue invitada en varias ocasiones.

En fin, Francesca se consideraba una feminista comunitaria, y fundamentaba esa identificación en la afirmación sostenida, entre otros, por los zapatistas, acerca de que

las comunidades son posibles en todas partes y de muchas maneras.[7] Lo específico del pensamiento comunitario es el rechazo a la concepción de una sociedad compuesta por individuos aislados, que pueden alcanzar alguna plenitud sin la participación del conjunto, que aspiran a realizarse como libres sin la conquista colectiva de la emancipación. En definitiva, para Francesca todo grupo humano puede construir comunidad; la comunidad es una propuesta alternativa a la ideología moderno-occidental burguesa, matriz de los feminismos liberales, individualistas y blancos.

Desde el punto de vista metodológico, las estrategias de elaboración de conocimiento que desarrolló Francesca se fueron enriqueciendo a lo largo de su trayectoria, tanto en lo relativo a las herramientas con que abordó el estudio de su objeto como al tipo de fuentes incorporadas. En su punto de partida utilizó el instrumental propio del análisis del discurso y de la Historia de las ideas, desarrollado dentro del historicismo crítico y latinoamericanista de Arturo Roig y Horacio Cerutti, basado en la interpretación de textos escritos. Sin embargo, a medida que se internó en las realidades mexicana, centro y sudamericana, fue descubriendo un campo amplísimo, diverso y desafiante, donde florecían feminismos procedentes de culturas no occidentales y de tradiciones orales que le exigieron emprender rupturas epistemológicas y metodológicas profundas. Construyó entonces nuevas herramientas, basadas fundamentalmente en el diálogo directo y franco con mujeres que viven otras cotidianidades. No propuso un punto de partida ingenuo para el diálogo posible; por el contrario, trabajó sobre las condiciones de posibilidad del mismo, comprometiendo su propia subjetividad y poniendo a prueba su capacidad de descentrarse para verse a sí misma desde la perspectiva de la hermana que sufre opresiones y racismo. El ejercicio de conocerse, gracias y a través de la mirada de la otra, la preparó para el diálogo productivo «entre mujeres», cuya fecundidad dependería, por supuesto, de que las interpeladas aceptaran acogerla como contraparte, y la integraran, en la medida de sus posibilidades y deseos, a los saberes, cosmovisiones y luchas de su ser mujeres en el interior de comunidades subalternizadas por razones étnicas y sociales.

El feminismo de Francesca Gargallo pone en diálogo esos feminismos indígenas y afroamericanos, pensados desde *Abya Yala*, entre sí y con otros propuestos desde otros lugares, con el objetivo de que se reconozca la específica realidad de mujeres diferentes, y de que así se contribuya a poner en crisis la hegemonía cultural de la colonialidad del poder y sus supuestos epistémicos inconscientes. Pues, en definitiva, de lo que se trata es de construir visiones del mundo y de las mujeres en las que ninguna mujer se quede –

7 También Julieta Paredes señala, precisamente, que la comunidad no se reduce a las mujeres de comunidades indígenas o rurales, sino que abarca a todas las comunidades existentes o posibles de nuestra sociedad: urbanas, culturales, políticas, educativas, generacionales, sexuales, universitarias (Paredes, 2013, p. 86).

según el decir de la feminista hondureña Breny Mendoza–, «sin realidad», desrealizada, invisible, inexistente (2014, p. 95 y ss.).

Referencias

Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad.* Cátedra.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de *Abya Yala*. *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, 11-25.

Cerutti Guldberg, Horacio (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi. UNAM (CCYDEL/CRIM)-Porrúa.

Cruz, Gustavo y Fornero, Agustina (2020). Historia de las ideas en diálogos feministas. Entrevista a Francesca Gargallo Celentani. *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas, 1*, 120-128. <https://www.redalyc.org/journal/6577/657769468013/html/>.

Gargallo Celentani, Francesca (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. UACM.

Gargallo Celentani, Francesca (2006, octubre 22). Escribir como placer del deseo y como frustración del tiempo. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas.* <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/ensayos-letras/escribir-como-placer-del-deseo-y-como-frustracion-del-tiempo/>.

Gargallo Celentani, Francesca (2006). *Ideas feministas latinoamericanas* (2.ª ed.). UACM.

Gargallo Celentani, Francesca (2009). Presentación. En F. Gargallo C. (coord.). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2 vol., I, pp. 11-69). Biblioteca Ayacucho. <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Gargallo-Francesca-Antolog%C3%ADa-del-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericano-Tomo-I.pdf>.

Gargallo Celentani, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Desde Abajo.

Gargallo Celentani, Francesca (2014, noviembre 6). Cartas van, cartas vienen. Para una crítica de las exclusiones en el feminismo y los usos de la decolonialidad. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas.*

Gargallo Celentani, Francesca (2014). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (ed.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 371-382). Universidad del Cauca.

Gargallo Celentani, Francesca (2015, noviembre 29). La diferencia como el principal aporte teórico de los feminismos. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas.* <https://francescagargallo.wordpress.com/?s=feminismo+de+la+diferencia>.

Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta. <https://francescagargallo.wordpress.com/2014/11/06/cartas-van-cartas-vienen-para-una-critica-de-las-exclusiones-en-el-feminismo-y-los-usos-de-la-decolonialidad/>.

Huerta Tamayo, Gabriela (2022). *Memorias fragmentadas sobre Francesca Gargallo y su archivo* [Manuscrito inédito]. Ciudad de México.

Mendoza, Breny (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-103). Universidad del Cauca.

Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperadora El Rebozo.

Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, *7*(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>.

Roig, Arturo Andrés (1982). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. *Revista del idis*, *8*, 131-138. Universidad de Cuenca.

Roig, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana.

Suárez Tomé, Danila (2023, marzo 6). Las metáforas de la interseccionalidad. Ecofeminitas. Ciencia, Feminismos, Notas. <https://ecofeminita.com/las-metaforas-de-la-interseccionalidad/?v=c-582dec943ff>.

Voloshinov, Valentín (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Nueva Visión.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 97–119 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.898

DOSSIER TEMÁTICO

De la experiencia vital a la política transterritorial de las mujeres diversas en Abya Yala, metodología de vida en Francesca Gargallo

From lived experience to the transterritorial politics of diverse women in Abya Yala: Francesca Gargallo's methodology of life

Erandi Villavicencio
Flacso Ecuador, Ecuador
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5047-4560
eracaminos@gmail.com

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 08/09/2026

RESUMEN

El artículo propone leer la práctica vital, escritural y militante de Francesca Gargallo, en el marco de los feminismos de Abya Yala, como una metodología feminista encarnada de *experiencia vital transterritorial*. Ésta se teje en conversaciones con ella como tutora de mi tesis doctoral, en momentos de artivismo, encuentros políticos, foros y en sus obras sobre feminismo latinoamericano y autónomo. Dialoga con los aportes de Rosana Rodríguez, Lorena Cabnal, Suely Rolnik, Rita Segato, Raquel Gutiérrez y los feminismos comunitarios para plantear un marco teórico-metodológico sobre la *experiencia vital transte-*

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

rritorial como práctica política del encuentro y la procuración de lo común. Se trata de un relato íntimo, pero no intimista, al mismo tiempo epistémico, estético y político de liberación donde escenas, afectos y decisiones vuelven legible la trama colectiva de la resistencia. La experiencia se vuelve *transterritorial* al desplegarse entre migraciones, diásporas y luchas, configurando un modo de habitar el territorio-cuerpo-tierra que atraviesa fronteras, reescribiéndolas desde los vínculos, los cuidados compartidos y prácticas como el bordado, el arte o la organización comunitaria. La metodología de la *experiencia vital transterritorial* consiste en pensar y escribir con las otras, en primera persona del plural, para producir un nosotras situado y en movimiento, capaz de disputar el universalismo abstracto desde la complejidad encarnada de la vida.

Palabras clave: Experiencia vital, trayectorias de vida, feminismos de Abya Yala, metodologías feministas encarnadas, transterritorialidad.

ABSTRACT

This article proposes reading Francesca Gargallo's lived, written, and activist practice within the framework of Abya Yala feminisms as an embodied feminist methodology of trans-territorial lived experience. This methodology is woven from conversations with her as my doctoral thesis advisor, during moments of artivism, political gatherings, forums, and her works on Latin American and autonomous feminism. It engages with the contributions of Rosana Rodríguez, Lorena Cabnal, Suely Rolnik, Rita Segato, Raquel Gutiérrez, and community feminisms to establish a theoretical and methodological framework for trans-territorial lived experience as a political practice of encounter and the pursuit of the commons. It is not an intimate narrative, but rather an epistemic, aesthetic, and political space of liberation where scenes, affects, and decisions make the collective fabric of resistance legible. Experience becomes trans-territorial as it unfolds amidst migrations, diasporas, and struggles, shaping a way of inhabiting the body-territory-land that crosses borders, rewriting them through relationships, shared care, and practices such as embroidery, art, and community organizing. The methodology of trans-territorial lived experience consists of thinking and writing with others, in the first-person plural, to produce a situated and dynamic «we,» capable of challenging abstract universalism from the embodied complexity of life.

Keywords: Life experience, life trajectories, Abya Yala feminisms, embodied feminist methodologies, transterritoriality.

El inicio de una metodología situada: una conversación corporeizada

Lo que más le dolía de la posibilidad de irse era ya no poder hablar ni escribir de sus amigas. ¿Quién te nombra si no aquellas con quienes has tejido complicidades políti-

co-afectivas al rehacer otros mundos posibles? Lo que quizá no previó fue que muchas la replicaríamos: nos convertiríamos en esa luz de acciones y memorias que las zapatistas nos encargaron para dar a otras.

En su caminar entabló diálogos, encuentros y vínculos, sobre todo con feministas, mujeres activistas y pensadoras de pueblos y nacionalidades indígenas de toda Abya Yala, así como con artivistas, escritoras y estudiantes. En esos encuentros –incluido el que abrió conmigo como tutora de tesis doctoral y como compañeras artivistas–, fue posible pensar otros mundos y otras formas de accionar, desde experiencias que se convirtieron en conocimiento situado. Visibilizar la experiencia desde los vínculos políticos con la investigación, la acción y la creación desde Abya Yala permite transgredir la episteme moderna-colonial, racional, objetivista, blanca y androcéntrica.

Propongo leer la práctica de vida dialogante, escrituraria, investigativa, creadora, militante feminista comunitaria y latinoamericanista de Francesca Gargallo como una metodología feminista situada y encarnada, donde los procesos de investigación son indisociables de las biografías con las que convivió y dialogó. Todo comienza con un: ¿cómo estás?, dispuesto a transformarse con lo que se escucha, a dolerse, a construir un *nosotras* a través de acciones que se acuerpan y se acompañan.[1]

En diálogo con Rosana Rodríguez (2021), significar las experiencias como productoras de conocimiento encarnado supone investigar desde metodologías feministas donde las trayectorias personales permiten «descubrir», interpelar y cuestionar el «mundo de la vida y sus enigmas»: con *corpobiografías* que se despliegan como intercambios entre investigadorxs.

> Adentrarnos espacio-temporalmente en la significación de nuestras experiencias, en sus dobleces, transitar y pensarnos como sujetxs productoras/es de conocimientos encarnados en interlocución con otras/es sujetxs como partes indisociables de la naturaleza y moldeados por nuestra cultura, el trabajo y el medio ambiente en que vivimos. Un ir y venir constante entre el proceso investigativo y las biografías, un desdoblamiento metódico que acompaña todas las instancias del conocimiento (R. Rodríguez, 2021, p. 19).

El codiseño de dicha investigación-acción-creación trastoca cualquier tipo de estudio. Transgrede para comprobar la falsedad de la separación entre investigadora-investigada; somete la política del deseo a la revisión de su radicalidad corpo-territorial y verifica las condiciones de la actividad participante bajo el filtro de la mutua capacidad transformadora.

1 Utilicé Inteligencia Artificial para recortar y corregir redacción que extendían el artículo, así también para ubicar «palabras repetidas que no generan fluidez en la lectura», por recomendación de la propia IA. La inteligencia ancestral y artesanal es propia.

La acción creadora es el *quid* de la *experiencia vital* porque está conectada con lo social, lo cultural y lo subjetivo. La investigación-acción-creación es un aporte de las metodologías feministas, que se derivan de los muchos encuentros producidos por grupos de autoconciencia entre mujeres y que han generado nuevos vínculos entre artistas, feministas y trabajadoras de la cultura en Latinoamérica (Argüello et al., 2024). Mismos que se abrieron para comprender que no bastaba con la participación investigativa, si no era en co-creación emancipadora de las condiciones «dadas». Esta forma de *experiencia* fue sin duda practicada por Francesca.

Las feministas se pintan, graban y representan; se atreven a la autoconciencia; se estudian y analizan su condición: han dejado la senda de la reivindicación de la igualdad con los hombres –que gozaban de derechos sociales, familiares, personales, económicos y jurídicos como si fueran sus privilegios–, **para afirmarse como sujetos autónomos.**

En poco más de medio siglo, las teorías feministas han consolidado una transformación ideológica radical de lo que son los seres humanos, diferentes sin jerarquías, mujeres, intersexuales, hombres, con diversas sexualidades e interpretaciones de las mismas. Han tirado una figura, el monumento a El Hombre, gracias a que enfocaron la mirada hacia sí mismas. **Se reconocieron, fortaleciendo la voz con que se pasaron la palabra.** (Gargallo, 2009, p. 9)

La *corpobiografía* es ese pasar la voz desde el repensar la trayectoria propia, y pasar por el cuerpo las herramientas conceptuales y metodológicas que conllevan a una búsqueda de *experiencias vitales* de reencuentro, reconocimiento y afirmación de la subjetividad autónoma (Rodríguez, 2021). Estas nuevas explicaciones que emergen al leer de manera distinta al mundo, «otras metáforas narrativas», diría White (2016), es una experiencia creativa (ética, política y estética) que produce nuevos sentidos, sobre lo que se quiere vivir.

> Indagar, a partir de la experimentación y reflexión desde los cuerpos, en la acción expresiva que permite ahondar en el mundo simbólico donde abundan los discursos sociales y se cristaliza la condición autónoma. (Rodríguez, 2021, p. 21)

Y es aquí donde nos separamos de las *corpobiografías*, pensadas como reconstrucciones senti-corpo-pensantes de trayectorias y experiencias de mujeres, en tanto reelaboraciones conceptuales de la vivencia de la corporalidad, que implican subjetividad y trayectorias del cuerpo (Rodríguez, 2021), ya que, si bien todo ello es parte de la *experiencia vital*, el carácter *transterritorial*, que aporta Francesca con su invitación al diálogo sobre dichas experiencias, permite comprender políticamente las prácticas transculturales de

resistencia como otra dimensión del territorio-cuerpo-tierra,[2] en este caso latinoamericano, con trayectorias de lucha sociohistóricas, ambiental, familiar y comunitaria. De ahí que la producción de conocimiento colectivo desde una episteme descentralizada de las urbes requiere la referencia de horizontes políticos, indígenas y campesinos, que entienden lo común de distintas formas; entre ellas, las rutas del agua compartidas, la defensa del territorio como cuidado del medio ambiente y la necesaria reciprocidad entre las luchas que se llevan a cabo en la ruralidad, las periferias y los centros urbanos.

El deseo de *procurar la vida* se encarna en el gesto de cuidar lo que se comparte: la palabra que genera el encuentro configura una *experiencia vital* que se va densificando con el tiempo. La *experiencia vital* es una práctica que afina la sensibilidad para percibir lo que en el otro tiembla, se alegra o se retrae. No se trata de una ética utilitaria, orientada a la producción eficaz, sino de un saber que permanece, acompaña al territorio-cuerpo y sus historias en acción.

Habitar lo *transterritorial* es una *política del vínculo*: darse el tiempo para cuidar los lazos, para tejer continuidades, mismas que el desarraigo, la migración o la violencia suelen romper. Es otra lógica relacional, no cosificante, en la que las personas se reconocen mutuamente como territorios de memoria y luchas (éticas, estéticas, políticas, económicas) compartidas. Cuidar los vínculos es una forma de abrir intersticios de dignidad (Segato, 2018), es la ternura de comprender el territorio como lazos comunitarios donde se compromete la vida, la tierra y todos sus habitantes –humanos, no humanos, ancestrales y futuros–.

La experiencia vital transterritorial en la investigación-acción-creación

La *experiencia vital transterritorial* es un modo de conocer lo que se produce entre el cruce de la biografía encarnada y el tránsito por múltiples territorios y dimensiones (económicas, políticas y culturales). Para Francesca, las ideas complejas se tejen en los momentos cotidianos donde se piensa sobre «lo que se quiere y lo que no», la justicia o la injusticia y el tipo de vínculos que vamos construyendo (Gargallo, F. 2006).

2 La expropiación de los cuerpos feminizados en América Latina ha sido registrada y releída desde las feministas comunitarias como Lorena Cabnal, desde el concepto de territorio-cuerpo-tierra: «siempre ponemos el territorio como primera palabra, porque ahí empieza nuestra relación política» (Cabnal, 2023). El concepto ha tomado relevancia histórico política dadas las condiciones a las que el neoextractivismo nos somete en los territorios: recae de manera más contundente en los cuerpos de las mujeres indígenas y campesinas que habitan lo que ahora solo se piensa como zonas mineras o para megaproyectos mineros, de extracción petrolera, plantaciones con militarización y paramilitarización, mismas que sufren violencias directas y sexuales usadas como estrategia de despojo, desplazamiento y humillación. (Cabnal L., 2010).

Para Francesca, en América Latina las prácticas políticas –y la teoría político social– se traman en la reflexividad producida por las asambleas comunitarias, los encuentros grupales y organizaciones que enfrentan contingencias marcadas por la dominación, la explotación y el autoritarismo de los procesos de postcolonización e imperialismos vigentes. A través de una rebeldía creativa, de una estética liberadora, denunciante y rabiosa, se construye conocimiento desde lo común: en el encuentro de voluntades se consolida el trabajo, las relaciones, las memorias y las acciones que nos convierten en un «nosotras» desde Abya Yala. Abierto a la universalización, pero siempre en transformación dialogante desde el suelo de la comunidad, lo universal nunca como algo abstracto y separado de las prácticas de resistencia colectiva (Gargallo, 2012).

> Las crisis en las investigaciones no siempre detienen momentáneamente el pensamiento para luego derribar grandes puertas y dejarlo espaciar a sus anchas. A veces, instalan dudas como muros que únicamente el continuo de la lucha de los pueblos puede agrietar. Para seguir analizando la relación cuerpo-liberación-artes fisgoneé en galerías, bibliotecas, calles intervenidas, museos, talleres y en reuniones de amigas. Conocí el teatro popular e indígena, en particular el teatro de las mujeres de las comunidades zapatistas en México y las propuestas escénicas de un colectivo de larga duración de mujeres mayas guatemaltecas, Actoras de Cambio, que sobrevivieron y produjeron después de sanar de la violencia feminicida y genocida de gobiernos racistas y conservadores (Gargallo, 2020).

No hay un diseño de investigación previo: es en el accionar de lo político –en la acción de exigir y demandar lo que corresponde como pueblos y como mujeres en la búsqueda de una vida digna– donde se va codiseñando la investigación y la creación. El diálogo no debe estar atravesado por la verticalidad académica ni por sus pedestales, sino por preguntas pertinentes para todas las partes implicadas. A eso llamo *metodología de la experiencia vital y transterritorial*.

Cuando le presenté mis ideas, Francesca me dijo: «Voy a dirigir tu tesis, tengo debilidad por la gente inteligente», y esa confianza inauguró una relación de guía y cariño que me hizo «aprender a volar». Durante cuatro años acompañó mi trabajo de campo y de reflexión, en lugar de cercenar mis intuiciones, las expandía con preguntas sobre los linajes del maíz y la transformación transterritorial de la tortilla que recorre Centroamérica hasta hacerse arepa en Colombia y Venezuela.

La *experiencia vital* se sitúa precisamente en el corazón de los *fragmentos del alma*: la memoria recuperada de un cuerpo, los registros de lo vivido y sentido, las prácticas recordadas y las que la historia patriarcal de las cosas omitió. Las trayectorias de vida muestran que la creación colectiva no es lineal, sino un entramado de escenas, afectos y decisiones que se sedimentan en el cuerpo, y en lo colectivo cuando existe la estrategia

de construcción de un horizonte político común, en este caso emancipatorio para las mujeres diversas de Abya Yala. En ese sentido, la *experiencia vital* no es solo lo que ocurre, sino lo que se vuelve legible en y desde el cuerpo cuando se lo piensa y se lo narra colectivamente.

Si bien para Rodríguez las «confesiones inconfesables» son autorreflexiones, miedos y tramas de interacción, Francesca las leyó como historia de las *Ideas feministas latinoamericanas* (2006). Por ello, la *transterritorialidad* del nosotras tiene que ver con narrar ideas desde experiencias, luchas y conflictos concretos, vinculando pensamiento y práctica política. El yo singular se desplaza para ubicarse en marcos sociopolíticos, culturales, históricos y significantes de emancipación en plural, lo cual da cuenta de que la *experiencia vital* es siempre relacional y situada: se construye en diálogo con otras, frente a estructuras de poder y en contextos históricos específicos.

La *experiencia vital* de la emancipación encarnada permite leer la vida en su espesura afectiva y política: el relato corporal muestra cómo el cuerpo guarda, procesa y rearticula la historia de cada quien, y de las otras, en relación con el mundo. La transformación de los procesos materiales y concretos es siempre colectiva y demanda activación, trabajo y consolidan lo común a punta de acciones y experiencias concretas.

La experiencia vital transterritorial como práctica de resistencia

Me encanta una frase del libro *Los extraños de la planta baja* de Francesca, «la verdad es una tierra sin senderos a la cual es imposible aproximarse mediante ninguna religión o secta filosófica» (2015), porque el diálogo, las memorias, las injusticias, pero sobre todo las resistencias, van y vienen de norte a sur y de regreso.

Si alguien hizo que yo radicalizara mi re-existencia latinoamericana fue Francesca. Fue una especie de Fanon para mi condición. Impulsó mi deseo de vivir reexistiendo de otras maneras –participar social y políticamente sin dejar de mirar desde mi posición situada, migrar con apertura, dialogar sin apropiación cultural, sembrar y conversar con la tierra, bordar luchas, compartir desde la *transterritorialidad*, feminista y comunitaria, sin fronteras asesinas–, no desde la desterritorialización, sino desde el territorio de las ideas políticas feministas y las mujeres que luchan.

Las ideas se transminan en las *performances* artivistas, los ensayos y novelas de escritoras, insurgencias de las estudiantes, en las experiencias migrantes, en las resistencias de las centroamericanas, las andinas, las bordadoras y las músicas. «La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas», dictó.

Por eso la considero una mentora, de esas que te animan a ponerte en primera línea del saber, así nomás, por el hecho de ser mujeres, morochas, de la periferia, del borde y los márgenes. Esa era una de sus consignas: el reconocimiento de los encuentros y de las *experiencias vitales* que descubren conocimiento y *saberes prácticos de resistencia cultural* contra el pensamiento hegemónico occidental y capitalista, en clave de Abya Yala anticolonial. Pensamiento que puede venir de «quienes menos esperas», dadas las estructuras del epistemicidio colonial racista existente.

> [...] Se trata, por supuesto, de un estereotipo: en realidad todas participan de una forma especial, no necesariamente protagónica, de rituales y decisiones comunitarias, son agentes de la economía de mercado y productoras, son transmisoras de conocimientos, parteras, curanderas, madres. No obstante, la teoría feminista latinoamericana no arranca de sus saberes y muy pocas mestizas se reconocen en su historia, prefiriéndose occidentales que indias, blancas que morenas, genéricamente oprimidas que miembros de una **cultura de la resistencia**. Esta adscripción de las mestizas a lo no indio pertenece también a la estrategia de occidentalización de América, en particular a las maniobras de los criollos para mantener su hegemonía después de las Guerras de Independencia. (Gargallo, 2007)

La *experiencia vital* que compartía Francesca en su comedor, con algo calientito para tomar, mientras te atendía –tal como cuidaba su propio cuerpo de no envenenarlo con alimentos y medicinas industriales–, era una conversa sobre sus primeras acciones rebeldes, sobre sus amigas y las múltiples formas artísticas de luchar. Contagiaba el deseo por *confiar en que la experiencia genera conocimiento*, desde el compromiso de crear lo posible (las zapatistas nos enseñaron eso). ¡Escribe!, me ordenó, «cuando nosotras éramos jóvenes, no existían las becas, y hemos escrito muchos libros».

Desde esta práctica de vida y pensar *desde el encuentro*, se puede hablar de una metodología de la *experiencia vital transterritorial*: la forma en que Francesca tejía conocimiento histórico político hecho por mujeres y que son rescatados precisamente por otras mujeres pensadoras, militantes, más allá de las fronteras nacionales disciplinantes. Este descubrimiento colectivo de la opresión, a través del análisis de las *experiencias vitales,* permite el movimiento hacia la afirmación de la subjetividad.

> Una visión histórica de las ideas feministas toma en cuenta las condiciones en que se formaron y los diversos aportes culturales, filosóficos y políticos de que se nutrieron. Tal y como el comportamiento «digno» o «educado» de las sufragistas del siglo XIX, el conservadurismo feminista del siglo XX es incomprensible sin un análisis cruzado de los afanes de liberación generalizados de pueblos traicionados por la emancipación colonial y por el nacionalismo revolucionario brotado de la Revolución Mexicana, de las ideas religiosas de comunidades de base educadas por la Teología de la Liberación, de los ideales autonómicos universitarios, del antiimperialismo

> populista y socialista y de la falta de autonomía e independencia del sistema del movimiento feminista, tal y como lo señala repetidamente Margarita Pisano. Todos estos elementos confluyeron en **atrasar la organización autónoma de las mujeres**, por el simple hecho de que las mujeres estaban participando políticamente en organizaciones mixtas donde eran tratadas con mayor igualdad que en la sociedad que pretendían transformar con su lucha y en las que eran parceladamente legitimadas. Sólo **el encuentro** de las mujeres entre sí y el descubrimiento colectivo de su condición a través del análisis de las propias ***experiencias vitales***, permitió la constitución de un movimiento de mujeres capaz de postular su liberación, entendida como proceso de subjetivización y autoafirmación (Gargallo, 2007, pp. 19-20).

La *experiencia vital,* en clave gargaliana –o de Pancha Gallo, como ella diría–, tiene que ver con la autonomía para construir la subjetividad, a través de una universalización porosa y dialogante que nace desde lo vivo y de cómo enfrentan las mujeres en lo cotidiano las injusticias –mediante la organización feminista, comunitaria, popular, social, plurinacional y latinoamericana–. El feminismo nació internacionalista, nos dice Francesca (2009).

El movimiento de mujeres, ahora nutrido por la diversidad sexogenérica y otras luchas interseccionales y anticapitalistas, surge desde ese encuentro de afirmación de las prácticas de resistencia. Denuncia y se defiende de los poderíos tecnofascistas de este sistema de producción de aislamiento capitalista, se enfrenta con la organización del accionar la educación autónoma, la ternura radical y la *sanación política* desde el territorio. Prácticas que generan el encuentro y el retejimiento de vínculos en las comunidades y pueblos politizan las violencias en lo cotidiano.

La encarnación del neoliberalismo y la sanación de las trayectorias con la política de los vínculos

¿En qué punto se encarna el neoliberalismo en la vida cotidiana y orienta y resquebraja masivamente la experiencia vital y corporal de las personas?

La *sanación política*, trabajada por el feminismo comunitario de Lorena Cabnal,[3] permite leer la trayectoria personal como fundamento para una sanación corporal, comu-

3 Lorena Cabnal ha desarrollado el término de *sanación política* por diversos medios: «Sanar es político», en *Saberes Podcast* (YouTube). También en textos en línea como *Cabnal: sanación, feminismo y defensa comunitaria* (2018). <https://luchadoras.mx/mujeres-guerreras/lorena-cabnal-sanacion/>. Escribe: «El pensamiento maya parte de sentir mucho la vida, de sentipensar, y ese es otro punto para elaboración de pensamiento. Y en esa relación de sentipensar hemos traído la dimensión de cómo lo cotidiano se hace político para las mujeres indígenas, tenemos una cotidianidad muy política a la que le vamos a dar un sentido cosmogónico, pero a la vez político y con una intencionalidad feminista. Y estamos hablando de territorio-cuerpo-tierra: siempre ponemos el territorio como primera palabra, porque ahí empieza nuestra relación política; no lo hablamos como cuerpo-territo-

nitaria y territorial donde la *experiencia vital* se vuelve lugar de disputa frente a la lógica individualizante del «querer es poder» y la precarización de la vida. La enfermedad, el cansancio o la depresión, muestran la necesidad de redes de apoyo, pero también de sistemas públicos de cuidado.[4]

La enfermedad para las feministas es ese proceso que evidencia la cercanía de las familias elegidas, pero también el sistema de desabasto social y la precarización de la vida, en este tránsito entre el deseo de vivir y la pulsión vital mermada se demuestra cómo la búsqueda del encuentro con las cosmovisiones otorga otro sentido al proceso de sanación/enfermedad jamás en un sentido individualizante. El encuentro con saberes de sanadoras, sobadoras, curanderas, yerbateras que generan otro encuentro con lo comunal, con el vínculo, incluso con la cosmogonía del encuentro en procesos de vida-muerte-vida, muestran un regreso a las ancestras desde una ética y estética simbólica que se resiste a la episteme occidental.

Esto es relevante porque al hablar de Francesca, su vida y procesos de cambio, la relación con su trayectoria, la manera como influyó en tantas de nosotras, dan fruto a una metodología de la *experiencia vital* que se percibe y se ejerce no sólo desde lo que se produce en el feminismo –y lo comunal– en la academia y otras formas de investigación, sino que nos acerca al llamado de la *insurrección vital* frente a la *pulsión social de muerte*, desde el inconsciente y todos los flancos interculturales.

En diálogo con Sueley Rolnik (2019), la conciencia social y política en emancipación requiere del sostenimiento de la *pulsión vital* apropiada por los racismos coloniales neoliberales capitalísticos, esos que dominan y fagocitan el *para sí*, apropiándose del inconsciente.[5] No obstante, la *fuerza vital* agita y pulsiona hacia la creación, pero solo desde la descolonización del «saber del cuerpo» es posible reapropiarse de la vida en su potencia creadora.

Reconocer y encarnar la propia realidad implica situarse en condiciones socioterritoriales que moldean percepciones y afectos, contra la reducción del vínculo a mera visualidad en tiempos de tecnofacismos digitales.

rio.» (Cabnal, 2023). Esto es parte de los diálogos que Cabnal comparte desde la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial de Iximulew en Guatemala.

4 Nancy Fraser, en su libro sobre capitalismo caníbal (2022), pregunta: ¿Qué ocurre cuando el trabajo de cuidados no remunerado, pensado como resistencia anticapitalista, termina sosteniendo las condiciones de reproducción del sistema, y cómo esos espacios pueden al mismo tiempo convertirse en focos de otros mundos posibles?

5 Rolnik (2019) desarrolla la opresión colonial-capitalística como un proceso de secuestro de la «fuerza vital», que reduce la subjetividad, al grado de separar a lxs sujetxs del flujo de fuerzas que lo atraviesan. Esa fuerza vital es impulso creador que atraviesan el cuerpo vibrátil (pulsional) que experimenta sensaciones, afectos, tormentas que desestabilizan al yo, sobre todo del producido por el sistema. Las «políticas del deseo» son, entonces, respuestas a la alarma que se reactiva por la fuerza vital, las cuales pueden, por un lado, crear otros mundos, o por otro, reajustar «la conciencia» a las exigencias del régimen neoliberal.

La relectura de la vida de Francesca desde estos retazos y aprendizajes compartidos se vuelve parte de una *sanación política colectiva* de toda la gente que leemos, escribimos, pensamos, anclamos y accionamos, a partir de lo compartido con ella, anclado en el pensamiento crítico en Abya Yala, y en símbolos que queremos legar a otras generaciones futuras. De ahí la urgencia de recomponer lazos políticos y trayectorias comunes frente a narrativas de guerra y criminalización:[6] seguir postulando la liberación, como proceso de subjetivización y autoafirmación, encarnado en prácticas que producen lo común.

Esta *historia de las ideas* converge con la *transterritorialidad de lo político feminista latinoamericano*, permite evidenciar y reorganizarse frente a la lógica imperial y patriarcal, pero aún compite con el neoliberalismo en todos los sentidos. La trayectoria de lo común, ese «nosotras», rompe con el pensamiento hegemónico de la agenda racista y conservadora en la medida en que se diversifica y se amplía, que se intersecta y asume la incomodidad de saber que las opresiones son distintas y las intensidades vividas también.

Desarticular los cercamientos, diría Silvia Federici (2020), donde lo que se acumula en pocas manos –neoliberales– se roba de lo que es común: todo lo que hace que no nos reconozcamos desde las diversidades. La bandera ultraconservadora y neocolonial de Donald Trump se planta desde el pensamiento acomplejado de «la moral superior», apresurando que las élites tecnocorporativas que lo sostienen, avancen con su «batalla cultural» que son la pantalla de sus planes estratégicos de control socioterritorial y recursos. El neoliberalismo entra en los territorios afectando cuerpos muy específicos.

> Los golpes sistemáticos de la prepotencia blanca y mestiza, la discriminación económica, la marginación social, la exclusión de la educación formal y de los sistemas de salud son temas de la teoría feminista latinoamericana contemporánea, porque por motivos sexistas todas las mujeres los sufrieron y sufren de algún modo, sólo que las feministas blancas no los han enfrentado en su descarnada versión racista y colonialista. La participación femenina en la larga tradición de resistencias indias y luchas populares está dando una nueva voz al **feminismo latinoamericano**. (Gargallo, 2007)

Frente a la ofensiva, las prácticas feministas y comunitarias han sostenido y producido lo común desde el *nosotras situado*, volviéndose *contrapedagogías* de lo político y lo sensible. Para Rita Laura Segato (2018), es coherente al plantear que las mujeres, a través

6 Esta violencia discursiva y criminalizante ha afectado a pueblos del Ecuador en el que campesinos, líderes, lideresas, activistas, organizaciones sociales, comunidades están siendo víctimas de la persecución estatal desde que el estado de excepción se normalizó por el supuesto «conflicto armado interno» y lucha contra el narcotráfico del presidente Daniel Noboa (2021-2026).

del encuentro, identifican el sufrimiento y lo posicionan. ¿Cómo gestionar esos dolores sin imponerse unos sobre otros? Las contrapedagogías de la crueldad son parte del *proyecto histórico de los vínculos*, frente al mandato de la masculinidad que lee sólo una parte –la historia de las cosas–, funcional al capital porque se traduce en individuos pensando cosas. En cambio, el *proyecto histórico de los vínculos* permite la reciprocidad, que produce la comunidad, *el nosotras*, frente a la cosificación de la vida. ¿Cómo se hace el trabajo de vincularse?

Debemos decir que los vínculos en lo comunitario y el relacionamiento tiene ciclos y a veces tiende al agotamiento. El *para sí* no es suficiente, porque la edificación de otras tecnologías y aislamiento tiene sus efectos en el *nosotras*. Es por ello tan importante el lenguaje subversivo y toda expresión de colectividad que permite la insurrección sostenida (Rolnik, 2019).

¿Cómo se replantean las acciones de emancipación micropolítica para las mujeres en el cotidiano descolonizando y deconstruyendo lo que ya se internalizó?

Por ello, considero que Francesca hizo precisamente lo que se tiene que hacer: ponerse a la altura de las circunstancias. La *experiencia vital* no es intimista en un sentido de aislamiento, sino la condición para habitar lo común y lo territorial de otra manera. En palabras de Rolnik: «Cada vida que no se pone a la altura de lo que le sucede perjudica a la vida de toda su trama relacional» (Rolnik, 2019, p. 67).

Bordado y arte comunitario como sanación política de los vínculos

En este telar de insurrecciones ningún hilo viene solo, se encarna en las apuestas del territorio-cuerpo-tierra mediante símbolos y creaciones estéticas, gráficas y discursivas para ser parte de un proceso –como proponen los feminismos comunitarios– de reconstrucción de trayectorias políticas conjuntas y de emancipación simbólica colectiva. Por ejemplo, el texto, la oralidad, la historia y las mitologías de los pueblos andinos se volvieron textil para transgredir el tiempo y resguardar el conocimiento.

> Hasta la revolución estética feminista, las acciones plásticas, líricas, domésticas, epistolares de las mujeres eran efímeras, no perduraban a pesar de que producían emociones pues no pertenecían al ámbito de la protección histórica de lo que simboliza algún tipo de dominación. En este sentido, eran antisistémicas. Hoy alimentan una estética crítica de los valores de la dominación. (Gargallo, 2020)

Prácticas como el bordado político, el mural comunitario feminista y antiimperialista, y las batucadas populares de barrios de Guayaquil, Ipiales, Iztapalapa y las periferias de Lima o Bogotá activan el arte político en Abya Yala, especialmente durante paros y

huelgas nacionales del Cono Sur. También participan la educación popular hecha por mujeres con pedagogías críticas del cariño y ternura radical (Torres y Villavicencio, 2026), el activismo contra la doble precarización artística de las mujeres y las maternidades críticas que tejen redes ante diversas violencias. Se suman la defensa territorial y ambiental, la búsqueda de hijas e hijos desaparecidos, las denuncias de crímenes de odio y transfobia, las memorias de sanadoras. De la denuncia y los saberes surge una reflexión filosófica colectiva, sin jerarquías entre prácticas. Estas acciones colectivas son interpeladas por feminismos latinoamericanos autónomos y comunitarios, y por mujeres en lucha. Su transterritorialidad se expresa en la inclusión, el diálogo y la creación con otrxs sujetxs subalternizadxs (Gargallo, 2012).

> Mujeres es una categoría política que nos articula, con historias y siglos de subordinación y de propuestas. No es una identidad autodefinida, es una «construcción social» que debe ser deconstruida para dar paso a «cuerpos históricos», autónomos, políticos en sí. Defender las vidas de las mujeres, para Curiel (2005) implica defender los espacios de las lesbianas: «Mientras se asuma la heteronormatividad como el modelo de relaciones erótico-amorosas-sexuales... ***nosotras***, desde una posición radical, seguiremos defendiendo los espacios políticos autónomos, aunque abiertos a la articulación con otros movimientos sociales y socio-sexuales» (Gargallo, 2007).

La *sanación política* nombra el proceso por el cual una persona, reconociendo su trama relacional se reconstruye tras atravesar abismos de violencias que tienen causas histórico políticas, desactivando junto con la colectividad de afectadxs, la cotidianidad que reproduce violencias para sí y para otrxs. Elige la vida desde el hacer colectivo. Muchachas violentadas sexualmente en sus casas conocen una batucada popular en un barrio de Guayaquil y deciden que su vida será de lucha y su colectividad acompaña sus afectos.[7] No se trata solo de cuidados orientados al sostenimiento de la corporalidad, sino también de los que sostienen la voluntad y el deseo de vivir incluso en contextos de violencia extrema, vinculando la sanación con la *transterritorialidad* de lo político.

Desde ese lugar resulta inevitable dialogar con el texto que Francesca escribió para *Bordados de paz, memoria y justicia: un proceso de visibilización (2014)*.

> Y dolerse juntos es tan importante que las y los miembros fluctuantes de los colectivos de Bordando por la Paz han encontrado el motivo político para reunirse, para rehumanizarse reconociendo que le duele lo que le pasa al otro, a la otra descuartizada, colgada de un puente, separada de sus familias, desaparecida, vendida en trata [...] (Gargallo, 2014, p. 57)

7 Batucada Popular: un refugio musical que se expande por siete barrios peligrosos de Guayaquil. <https://youtu.be/_fqKRWtC8g4?si=rfU9doqTT_oTWlvO>.

Los bordados de denuncia y para la *sanación política* han sido fuente de encuentro para mujeres de toda Abya Yala; algunos ejemplos en particular han desarrollado metodologías muy interesantes y profundas como la de Hilos Comunes en la Amazonía ecuatoriana, específicamente en Sucumbíos.[8] Ha servido como punto de encuentro hacia la reconstrucción en contextos de militarización, despojo y desplazamiento en territorios «deseables» para el extractivismo.

En el gremio de bordadoras latinoamericanas hemos analizado cómo las mujeres resguardan el territorio mediante la creación colectiva.[9] El trabajo de las bordadoras de los Costureros de la Memoria de Suba[10] o de las mujeres de Mampuján,[11] –desplazadas colombianas que han reconstruido vínculos comunitarios a partir de narrar colectivamente los hechos y la reconstrucción comunitaria, el textil les ha servido para reactivar otros servicios higiénicos, educativos o recreativos—.[12]

> Coser entre mujeres y hombres los nombres y las historias de las víctimas de la violencia que pasma, es romper el silencio que normaliza las órdenes inhumanas, las masacres a sangre fría, la sordera ante la súplica por la vida. [...] Bordar es dar voz a una realidad que el sistema pretende que se conozca y se calle. Es evitar la desmemoria [...] La desmemoria colectiva es hija de la banalización de los acontecimientos sociales que atañen nuestras vidas y entraña la confusión de los acontecimientos que deberían importarnos. (Gargallo, 2014: 52, 53)

Actualmente, el Colectivo Bordar la Ternura borda una manta con los nombres de las mujeres víctimas de feminicidio en Ecuador, la manta verde-morada –como suelen lla-

8 «El tejido de la sanación: relatos de supervivientes de traumas, guerras y violencia de género», Proyecto de Hilos Comunes.

<https://artspaces.kunstmatrix.com/en/exhibition/1557984/the-fabric-of-healing-story-cloths-by-survivors-of-trauma-war-and-gender-based>.

9 Ponencias del *Encuentro Internacional Textil* organizado por Memorarte en Chile: Hilando Solidaridad, sobre todo la de Daniela Carvajal. Coinciden en muchas apuestas territoriales de bordado latinoamericano: <https://www.youtube.com/watch?v=FV85BJZVnuU>.

10 «Siguiéndole el Hilo a Los Costureros de la Memoria». <https://www.youtube.com/watch?v=CofjSsga7tY>.

11 CNMH, *El pueblo que sanó con telares* (2023). <https://centrodememoriahistorica.gov.co/el-pueblo-que-sano-con-telares/>. «Museo de Arte en Memoria de las Víctimas de Mampuján: sanación espiritual y rescate cultural» (2021). <https://www.radionacional.co/actualidad/paz/museo-de-arte-en-memoria-de-las-victimas-de-mampujan>.

12 Esto se enlaza con otras experiencias: mujeres de Nueva Esperanza en Guayaquil que se levantaron frente al desplazamiento de la violencia machista. O como las Mujeres del Pozo Flores, cerca de Cochabamba, que recuperaron el pozo que abastece de agua a la comunidad entera ante la sequía y la hambruna (FLACSO Ecuador, 2026).

mar a la casa de Fran–, mide más de doce metros y, tristemente, aún no llega a una tercera parte de nombres por bordar (770 de más de 2300 hasta diciembre de 2025).[13]

Otras iniciativas como el libro textil: *Somos tus ancestras* de Bordando Abya Yala va viajando entre colectivas como Memorarte en Chile, Costureros por la Memoria, Escuela Popular y Textil de Colombia, La voz Gráfica de la Mujer, Grabado Andante en Argentina, Las Siemprevivas y la Red Latinoamericana Feminista: espacios comunitarios de autocuidado en México, Bordar la Ternura de Ecuador, entre otras Bordadoras Autoconvocadas de otras latitudes que son parte de esta herencia de resistir desde la acción textil. El textil como un texto que hace perdurar la memoria de cómo las mujeres han aprendido a cuidarse, cuidar de otrxs, dejarse cuidar y cuidar la vida sin imposiciones. Acciones que trascienden fronteras y evidencian los lazos culturales y políticos que perviven en Nuestramérica y su historia tan finamente hilada y comparecida.[14]

Transterritorialidad de la cultura de las resistencias

La *experiencia vital* que Francesca hace legible es migrante y transterritorial: transita de lo local a lo latinoamericano, donde el territorio-cuerpo de los feminismos comunitarios y el buen vivir desde el pensamiento plurinacional, de las mujeres que luchan, son una transición –y una denuncia de los mandatos que ocultan formas y prácticas de mujeres que defienden la tierra–. Revitaliza el relacionamiento con lo ancestral entre pueblos, comunas, barrios, pero sobre todo entre las mujeres frente a la historia colonial y de saqueo, en consonancia con el neoextractivismo que, por vía del imperialismo, se ha fortalecido nuevamente.

Como plantea Segato, las *desobediencias capilares*, en *Contra-pedagogías de la crueldad*, son pequeñas insurgencias cotidianas que desestabilizan jerarquías en lo cotidiano. En *La Nación y sus otros,* Segato plantea una política feminista que no replica el estilo de la política patriarcal. «Debemos poner en práctica una alternativa para su cultura política» (Segato, 2018, p. 64), manteniendo la pluralidad de los sueños, frente a la utopía unívoca del Estado.

> En el mundo *amefricano* [...] categoría de la pensadora afro-indo-brasilera Lelia González, o *afroindígena*, existe una conciencia muy clara de que hay un mundo intracomunitario que lleva su existencia por fuera de la Nación y del Estado, siem-

13 Agradezco a Daniela Carvajal por su investigación sobre el bordado latinoamericano, por aportar datos y sostener este proceso de bordado junto con las madres y amigas de las mujeres nombradas. Asimismo, agradezco a Maga Gabriela Miranda, Vero Alvear y a la Colectiva Bordar la Ternura por su amoroso apoyo.

14 El libro textil de Bordando Abya Yala recorre los territorios levantando una voz sobre el autocuidado y los cuidados colectivos para lxs niñxs del futuro: la Carta Somos tus Ancestras. <https://www.instagram.com/bordandoabyayala/>.

> pre eurocéntrico, siempre traidor. [...] ¿Cómo llegaron, entre todos los miembros sobrevivientes de las masacres de cada uno de estos pueblos, a la sabia conclusión de que las repúblicas criollas embestirían aún con más contumacia en su codicia por apropiarse de cada migaja restante de la herencia colonial? (Segato, 2018, p. 94)

El objetivo de la emancipación migrante se vuelve fuente de creación y de *experiencia vital* en el cimarronaje, al elegir y poder-saberse libres de dirigirse hacia utopías diversas, no unívocas. Las condiciones de vivir se trastocan por los procesos dialogantes que se necesitan para lograrlo. Ese proceso no ha cesado frente al despojo permanente en los territorios del Abya Yala. Por ejemplo, diversas comunidades zapatistas están reconstituidas por una diversidad léxica y cultural unida por los desplazamientos forzados, la reapropiación de tierras y una nueva comunidad lingüística en esencia plural.

Mi propio giro al feminismo occidental vino de *Ideas feministas latinoamericanas* de Gargallo (2006). Este giro se consolidó en el Diplomado de «Los desafíos del feminismo en la América Latina del siglo XXI» –organizado por las profesoras de CEIICH y PUEG, UNAM en 2012–, donde Francesca llevó la discusión sobre las religiones yorubas de Segato, en tanto **soportes culturales de pueblos esclavizados**: ritos clandestinos, deidades femeninas poderosas y prácticas que sobrevivieron al crimen de lesa humanidad de la esclavitud y al borramiento histórico.

El texto de Rita Segato (1986), sobre la tradición religiosa afrobrasileña de matriz yoruba (xangô/candomblé), analiza cómo se organiza la familia de santo, la sexualidad y los roles de género en relación con los orixás. En esos ritos «paganos» que intentaron acallar de múltiples formas, se sostuvieron rituales clandestinos, logrando conservar su mitología. La presencia de diosas, poderosas y lesbianas, agenciadas y contundentes da cuenta de cómo en esa expresión, desde el agenciamiento, las mujeres mantienen los ritos y resguardan otras representaciones más profundas de sus milenarias culturas.

Frente a un discurso universalista incapaz de escuchar otras lenguas de resistencia, Francesca insistió que allí donde parecen no quedar fuerzas para resistir, las mujeres sostienen pueblos enteros mediante mitologías ancestrales, palabras compartidas y nuevas creaciones colectivas con mujeres referentes de otras formas de comprender la división sexual del trabajo, el gusto y la creación.

La porosidad de la experiencia vital en el encuentro con lo común

Bordamos Abya Yala, nos damos trabajo, ritualizamos para enfrentar el dolor, nombramos las violencias machistas de nuestros propios compañeros y apoyamos lideresas exigiendo rotación del poder. Estas prácticas reconfiguran la política de lo personal-co-

lectivo, formando un campo feminista latinoamericano muy poroso: transterritorial, internacionalista, interseccional, obrero, campesino, comunitario, rural, indígena, urbano periférico y antirracista, capaz de resistir los pensamientos unívocos y los feminismos cerrados aliados al sistema de muerte.

Grietas, fisuras, porosidad, relaciones que ni siquiera la colonización pudo romper. No basta la *experiencia vital* en sí, sino el encuentro crítico, chismoso, curioso y suspicaz de la conversación, donde se produce una contra-narrativa, sin la cual tampoco se recrea como co-construcción ética, política, estética, incluso económica. Dicha experiencia requiere interpretación intersubjetiva y simbólica: sostener la producción de comunes es clave para ser y hacer comunidad con conciencia sobre lo que afecta al conjunto.

En diálogo con Silvia Federici, Raquel Gutiérrez y Francesca, lo común no aparece como un recurso dado, sino como resultado siempre inacabado de prácticas de cuidado, organización y pensamiento compartido que sostienen la vida: trayectorias que se forjan desde lo común. Federici (2020) subraya que las mujeres han tejido históricamente espacios y relaciones para garantizar la reproducción colectiva, más allá del mercado y el Estado. Raquel Gutiérrez (2018) profundiza en los entramados comunitarios y en las formas de lo político que se tejen desde abajo, en la colaboración cotidiana y en las luchas populares e indígenas.[15]

El *nosotras* de Gargallo, desde los feminismos de Abya Yala y *las experiencias vitales transterritoriales* muestra cómo las mujeres que luchan inventan un *nosotras* enraizado en la defensa de la vida, la reflexión colectiva y la memoria común de las resistencias. Lo común se vuelve un tejido de bienes materiales, simbólicos y afectivos que no borra las opresiones interseccionales, sino que las entrelaza en un proyecto de libertad compartida.

> A partir de la ***experiencia del mundo vivida*** en cuerpos reales, propios y diferentes, las mujeres, en el mundo que salía de la colonización, exigieron su lugar en el proceso de liberación, y en Occidente, escupieron sobre la filosofía que les negaba la autoconciencia. En países, regiones, comunidades, se multiplicaron los procesos, se hibridaron y contradijeron, cuestionaron el colonialismo de la palabra de las mujeres más visibles, cuestionaron sus culturas. (Gargallo, 2020, p. 9)

15 «El trabajo comunitario es la condensación de tales procesos de reiterada producción colectiva de decisiones, por lo cual permite la modificación y regeneración sistemática del flujo de intercambio y distribución de los bienes que tienen alguna utilidad para otros, estos bienes están preñados de sentidos diversos y múltiples que provienen de los variados acuerdos en común, esto es, de la capacidad colectiva de autorregulación que hace inviables otras formas de reproducción de la vida centradas en la acumulación de valor» (Gutiérrez y Salazar, 2022, p. 42).

La experiencia concreta se vuelve vital cuando se espejea en la vida humana y no humana con la que nos acompañamos en la tierra, y la relación entre esas dimensiones también es *transterritorial*, como diría Luisina Edgi (2021) en sus *Pedagogías de la Tierra*.

Intersecciones en la experiencia vital

La interseccionalidad de las opresiones es la intersección de afectos y amistad política: cuando los afectos se entrelazan en contextos racistas o sexistas hace falta valentía para mirarlo, revisar privilegios y evitar que la experiencia sea aprovechada o usurpada, en vez de volverse vital.

Pienso en mis encuentros con Fran y en el *Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan* en territorio zapatista, donde «Fuimos todas» narró el sueño de ver arder a un patriarcado y de seguir liberando espacios de la crueldad: un semillero Ramona que recibió a miles de mujeres en un México desbordado de feminicidios y de un montón de otros países que tampoco funcionan.[16]

En medio de las casas de campaña, después de escuchar relatos de violencias capitalistas, patriarcales, neocoloniales, Francesca –en calzones y libro de alguna amiga suya en mano– me hablaba de hacer una *minga*, un trabajo colectivo, para limpiar los baños, porque sabía de algunas que se habían quejado, sin comprender que estábamos en un territorio sagrado de lucha y que no tenía sentido exigir sin asumir tareas comunes.

Ese «detalle», conversamos, desnudaba racismo y comodidad clasista, y mostraba que radicalizar la subjetividad implica salir de la inercia, agarrar escoba y cubeta, limpiar lo que hay que limpiar, exigir cuidados colectivos, mandar obedeciendo.

Territorio zapatista, libre de opresiones clasistas y racistas, lugar donde las mujeres que luchan nos enseñaron a emitir leyes antifeminicidas, la ley de las mujeres zapatis-

16 "Soñamos «que el patriarcado ardía» y que era posible habitar espacios libres de crueldad. Mucho tiempo lo grafiteamos, lo teorizamos, lo escracheamos y lo propusimos. Luego vinimos a gritar ese sueño en territorio libre de feminicidios. Aquí lo lloramos y lo gemimos. Aquí lo cantamos bailándolo, cariñándolo en este valle de organización y trabajo. Del 26 al 29 de diciembre de 2019 las mujeres zapatistas nos cobijaron en su regazo colectivo y rebelde para arroparnos en dignidad dentro de un semillero que lleva el nombre de la comandanta Ramona, fallecida hace 14 años. Pisando sus huellas, las de Susana y las de todas las madres fundadoras del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, llegamos a este encuentro que nunca debió ser. La violencia contra las mujeres, el tema a discutir en este encuentro internacional, tendría que haber disminuido si las condiciones sistémicas de paridad y equidad que promulgamos desde los debates feministas fueran suficientes. Pero no lo son. Estas islas rebeldes autónomas y autogestivas zapatistas, que se han multiplicado en el último año, resisten dentro de un mar agitado de violencia generalizada que alcanzó los 38 mil asesinatos este 2019 en un México que no funciona. Esa misma violencia golpea a miles de millones de personas, particularmente mujeres, niños y niñas, según lo explican unas 4 mil mujeres que llegaron de 49 países que tampoco funcionan». Fuimos todas, «Vida, respeto y palabra. Crónica del segundo encuentro zapatista de Mujeres que Luchan», 4 de enero de 2020. <https://radiozapatista.org/?p=33321>.

tas, que como todo lo que impulsan debió pasar por el consenso, por la recaudación de voluntades y las acciones concretas. Antes de que muchas otras comunidades revolucionarias, junto con las kurdas por supuesto, las mujeres se ponían al frente de sus vidas, sus cuerpos y sus luchas. Y, aun así –las recién invitadas–, ¿se atrevían a exigir que los baños estuvieran limpios? ¿A quién se lo exigían? No entendimos.

Ese racismo colonial instaurado atenta contra toda *experiencia vital* porque inhibe el «encuentro», rompe el vínculo cuando no nos tocamos la vida, ni las comodidades, cuando se mantiene la inmanencia y la ignorancia sobre otros mundos (experiencias vitales) posibles. La radicalización de nuestra subjetividad pasa por moverse, por deshierbar y preparar el suelo para la siembra, para que comamos todxs, en la tierra que debe ser de todxs, generando bienes colectivos.

Para Francesca el amor, la alianza y la *amistad política* entre mujeres siempre fue arriesgada.[17] No había un: «no tengo tiempo para visitarte» y menos si acabas de parir, «tengo miedo a la maternidad». Por ahí no va el feminismo· O «no tengo tiempo para ir a la reunión». No hay autocuidado ni cuidados colectivos sin arriesgarse, sin lanzarse al encuentro que «nos cambia la vida».

> Han pensado en los autocuidados, por ejemplo, durante el embarazo y en los cuidados compartidos para romper con la cultura individualista del patriarcado. Además, todas sabemos que las redes de apoyo entre amigas, durante los meses de pandemia, con sus encontrados sentimientos de miedo y de hartazgo, de recelo y de atrevimiento, cuando la depresión o la rabia, el desaliento o la desesperación hicieron mella en nuestra psique afectada por el encierro y la falta de perspectivas (entre ellas la perspectiva de un abrazo) son las que nos salvaron. La amiga que habló por teléfono, la que desafió la calle para llegar a llamarnos por la ventana, la que nos invitó a su proyecto, levantaron nuestro amor propio como la hoja de una planta que acaba de ser regada. (Francesca, 2021)

Metodología de la experiencia vital transterritorial

No faltan mujeres que luchan; lo que falta es memoria de sus historias, borradas por el exterminio epistémico y la hegemonía de las luchas obreras o independentistas, revolu-

17 Dahlia de la Cerda (2025) habla sobre la interseccionalidad en el amor. Me hubiera gustado saber qué pensaba Francesca sobre lo que plantea: cómo el cuidado y el amor están atravesados por clase, raza, género y demás, sobre todo por jerarquías que el feminismo hegemónico no reconoce, entre mujeres «cultas» y hombres «de barrio», esa relación social dependiente del contexto que pone a todos los hombres como opresores sin aplicar la interseccionalidad que sí aplica en los feminismos. Es así que el cuidar, es más un cómo, desde dónde y en qué contextos. ¿Quién utiliza a quién cuando hay privilegios de clase o raza por ejemplo? Aunque ya sabemos que, para Francesca, las parejas son fuente de límites innecesarios.

cionarias, narradas desde una mirada que jerarquiza las luchas, cuantitativamente, en la academia. En ese sentido, son incómodas las dobles o triples opresiones que subyacen en las relaciones cotidianas que socialmente se reproducen; no obstante, hay otras formas artísticas de visibilizar la inconmensurable riqueza de quienes resisten en los lugares más oprimidos. (Francesca G., 2012).

Esa *experiencia vital* informa, cuando alguien como Francesca ilumina ese sentir, para «gente plebeya», que discurre como fantasma de las manchas urbanas, se conecta con la acción: convocando a la lucha, mirándonos, escuchándonos. Inventando palabras, poesías, artivismos, foros, pedaleadas.

A veces se cansaba de decir que sí a tantos espacios, porque también quería escribir, y le quedaron en la pluma muchas novelas. Duele pensar en las escritoras que nacen minuto a minuto en Nuestramérica y se pierden porque no tienen una Francesca que les diga: «Tu experiencia importa, ¡escribe!»

La metodología de la *experiencia vital transterritorial es* una reflexividad feminista, situada, encarnada, no solo desde la experiencia de sanación como las corpobiografías, sino desde la memoria y la narración oral, escrita, dibujada, en primera persona del plural, para el *des-encubrimiento* colectivo de la opresión y la afirmación de la subjetividad rastreada en la historia de liberación de los pueblos y en los aportes del feminismo latinoamericano hacia la *sanación política*.

La *experiencia vital* no es un testimonio biográfico, sino el lugar epistémico y político donde se sedimentan escenas, afectos y decisiones que vuelven legible la trama colectiva de la resistencia. Es precisamente porque esas experiencias se despliegan entre territorios –migraciones, diásporas, encuentros entre pueblos y luchas– que hablo de una *experiencia transterritorial*: un modo de habitar el territorio-cuerpo-tierra que atraviesa fronteras, las transforma desde los vínculos y las prácticas de cuidado compartido. La metodología en Francesca Gargallo consiste en pensar y escribir con las otras, para producir un nosotras situado y en movimiento, capaz de disputar el universalismo abstracto desde la espesura encarnada de la vida.

El reconocimiento de lo común en ese ser nosotras, junto con la interseccionalidad –la afectación específica de cada cuerpo según su lugar en el espacio social– de las violencias y las resistencias, genera una estrategia metodológica para registrar y sostener historias que se vuelven un universo en relación con otros universos. Se trata de hacer consciente el cuerpo plural de la resistencia, rompiendo las cadenas del individualismo academicista y el extractivismo epistémico de las historias de «las otras».

En las prácticas cotidianas de resistencia, la vida diaria experimenta el peso de normas patriarcales, colonial-capitalistas, pero las mujeres y compañerxs que no reproducen el silencio, el olvido, el autodesprecio, la misoginia, vuelven a tejer cultura desde múltiples resistencias. La cultura universalista intenta absorberlas y reprimirlas, pero,

con ojos gargalianos, se trasminan en el encuentro entre mujeres, las conversaciones y en la comida, donde la amistad política alimentada por los feminismos comunitarios y las huellas de la resistencia ensanchan esas grietas.

La porosidad de las experiencias vitales y transterritoriales permite producir discursos, conocimiento y trayectorias comunes en un horizonte con matices y diversidades, donde las mujeres aportan desde el encuentro y el sostenimiento de lo común para beneficio de los pueblos, frente a la tendencia del fascismo neoliberal que instala discursos bélicos, racistas, clasistas y misóginos que nos ponen en guerra dentro de los territorios.

Las cosmovisiones y pensamientos de mujeres que se nombran feministas, y de las que no se nombran así, pero luchan desde sus posiciones cotidianas, atraviesan las culturas andina, centroamericana, latinoamericanista: desde esas resistencias nos bordamos y entretejemos vínculos de creación contestataria, ocupación de espacios públicos, acciones y mingas colectivas en momentos coyunturales y no coyunturales.

La despedida siempre es un reinicio

Francesca recostada en la cama, esperando ser acogida por el universo y la terapeuta reiki. Le doy un beso en la frente, sin saber que sería la última vez que la vería. Me había pedido esa terapia unas semanas antes –«tú que sabes de esas cosas»–, buscando aliviar el dolor de las memorias de un cuerpo, de las nostalgias de un futuro incierto, entre el abismo de la incertidumbre y el lugar de las ancestras. Al salir de ahí, Helena está sentada en esa mesa, agradecida con todo lo que las amigas le compartían.

Una semana antes intenté convencer a Fran del impulso que nos había regalado: muchas mujeres habíamos renacido con sus enseñanzas. Ella lloraba, con el cuerpo muy delgado, porque ya no podría escribir más novelas ni todo lo que le faltaba por crear. No me costó recordarle cuánto había ayudado con su intercambio honesto, a miles de mujeres, dando voz a una transformación inevitable. Ella lo sabía: su misión estaba cumplida, el Granma tocaba puerto y sus tripulantes eran dignas de fumarse un buen tabaco.

Referencias

Argüello Manresa, G., y De la Rosa, N. (coords., 2024). *Coordenadas móviles: redes de colaboración entre mujeres en la cultura y el arte* (1975-1985). Ciudad de México, México: CIEG-UNAM; FIEBRE Ediciones.

Cabnal L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR-Las Segovias. –<https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>.

_____ (2023). La sanación es un proceso personal que se hace comunal. Agencia Presentes, 25 de Enero de 2021.

<https://agenciapresentes.org/2023/01/25/entrevista-a-la-sanadora-maya-lorena-cabnal-la-sanacion-es-un-proceso-personal-que-se-hace-comunal/>.

De la Cerda, D. (2025). El amor: el último bastión del patriarcado universal, *Cuando hablamos de amor*. Sexto Piso.

Edgi L. (2021). Pedagogías de la Tierra; una experiencia trans-formativa internacional en educación popular ambiental. *Revista de Pedagogía MOIRA*. <https://es.scribd.com/document/517639369/Revista-de-Pedagogia-MOIRA-2021-Luisina-E>.

Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños, Tinta Limón.

Fraser, N. (2022). *Capitalismo caníbal: cómo nuestro sistema está devorando la democracia, el cuidado y el planeta, y qué podemos hacer al respecto*, Londres: Verso.

Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Colección Historia de las Ideas. UACM.

_____ (2007). Feminismo latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer 12*(28), 17-34. <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100003&lng=es&nrm=iso.>. [https://mapuche.info/wps_pdf/gargallo160308b.pdf]

_____ (2009). A propósito de un feminismo propiamente nuestroamericano. [Conferencia]. Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/a-proposito-de-un-feminismo-propiamente-nuestroamericano/>.

_____ (2012). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.

_____ (2014). El ojo de la aguja. En *Bordados de paz memoria y justicia: un proceso de visibilización*. México: Colectivos Bordados por la Paz, Bordamos por la Paz y Bordando por la Paz.

_____ (2020). *Las bordadoras de arte*. Editores y Viceversa.

_____ (2021). *La amistad entre mujeres es una actitud revolucionaria* [Ponencia]. Universidad de Guanajuato. Word Press. <https://francescagargallo.wordpress.com/2021/05/28/la-amistad-entre-mujeres-es-una-actitud-revolucionaria/>.

Gutiérrez, R. (2018). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político. En R. Gutiérrez Aguilar (ed.). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común*. Oaxaca: Debates Contemporáneos desde América Latina. Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.

Gutiérrez, R. y Salazar, Huáscar (2022). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Quito: Desde el Margen.

Rodríguez, R. (2021). Lo que escribe un cuerpo. Aportes para una Metodología Feminista. En Rodríguez, Rosana, Da Costa Marques, S., Pasero Brozovich, V. (coords.). *Corpobiografías de sanación: escrituras, cuerpos y saberes de mujeres*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Segato, R. L. (1986). *La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. Anuário Antropológico,85*. Rio de Janeiro: Tempo <Brasileiro. https://ideasfem.wordpress.com/textos/j/j02/>.

_____ (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.

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

Torres Rivera, D. A., & Villavicencio, R, E. (2026). Las pedagogías del cariño: investigación-creación colectiva para el cuidado de la vida. Algunas reflexiones y acciones compartidas. En K. Ochoa & I. Campos Rico (coords.). *Apuestas teórico-metodológicas de las investigaciones comprometidas, feministas y descoloniales en las Ciencias Sociales* (en prensa). El Colegio de Tlaxcala.

FLACSO-Ecuador (2026). Villavicencio, R. E. (guionista). *Cambios que no hacen ruido. Experiencias de movilidad en contextos de crisis climática*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.

White, M. (2016). *Mapas de la práctica narrativa*. Pranas, Tonalá.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 121–136 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.899

DOSSIER TEMÁTICO

Tierra, diáspora y memoria: aproximaciones críticas desde el pensamiento de Francesca Gargallo

Land, diaspora, and memory: Critical approaches based on the thought of Francesca Gargallo

Julia Corona Chaparro
Universidad Autónoma de Querétaro, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-6550-0828
plumkot@gmail.com

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 12/09/2026

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre Tierra –entendida como una categoría ontológica, política y afectiva–, la memoria y la diáspora a partir del pensamiento de Francesca Gargallo, de los recuerdos que tengo de ella y del gran legado que nos dejó con su obra, así como el diálogo existente con diversas corrientes críticas latinoamericanas y decoloniales. Se recupera su obra *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria,* para mostrar cómo las identidades diaspóricas preservan vínculos territoriales y culturales mediante prácticas de memoria que desafían el olvido colonial. En diálogo con los aportes de Gloria Anzaldúa, Avtar Brah, Aníbal Quijano, Frantz Fanon y Ngũgĩ wa Thiong'o, se argumenta que la migración contemporánea debe comprenderse como un fenómeno vinculado a la colonialidad del poder, la violencia fronteriza, el neoliberalismo

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

y la crisis ecológica global. Asimismo, se concluye que la Tierra constituye un eje para comprender las actuales crisis migratorias, ecológicas y sociales de Nuestra América. El pensamiento de Gargallo ofrece, por tanto, herramientas teóricas y éticas para repensar la relación entre humanidad, territorio y justicia desde una crítica que se crea desde la memoria, el cuerpo y la diáspora.

Palabras clave: Tierra, diáspora, memoria, colonialidad, migración, territorio.

ABSTRACT

This article examines the relationship between the Earth –understood as an ontological, political, and affective category–, memory, and diaspora through the thought of Francesca Gargallo, my memories of her, and the profound intellectual legacy she left through her work, as well as through its dialogue with diverse Latin American, and decolonial critical traditions. Drawing on her work *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*, the article explores how diasporic identities preserve territorial and cultural ties through practices of memory that resist colonial erasure. In dialogue with the contributions of Gloria Anzaldúa, Avtar Brah, Aníbal Quijano, Frantz Fanon, and Ngũgĩ wa Thiong'o, it argues that contemporary migration must be understood in relation to the coloniality of power, border violence, neoliberalism, and the global ecological crisis. The article further argues that the Earth constitutes a fundamental axis for understanding the contemporary migratory, ecological, and social crises affecting Nuestra America. Gargallo's thought thus provides theoretical and ethical tools for rethinking the relationship between humanity, territory and justice through a critical perspective grounded in memory, the body, and diaspora.

Keywords: Earth, diaspora, memory, coloniality, migration, territory.

Reminiscencias del pasado para comprender el tema

Aún recuerdo mis clases con Francesca Gargallo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Me parecía una figura enigmática: su presencia atravesaba los pasillos, las aulas y los espacios de discusión como si no perteneciera únicamente a la universidad, sino a una red más amplia de pensamiento, lucha y afectos políticos. Al principio me intimidaba, pero al mismo tiempo me cautivaba profundamente. En torno a ella se reunían estudiantes, profesoras, activistas y pensadores que discutían con una intensidad poco frecuente en los espacios académicos contemporáneos.

Esa experiencia no fue solamente formativa en términos intelectuales, sino también afectivos y políticos. Poco a poco me integré a ese grupo que la seguía entre sedes universitarias, asistiendo a sus clases en la Del Valle y Tláhuac, así como a conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Su pensamiento no se restringía al aula, así como su vida: se

expandía hacia marchas, encuentros públicos y espacios culturales o artísticos, donde la reflexión crítica se encontraba con la acción política.

Francesca articulaba una forma de pensamiento que no separaba la filosofía de la vida cotidiana. En sus intervenciones podía vincular problemáticas aparentemente distantes: el maltrato animal con la violencia de género, la historia colonial con las formas contemporáneas de explotación o la memoria indígena con la crítica feminista. Esa capacidad de conexión no era solamente metodológica, sino profundamente política: implicaba entender que la realidad social es un tejido de relaciones históricas y materiales que nos atraviesan a todas y a todos en todo momento.

Este ensayo parte de esa experiencia formativa para reflexionar sobre la relación entre tierra, arraigo, memoria y diáspora desde el pensamiento de Francesca y de otras tradiciones críticas latinoamericanas o de otras latitudes. La idea central sostiene que la Tierra no es únicamente un espacio físico, sino una categoría ontológica, política y afectiva que estructura la experiencia humana y su relación con la tierra misma. La migración contemporánea, en este sentido, representa una fractura histórica de dicha relación, que es producida por dinámicas coloniales, racistas, capitalistas, patriarcales y neoliberales, que es necesario resarcir ahora para no desaparecer del universo.

La tierra como categoría ontológica y política

Pensar la Tierra a un cuarto del siglo XXI implica ir más allá de su concepción como recurso natural o una superficie geográfica, dejarla de ver como un territorio para explotar o como algo inerte y estático. Desde diversas tradiciones de pensamiento en Nuestra América, la tierra ha sido entendida como un principio de organización de la vida, un espacio de memoria colectiva y una dimensión constitutiva de la existencia humana.

En una de sus clases de Historia de las Ideas de México de la licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas de la UACM, Francesca proponía una relación intrínseca entre escritura y siembra. Recuerdo muy bien ese día y esa charla. Su argumento consistía en que los sistemas de escritura no son neutrales, sino que están históricamente vinculados con formas específicas de habitar y cultivar la tierra.

Así, por ejemplo, las culturas agrícolas del arroz en China desarrollaron formas de escritura vertical que se corresponden con los sistemas de cultivo en terrazas; mientras que otras tradiciones semíticas articulaban una relación distinta entre lengua, dirección de la escritura y prácticas agrícolas. En el aspecto mesoamericano no es distinto, en la escritura de los códices mexicas nos recalcó que es la misma forma en que se siembra la milpa como se crea la escritura a partir de los puntos cardinales, que van hacia los cuatro rumbos partiendo desde el centro (a esta técnica también se le llama encoatar,

encuatar o la cruz de Quetzalcóatl); se escribe desde el centro hacia arriba, a la derecha, hacia abajo y a la izquierda.

Esta reflexión permite comprender que la cultura no es un fenómeno abstracto, sino una prolongación material de la relación entre cuerpos y territorios. En otras palabras, la escritura, el lenguaje y el pensamiento están inscritos en una ecología histórica determinada que conforma nuestras identidades y nuestra epistemología de las formas en que comprendemos y conformamos el mundo, preservadas en la escritura y la palabra.

Desde esta perspectiva, la Tierra no puede reducirse a un objeto externo a la humanidad. Es, más bien, una condición de posibilidad de la vida misma. La existencia humana se constituye en relación con la tierra: nacemos sobre ella, habitamos en ella y regresamos a ella con la muerte. Nacemos de la Madre Tierra y regresamos a nuestra madre con la muerte. Esta dimensión ontológica ha sido ampliamente ignorada por la modernidad occidental, que tiende a concebir la naturaleza como objeto de explotación.

En contraste, diversas tradiciones críticas de nuestra región han insistido en la necesidad de recuperar una relación no extractiva con la tierra. Autores como Enrique Dussel (1994) han señalado que la modernidad europea se constituyó a partir de un proceso de colonización que implicó la negación de otras formas de relación con el mundo. En este sentido, la tierra en Nuestra América está atravesada por una historia de despojo, violencia y resistencia.

Francesca (2002) retoma esta problemática al analizar las formas de pensamiento producidas desde los pueblos originarios, las mujeres y las comunidades históricamente excluidas de la filosofía occidental. Su propuesta no consiste en idealizar estas tradiciones, sino en reconocer su capacidad de producir epistemologías situadas que cuestionan la universalidad del pensamiento moderno.

Colonialidad, territorio y memoria

La relación entre tierra y colonialidad es fundamental para comprender la configuración histórica de Nuestra América. La conquista no sólo implicó la ocupación militar del territorio, sino también la imposición de una nueva racionalidad sobre la naturaleza, los cuerpos y los saberes.

> Cúrate, mijita, con la luz del sol y los rayos de la luna. Con el sonido del río y la cascada. Con el vaivén del mar y el aleteo de las aves.
>
> Cúrate, mijita, con las hojas de la menta y la hierbabuena, con el neem y el eucalipto.
>
> Endúlzate con lavanda, romero y manzanilla. Abrázate con el grano de cacao y un toque de canela. Ponle amor al té en lugar de azúcar y tómalo mirando las estrellas.

> Cúrate, mijita, con los besos que te da el viento y los abrazos de la lluvia.
>
> Hazte fuerte con los pies descalzos en la tierra y con todo lo que de ella nace.
>
> Vuélvete cada día más lista haciendo caso a tu intuición, mirando el mundo con el ojito de tu frente.
>
> Salta, baila, canta, para que vivas más feliz.
>
> Cúrate mijita, con amor bonito, y recuerda siempre... tú eres la medicina
>
> *(Sabina, como se citó en Lafourcade, 2022)*

Aníbal Quijano (2000) ha denominado este proceso como «colonialidad del poder», señalando que la modernidad se constituye a partir de la clasificación racial de la población mundial y la apropiación de los territorios colonizados. En este marco, la tierra se convierte en un recurso disponible para la acumulación capitalista, mientras que los pueblos originarios son despojados de su relación simbólica y material con el territorio. Este proceso histórico tiene efectos persistentes en la actualidad. La tierra continúa siendo objeto de disputas entre comunidades, Estados y corporaciones trasnacionales. Los conflictos socioambientales en Nuestra América evidencian que la relación entre territorio y poder sigue siendo profundamente desigual. Para ello, debemos también «descolonizar nuestra mente» como lo ha manifestado Ngugi wa Thiong′o (2015).

Desde la perspectiva feminista, autoras como Gloria Anzaldúa (2016) han mostrado cómo el territorio también está atravesado por relaciones de género, raza y sexualidad. En *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza,* Anzaldúa describe la experiencia de vivir en espacios fronterizos como una condición de desplazamiento permanente, donde la identidad se construye en medio de tensiones culturales, identidades y políticas hegemónicas.

> no eres *hispana india negra española*
> *ni gabacha, eres mestiza, mulata,* media casta
> atrapada en el juego cruzado entre los bandos
> mientras cargas las cinco razas a tu espalda
> sin saber a qué lado volverte, del cual huir;
> (Anzaldúa, 2016, p. 261)

La tierra, en este sentido, no es un espacio homogéneo, sino un campo de disputas simbólicas y materiales donde se configuran identidades múltiples en conflicto que navegan

a través de la memoria y el recuerdo, mientras que aterrizan en la frontera como punto de partida para la reivindicación identitaria desde la lengua materna.

Memoria, cuerpo y arraigo

El arraigo no debe entenderse únicamente como permanencia física en un territorio, sino como una relación afectiva y corporal con el espacio. La memoria colectiva se inscribe en los cuerpos a través de prácticas cotidianas, rituales, lenguajes y formas de socialización.

> [...] él le contestó con cierta amargura: «Puesto que nadie quiere irse, nos iremos solos». Úrsula no se alteró.
>
> —No nos iremos —dijo—. Aquí nos quedamos, porque aquí hemos tenido un hijo.
>
> —Todavía no tenemos un muerto bajo tierra —dijo él—. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo tierra.
>
> Úrsula replicó, con una suave firmeza:
>
> —Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero.
>
> *(García Márquez, 2007, p. 23)*

La comida, los sonidos, las festividades y los paisajes constituyen formas de memoria territorial que configuran la experiencia del mundo. Estas dimensiones suelen naturalizarse, pero en realidad son construcciones históricas profundamente arraigadas en la relación entre comunidad, cultura y territorio.

La filosofía de Francesca insiste en que la memoria no es un archivo estático, sino una práctica viva que se actualiza constantemente en la relación con el presente. En sus estudios sobre comunidades de las naciones originarias y de las afrodescendientes subrayaba cómo la memoria funciona como una forma de resistencia frente al olvido impuesto por las estructuras coloniales.

En este sentido, el cuerpo se convierte en un espacio de inscripción de la historia. La tierra no sólo se habita, sino que también se incorpora. La experiencia del arraigo es, por tanto, una experiencia corporal antes que conceptual.

Diáspora como ruptura histórica

Los últimos años he estado estudiando el concepto de diáspora, el cual permite analizar las formas contemporáneas de desplazamiento humano desde una perspectiva filosófica, que ayuda a analizar la forma estructural en la que se desarrolla para comprender el impacto real en las personas que la habitan. Lejos de ser un fenómeno reciente, la diáspora ha acompañado los procesos de masacres, esclavitud, colonización y globalización capitalista, sin estos enfoques no podría ser comprendida la totalidad del concepto en sí.

Avtar Brah (2011) propone entender la diáspora no únicamente como dispersión geográfica, sino como una formación social compleja que articula condiciones de partida, tránsito y asentamiento. En este sentido, la diáspora implica tanto pérdida como reconfiguración de la identidad, una identidad que no se puede entender desde la memoria, el viaje y el recuerdo. Sobre todo, porque cuestiona la idea de una identidad estática que permanece a través del tiempo como fundamento del Estado.

La experiencia diaspórica no puede reducirse a la movilidad (*in*)voluntaria, porque es imposible que exista bajo las condiciones ya mencionadas. En muchos casos, los desplazamientos están motivados por condiciones estructurales de violencia, pobreza o destrucción ambiental, que de alguna u otra forma han sido moldeadas por la huella humana. Migrar no siempre es una elección, sino una necesidad impuesta por las condiciones materiales de existencia.

En su libro *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria* (2002), Francesca analiza esta problemática a través del caso del pueblo garífuna, cuya historia está marcada por procesos de esclavitud, resistencia y migración forzada. Mientras que su historia es narrada en dos lenguas maternas diferentes, una para las mujeres y otra para los hombres. En su libro, la diáspora aparece como una condición constitutiva de la identidad, donde la memoria colectiva permite mantener vivos los vínculos con la tierra de origen.

> Inmersos en las aguas del Caribe desde que tienen pocas horas de nacidos, mientras el padre descansa de la labor de parto de la madre. Y se les cura el ombligo con polvos de tela de araña, tierra de cocotero, agua de mar y otras sustancias, para que se liguen con la tierra y ostenten para siempre una hernia a medio estómago. Aprenden a bailar en las playas durante las labores colectivas de construcción. En la lengua de los hombres, el caribe, y en la de las mujeres, el arauaco. En San Vicente, en Belice, en Honduras, Guatemala, Nicaragua y hasta en Nueva York donde han emigrado sus padres. En cada una de las situaciones de la vida de una niña o un niño garífuna, o caribe negro, o garínagu, éste aprende de memoria su historia, la repite, la comenta, la mantiene viva. Con ella construye la historia de su mar, de América, de un colo-

> niaje complejo que no pudo dominarlo y que fue derrotado a la larga por el más intenso y libertario de los mestizajes américoafricanos. (Gargallo, 2002, p. 9)

Migración contemporánea y crisis humanitaria

La migración contemporánea en Nuestra América no puede comprenderse únicamente como un fenómeno de movilidad humana. Se trata, más bien, de una expresión estructural de desigualdades históricas que articulan economía, política, violencia y territorio. En este sentido, la migración no es un evento aislado, sino el resultado de procesos prolongados de despojo, precarización y ruptura de las condiciones materiales de vida ligadas al desequilibrio natural provocado por el cambio climático.

En el caso latinoamericano, estas dinámicas están profundamente vinculadas con la expansión del modelo neoliberal desde finales del siglo XX. Dicho modelo ha implicado la apertura de mercados, la privatización de bienes públicos y la flexibilización laboral, generando profundas desigualdades sociales sin olvidar la expropiación de la tierra para su explotación, motivo que ayuda al desplazamiento forzado de comunidades enteras por medio de la violencia para apropiarse de los recursos naturales que existen en ciertas regiones. Dando como resultado, que amplios sectores de la población se han visto obligados a migrar debido a la falta de acceso a derechos básicos como salud, educación, vivienda, alimentación, empleo digno y de un resguardo gubernamental o jurídico.

Francesca (2014) analiza estas dinámicas desde una perspectiva crítica que vincula economía política y violencia estructural. En su trabajo sobre migración y derechos humanos señala que los procesos contemporáneos de movilidad están atravesados por redes de explotación que incluyen el tráfico de personas, la trata laboral y la desaparición forzada de migrantes. Estas formas de violencia no son accidentales, sino constitutivas del funcionamiento del sistema económico global que ha vulnerado la existencia de las personas migrantes.

> El olvido puede representar un sistema de defensa de nuestra salud mental. Olvidar el miedo sufrido en un accidente permite volver a conducir, por ejemplo. Por el contrario, la desmemoria es el resultado de la represión de la conciencia e implica una desconexión de la realidad. Es una desatención inducida por el uso de la violencia según convenga, el efecto del terror que paraliza y no deja pensar una forma de encierro mental y físico.
>
> La desmemoria colectiva es hija de la banalización de los acontecimientos sociales que atañen nuestras vidas y entraña la confusión de los acontecimientos que deberían importarnos. Ofusca a una población hasta la pérdida de la conciencia de su valor y el descuido ante la repetición de conductas delictivas. Es cómplice de la burla

> que afianza la solidaridad entre los asesinos. Es atolondramiento ante el cuerpo desnudo, animalizado, que se expone en su muerte. Supone una distracción de mucha utilidad en sistemas que tienden a disminuir el valor de la participación ciudadana y, en particular, el derecho a proponer, cuestionar y disentir.
>
> La desmemoria puede ser inducida por el terror, pues sugiere la imposibilidad de reaccionar ante hechos de tal gravedad que no pueden ser comprendidos. El terrorismo, que en la mayoría de los casos es una acción de poderes fácticos, como los estados y las grandes redes delincuenciales, sabe que para que las poblaciones no reaccionen hay que actuar con rapidez y con hechos sobrecogedores, paralizantes: bombas, masacres, descuartizamientos, secuestros para la esclavitud, torturas y amontonamientos de cadáveres. (Gargallo, 2014, p. 52)

México ocupa un lugar estratégico en estas rutas migratorias. Su posición geográfica lo convierte en un país de tránsito entre Centroamérica y Estados Unidos, lo que lo sitúa en el centro de una compleja red de flujos migratorios. Sin embargo, esta condición también ha implicado la intensificación de la violencia contra las personas migrantes.

Diversos informes de organizaciones de derechos humanos han documentado la desaparición de miles de migrantes en tránsito por territorio mexicano. Estas desapariciones no pueden entenderse únicamente como fallas del Estado, sino como parte de una estructura más amplia de criminalización de la movilidad humana. La categoría de «ilegalidad» funciona como un dispositivo que despoja a las personas migrantes de protección jurídica, exponiéndolas a múltiples formas de violencia.

En este contexto, la migración se convierte en una experiencia de vulnerabilidad extrema, donde el cuerpo migrante es reducido a mercancía dentro de circuitos ilegales y legales de explotación. La frontera, lejos de ser una línea de separación geográfica, se convierte en un espacio de control, vigilancia y violencia sistemática que también se circunscribe en la mente del colonizado creando fronteras ontológicas que perduran generaciones.

> La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha arrimado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decida convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas. Provocar un estallido del mundo colonial será, lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. Dislocar al mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos,

> abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio. (Fanon, 2008, p. 35)

Neoliberalismo, violencia y descomposición social

El neoliberalismo no sólo transforma la economía, sino también las formas de subjetividad y los vínculos sociales. Al promover la competencia individual como principio organizador de la vida social, debilita los lazos comunitarios y desestructura las formas tradicionales de solidaridad, pero sobre todo desvincula la cultura, identidad y recuerdo que se tiene con la tierra, no como recurso natural, sino como un lazo entre un ente vivo y la cultura humana que se desarrolla a su alrededor transformando la forma en que se construye el mundo.

En Nuestra América, este proceso ha tenido efectos particularmente graves debido a la histórica desigualdad estructural de la región. La privatización de servicios públicos y la reducción del Estado social han generado condiciones de precariedad que afectan principalmente a las poblaciones más vulnerables. Mientras que la educación ayuda a minimizar los idiomas de las naciones originarias –desprestigiando la epistemología propia que ha perdurado de generación en generación por medio de la tradición oral, ya que por mucho tiempo la escritura les fue negada–, se han cuestionado su veracidad reduciéndolo a un pensamiento mítico mágico, lo que ha tenido consecuencias muy graves en la pérdida de un vasto repertorio de los conocimientos originarios. En el caso de la África colonizada no fue muy diferente, puesto que los procesos de colonización son los mismos, erradicar las lenguas para erradicar otros mundos.

> De forma que una de las experiencias más humillantes que podías sufrir es que te sorprendieran hablando en gikuyu en los alrededores de la escuela. Al culpable se le infligían castigos físicos, entre tres y cinco reglazos en el culo desnudo, o le colgaban al cuello una placa de metal con inscripciones como SOY UN ESTÚPIDO o SOY UN BURRO. A veces a los culpables les ponían multas económicas que difícilmente podían pagar. ¿Y cómo pillaban los profesores a los culpables? Al principio de la mañana, le daban a un alumno un botón, que debía pasar a cualquiera que estuviera hablando su lengua materna. Quienquiera que tuviera el botón al final del día cantaba quién se lo había pasado a él y en el proceso subsiguiente aparecían todos los culpables del día. Así que los niños se convertían en cazadores de brujas y, de paso, aprendían en el proceso el valor lucrativo de ser un traidor a la propia comunidad. (Thiong'o, 2015, p. 41)

Dentro de los diversos procesos de deshumanización que se aplica a las comunidades y a la sociedad en general, en el caso de México tenemos la del miedo y el dolor, la militari-

zación de la seguridad pública que tuvimos durante las últimas décadas ha intensificado los niveles de violencia. La llamada «guerra contra el narcotráfico» que se llevó a cabo en el 2006 no logró disminuir la criminalidad, sino que contribuyó a la expansión de redes de violencia que incluyen desapariciones, secuestros y trata de personas que persisten hoy en día.

Francesca (2014) señala que estas dinámicas han generado una transformación profunda en las formas de violencia contemporánea. La desaparición forzada de migrantes, las desaparecidas, la explotación laboral y la trata de personas constituyen expresiones de una economía criminal que operó en estrecha relación con estructuras legales y estatales.

En este contexto, la violencia no puede entenderse como un fenómeno excepcional, sino como una dimensión estructural del orden social contemporáneo. La vida de las personas migrantes se encuentra atravesada por múltiples niveles de vulnerabilidad que combinan factores económicos, políticos, territoriales, estatus migratorio y de género.

Fronteras, cuerpos y deshumanización

Las fronteras contemporáneas no son únicamente espacios geográficos, sino dispositivos políticos que regulan la circulación de cuerpos, mercancías y capitales. En este sentido, la frontera funciona como un mecanismo de inclusión y exclusión que determina quién puede moverse libremente y quién es criminalizado por su movilidad.

Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza* (2016) ha descrito la frontera como un espacio de violencia epistemológica y violencia material donde los cuerpos racializados experimentan múltiples formas de exclusión que van desde la cultura hasta el lenguaje. En este espacio liminal, la identidad no es fija, sino constantemente negociada en condiciones de desigualdad.

> La ambivalencia por el choque de voces da lugar a estados mentales y emocionales de perplejidad. La lucha interior genera inseguridad e indecisión. La personalidad dual o múltiple de la mestiza está acosada por el desasosiego.
>
> En un estado constante de nepantlismo mental, una palabra azteca que significa «desgarrada entre opciones», la *mestiza* es un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Es tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, habla un *patois*, y se halla en un estado de perpetua transición, la mestiza se enfrenta al dilema de la raza mezclada: ¿a qué colectividad escucha la hija de una madre de piel oscura?

> *El choque de un alma atrapada entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullada*. Acunada en una cultura, atrapada entre dos culturas, a caballo de las tres culturas con sus respectivos sistemas de valores, la *mestiza* sufre una lucha de carne, una lucha de fronteras, una lucha interior. Como todas las personas, percibimos la versión de la realidad que nos comunica nuestra cultura. Como otras personas que poseen más de una cultura o viven en varias, recibimos mensajes múltiples, a veces contradictorios. Cuando se juntan dos marcos de referencia, coherentes en sí mismos, pero normalmente incompatibles el uno con el otro, se produce un choque, una colisión cultural. (Anzaldúa, 2016, p. 134)

La experiencia migrante y chicana o de los habitantes de la frontera está marcada por esta condición fronteriza. Los cuerpos migrantes son frecuentemente deshumanizados a través de discursos políticos y mediáticos que los presentan como amenaza, carga o problema. Esta deshumanización facilita la reproducción de violencia estructural sin consecuencias políticas significativas.

En este sentido, la migración contemporánea puede entenderse como una crisis en la ética global, donde la vida humana pierde valor en función de su posición dentro del sistema económico mundial.

Tierra, despojo y crisis ecológica

Las crisis migratorias contemporáneas son una consecuencia lógica de la crisis ecológica global que estamos viviendo todos y todas, no es un descubrimiento nuevo, pero pocos esperaban el impacto real que tendría en el norte global, ya que estas migraciones están transformando a las sociedades, los espacios públicos, el territorio, el arte, las religiones o la cultura. El deterioro ambiental, la explotación de recursos naturales y el cambio climático están generando nuevas formas de desplazamientos forzados aunados a los ya conocidos: guerras, conflictos armados, persecuciones, fundamentalismos religiosos, dictaduras, despojos territoriales y expropiación de la tierra. Por ello, las sequías prolongadas, inundaciones, incendios forestales y la pérdida de las tierras de cultivo han obligado a millones de personas a abandonar sus territorios.

Estos desplazamientos, conocidos como migraciones climáticas, evidencian la profunda interdependencia entre crisis ambiental, la crisis social, la explotación de los recursos naturales –incentivados por el sistema capitalista– y el despojo que ha estado presente en el mundo, pero sobre todo en América desde hace 500 años.

> Que me devuelvan la tierra
>
> que me han quitao los de arriba,

porque es lo único que tengo,

¡caramba!, la tierra mía.

La tierra mía señores,

miren que la he trabajao,

pa que vengan a sentarse

a repartirla en pedazos.

A repartirla en pedazos

pal que no sabe de semilla,

que tiene cabeza de oro

y veneno entre las costillas.

Veneno entre las costillas

porque traga pavimento

y cada que puede bailar,

baila encima de mis muertos.

Que me devuelvan la tierra

que me han quitao los de arriba,

porque es lo único que tengo,

¡caramba!, la tierra mía.

(La muchacha, 2020)

La relación entre tierra y migración adquiere aquí una dimensión aún más compleja. La tierra no sólo es escenario de vida, sino también es una víctima de procesos de destrucción sistemática. El extractivismo minero, la agroindustria intensiva y la urbaniza-

ción descontrolada han transformado radicalmente los ecosistemas en Nuestra América, cambiando paulatinamente la conformación de los mares, bosques, selvas y desiertos.

Francesca defendía la necesidad de repensar la relación entre humanidad y naturaleza desde una perspectiva ética y política que reconozca la interdependencia de todas las formas de vida plasmada también en sus novelas y cuentos. En este sentido, la defensa del territorio no es únicamente una cuestión ambiental, sino también una cuestión de justicia social y de reconocimiento a otras formas de existencia que visualizó en sus novelas.

> Huesos, pensó: la osamenta de la madre tierra. Lápidas que se paran desnudas bajo las estrellas, las rocas de Gea, el armazón de la Pachamama. El mundo se le hizo inmenso osario sin descanso porque unas células ansiosas, dementes, se reproducían por cualquier lado impulsando el trabajo: arar, perforar, erigir. Los humanos como el cáncer del mundo. (Gargallo, 2024, p. 19)

Diáspora como memoria viva

A pesar de la violencia del desarraigo, las comunidades diaspóricas han desarrollado formas de resistencia basadas en la memoria colectiva que incitan a la comunidad. La diáspora no implica únicamente pérdida, sino también la creación de nuevas formas de pertenencia.

En el caso del pueblo garífuna, estudiado por Francesca (2002), la identidad se construye a partir de la memoria de la migración, la esclavitud y la resistencia cultural. La lengua, la música y los rituales funcionan como mecanismos de transmisión de una historia compartida que desafía el olvido impuesto por las estructuras coloniales.

La diáspora, en este sentido, no es un estado de ausencia, sino una forma específica de presencia en movimiento. La identidad diaspórica no se basa en la fijación territorial, sino en la circulación de memorias, prácticas y afectos.

> Estoy firmemente convencida de que la única actividad que el ser humano ha desplegado a lo largo de toda su historia ha sido y es migrar; es decir moverse sobre un territorio tan amplio como sus necesidades, recorriendo rutas fijas o vagando en busca de algo todavía desconocido.
>
> Algunos pueblos han desarrollado en los últimos cinco mil años culturas sedentarias; no obstante, jamás han podido obviar el mercado, la curiosidad, los peregrinajes, actividades todas que implican una movilización. En la costa atlántica de América Central y en las Antillas menores, el pueblo indígena donde más ha crecido la población en los últimos dos siglos, el pueblo garífuna –o la Garínagu–, confirma

> esta certeza al empujar sus asentamientos y sus rutas de trabajo y navegación de Honduras hacia Guatemala, Belice y Nicaragua, entre finales del siglo XIX y 1940, y hasta Luisiana y Nueva York, Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XX.
>
> Hoy en día la garínagu, eso es la nación de quienes hablan garífuna, viven en tres poblados de Nicaragua, cuarenta y siete pueblos y dos ciudades (en barrios propios) de Honduras, en tres pueblos de Guatemala, seis pueblos y una ciudad de Belice, así como en ranchos aislados en la costa de Luisiana y entre los migrantes centroamericanos y de las granadinas de Nueva York, Chicago y Los Ángeles, en Estados Unidos. Se consideran garífunas también a los descendientes de los caribes negros que se quedaron en San Vicente, y escaparon a la deportación y a la masacre sistemática, aunque el colonialismo inglés les impidió el uso de su lengua y la práctica de sus tradiciones, para «criollizarlos» y dominarlos. (Gargallo, 2002, p. 14)

Mientras que Avtar Brah (2011) sostiene que la diáspora debe entenderse como una categoría analítica que permite examinar las intersecciones entre poder, territorio e identidad. Desde esta perspectiva, la diáspora no es únicamente un fenómeno cultural, sino también político y económico que forja nuevas identidades que transitan entre mundos a través del idioma.

Si hay una conclusión, sería pensar la tierra desde nuestra América

El recorrido realizado en este ensayo permite afirmar que la relación entre tierra, diáspora y memoria constituye uno de los ejes fundamentales para comprender las crisis contemporáneas en Nuestra América. La tierra no es únicamente un espacio físico, sino una dimensión ontológica, política y afectiva que estructura la existencia humana en relación con la naturaleza y ese mundo que está vivo, la Tierra como entidad viva en sí misma.

La migración contemporánea, lejos de ser un fenómeno aislado, es el resultado de procesos históricos de colonización, desigualdad económica y violencia estructural, pero sobre todo de las consecuencias capitalistas de habernos separado de nuestra condición humana como seres que dependemos de la naturaleza. En este contexto, la diáspora aparece como una condición constitutiva de la modernidad global, donde millones de personas se ven obligadas a abandonar sus territorios en busca de mejores condiciones de vida, aunque sean mínimas, pero que mantiene una relación con el territorio, la tierra y, por ende, de la naturaleza como un hogar perdido al que se puede volver, recuperando al mismo tiempo la existencia de los ecosistemas que se habitan actualmente.

El pensamiento de Francesca permite comprender que estas problemáticas no pueden analizarse únicamente desde categorías económicas o jurídicas, sino que requieren una reflexión profunda sobre la relación entre humanidad, territorio y memoria. Su obra invita a repensar la filosofía desde Nuestra América como una práctica situada, comprometida, crítica, feminista, revolucionaria y antiacadémica.

En tiempos de crisis ecológica, violencia migratoria y precarización de la vida, pensar la tierra desde la Tierra se convierte en una tarea urgente. No se trata únicamente de describir el mundo, sino de imaginar formas distintas de habitarlo desde la utopía de un mundo mejor y vivo. La memoria, el arraigo y la diáspora no son conceptos abstractos, sino experiencias que se viven y que atraviesan los cuerpos y a las comunidades.

Tal vez, como sugiere la obra de Francesca, la filosofía deba comenzar nuevamente desde la tierra: desde aquello que sostiene la vida, desde aquello que ha sido violentado, pero también desde aquello que aún permite imaginar otros futuros posibles.

Referencias

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza.* Capitán Swing.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión.* Traficantes de Sueños.

Lafourcade, N. (2022). *María la curandera* [Canción]. En *De todas las flores.* Sony Music Entertainment México.

Dussel, E. (1994). 1492*: el encubrimiento del Otro.* Ediciones Abya-Yala.

Fanon, F. (2008). Los condenados *de la tierra.* FCE.

García Márquez, G. (2007). *Cien años de soledad.* Alfaguara.

Gargallo, F. (2002). *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*, Siglo XXI.

Gargallo, F. (2014). *Bordados de paz, memoria y justicia: un proceso de visibilidad.* Grafisma.

Gargallo, F. (2024). *La costra de la Tierra.* Heredad Palabras.

La Muchacha (2020). *Que me devuelvan la tierra* [Canción]. En *Canciones crudas.* Sello In-Correcto.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social, *Journal of World-Systems Research, 6*(2), 342-386.

Thiong′o, N. wa. (2015). Descolonizar *nuestra mente: la política lingüística de la literatura africana.* Txalaparta.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 137–157 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.930

DOSSIER TEMÁTICO

Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico

Indigenous women's feminisms: Autonomous actions and epistemic challenges

Francesca Gargallo

RESUMEN

El presente texto analiza los feminismos de las mujeres indígenas de Nuestra América como prácticas políticas y formas de producción de conocimiento que desafían tanto al patriarcado como a la colonialidad y al feminismo occidental hegemónico. A partir del diálogo con mujeres de distintos pueblos, Francesca Gargallo cuestiona la universalización de categorías feministas construidas desde experiencias blancas, urbanas e individualistas y propone reconocer la pluralidad de formas en que las mujeres indígenas piensan y practican su liberación. Sus luchas articulan autonomía, comunidad, territorio y cuerpo, confrontando simultáneamente patriarcados ancestrales y coloniales, racismo y capitalismo. Conceptos como despatriarcalización, cuerpo-tierra y entronque de patriarcados permiten comprender la especificidad de estas elaboraciones y las relaciones históricas que atraviesan las experiencias de las mujeres indígenas. Desde esta perspectiva, el texto plantea la necesidad de cuestionar también las formas dominantes de construcción y legitimación del saber, así como las jerarquías que determinan quién puede producir conocimiento. Se propone transformar y poner en el centro las relaciones de producción del conocimiento, reconociendo las prácticas, experiencias y reflexiones de las mujeres indígenas como aportaciones autónomas y fundamentales a los feminismos y al pensamiento contemporáneo.

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Palabras clave: feminismos indígenas; despatriarcalización; autonomía; cuerpo-tierra; colonialidad.

ABSTRACT

This text analyses the feminisms of indigenous women in Our America as political practices and forms of knowledge production that challenge both patriarchy and coloniality, as well as hegemonic Western feminism. Drawing on dialogue with women from different communities, Francesca Gargallo challenges the universalisation of feminist categories constructed from white, urban and individualistic experiences, and proposes recognising the plurality of ways in which indigenous women conceive of and practise their liberation. Their struggles bring together autonomy, community, territory and the body, simultaneously confronting ancestral and colonial patriarchies, racism and capitalism. Concepts such as depatriarchalisation, body-earth and the interconnection of patriarchies enable us to understand the specificity of these frameworks and the historical relationships that underpin the experiences of indigenous women. From this perspective, the text argues for the need to also challenge the dominant ways in which knowledge is constructed and legitimised, as well as the hierarchies that determine who can produce knowledge. It proposes transforming and placing at the centre the relations of knowledge production, recognising the practices, experiences and reflections of indigenous women as autonomous and fundamental contributions to feminisms and contemporary thought.

Keywords: indigenous feminisms; depatriarchalisation; autonomy; body-earth; coloniality.

La Madre Tierra es la mujer de origen.
Concebida como mujer, la Madre Tierra
contiene la integralidad del Universo.
Aída Qilcue, consejera nasa del Consejo
Regional Indígena del Cauca (CRIC)

Estudiar las teorías y posicionamientos políticos y vitales de las propuestas feministas de las intelectuales, activistas, dirigentes y mujeres en general que se generan al interior y, a la vez, confrontando las renovadas políticas de identidad, de defensa del territorio y del derecho propio de los pueblos indígenas de Nuestra América, más allá de la animadversión que despierta en la academia que se niega a reconocer los conocimientos que no se generan desde su seno, me confronta con la urgencia de cambiar mi forma de relacionarme con las productoras de conocimiento. Es muy difícil cuestionar la centralidad de la epistemología de lo occidental en el feminismo desde la academia y las ciudades, pero es evidente que muchas mujeres se encuentran des-centradas - ¿libres del cerco? - de

ella. Conocer las ideas que las mueven a la acción, para mí también ha implicado una acción, un ponerme en movimiento hacia ellas y buscar las vías de entablar un diálogo.

Conocer la poesía de Maya Cú Choc y conocerla personalmente ha posibilitado que me pusiera en movimiento. En 2006, le pedí a Maya que dialogáramos sobre algo que nos concernía a las dos y empezamos a cartearnos sobre el racismo, que es una relación dual, implica quien se beneficia del racismo y quien es explotada sistemáticamente por la existencia del fenómeno.

Como mujer blanca yo gozo los privilegios que en un sistema racista me han favorecido desde la infancia, pero como están interiorizados y normalizados no los tomo en consideración, no me percato de ellos, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale. Desde ese momento, yo soy responsable de ellos, a pesar de que pueda esgrimir un discurso, que la escuela me ofrece, con que justificar mis éxitos y obviar los privilegios que me han permitido alcanzarlos. Para Maya Cú Choc, mujer queqchí, el racismo es también una condición diaria que la confronta con toda la historia de Guatemala y sus genocidios recientes, último el de 1982. Las familias de su madre y de su padre, en efecto, tuvieron que desplazarse a la ciudad después del golpe de 1954 contra Jacobo Árbenz, porque eran campesinos indígenas organizados. Ella nació, por lo tanto, en 1968 en la ciudad capital donde no pudo asirse de los referentes culturales con los que la sociedad occidentalizada identifica a los pueblos indígenas: territorio, lengua e indumentaria tradicional. No obstante, siempre estuvo expuesta al racismo que se manifestó como guetos laborales de salarios bajos (trabajo doméstico para su madre, en la construcción para su padre), escuelas marginadas, discriminación en el acceso a los servicios públicos, exposición a las manifestaciones de la violencia institucional, descreimiento a su capacidad como artista.

Podernos cartear privadamente sobre el racismo, desnudando el lugar desde donde hablábamos, nos permitió conocernos. A mí, en lo particular, me permitió conocerla y conocerme.

El diálogo con Maya Cú trasciende pronto la relación personal y subimos una parte de nuestras reflexiones epistolares a una red de escritoras feministas.[1] Intervienen

1 Con Maya Cú publicamos en la revista *Manovuelta* de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México ("Feminismo y racismo en América Latina", año 3, n.6, 2007) parte de nuestro diálogo epistolar sobre el carácter racista de las sociedades mexicana y guatemalteca iniciado en 2006. En él intervinieron en la red, las dominicanas Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, feministas radicales negras y lesbianas. Con la filósofa k'iché Gladys Tzul analizamos qué es el racismo y cómo se expresa en las naciones latinoamericanas que tienen un proyecto nacional que no puede tolerar la existencia de culturas diversas en su seno, aunque éstas sean mayoritarias o apenas minorizadas por prácticas de desconocimiento –como la imposición de definir a todos los pueblos indígenas como "campesinos", en Perú, o como la insistencia en el carácter mestizo de la nación, en México, El Salvador y Honduras. Juntas debatimos largamente cómo el racismo es naturalizado por las culturas de origen colonialista, y cómo tiene relación con la inferiorización de las mujeres, otro proceso histórico de discriminación masiva,

muchas voces en nuestro diálogo, que se amplía. También las de las feministas afrodescendientes, entre ellas la lesbiana dominicana Ochy Curiel, hoy catedrática en Bogotá, quien cuestiona el uso de mi lenguaje. Había utilizado, en efecto, la palabra "denigrar" como sinónimo de rebajar, sin darme cuenta de que etimológicamente denigrar significa "rebajar a la condición de negra", es decir implica una acción racista de descalificación por condición étnica.

Cuando en 2008, conocí a la joven socióloga quiché Gladys Tzul Tzul, quien cruzaba parte de sus conocimientos comunitarios con la filosofía de Foucault, empezamos a complejizar el entendimiento del racismo, hablando de las relaciones de poder. Juntas queríamos entender qué lugar asignan a las mujeres las comunidades patriarcales ancestrales que tienen un doble frente donde justificar su necesidad de cohesión: el interior de la propia comunidad, para la manutención y funcionamiento de los bienes que están en propiedad colectiva, y el externo, para defenderlos de una expropiación por el estado republicano que está siempre al acecho. Como feminista, yo aportaba al diálogo mi entendimiento de qué es el control mediante el confinamiento del cuerpo de una mujer.

Un tercer paso fue acercarme a las mesas donde las mujeres de diversos pueblos y nacionalidades empezaron a ser invitadas a exponer en las universidades de la Ciudad de México, a los talleres que empezaron a exigir en los encuentros feministas en México y Centroamérica y a acudir a los encuentros de mujeres indígenas y negras de Honduras, que se radicalizaron y multiplicaron después del golpe de estado que se realizó contra el presidente democráticamente electo de ese país el 28 de junio de 2009.

En agosto de 2010, me puse en viaje por tierra de México hacia el sur para hablar con las mujeres que quisieran establecer un diálogo conmigo desde su propio territorio de enunciación. Dejé voluntariamente atrás el lugar de poder que mi oficina universitaria revestía y me expuse a la vulnerabilidad de no entender lo que se te dice hasta no hacerte de las herramientas para poderlo traducir. Por supuesto no aprendí las 607 lenguas que se hablan en Nuestra América, pero me eduqué, por ejemplo, en cuándo podía hablar sin interrumpir la palabra de la otra. Escuchar se convirtió en mi principal instrumento de aprendizaje.

Por supuesto, una forma de escuchar es también leer lo que las intelectuales indígenas escriben. La relación entre cultura oral y escrita es compleja en un mundo colonizado que se libera a través de prácticas educativas que no pueden prescindir ya del uso de un alfabeto que es un componente cultural impuesto. El uso del alfabeto latino es un hecho, aunque se resignifiquen las formas y los contenidos de la escuela, como sucede en casi todos los pueblos, y que el pueblo nasa, en el Cauca, Colombia, y el pueblo mixe, de

naturalizada por el sexismo, convirtiendo con ello a las mujeres en seres destinados al servicio del grupo de los hombres, dentro de todas las clases y en el cruce de clases.

Oaxaca, México, profundizan para la teorización de la "educación propia" como derecho a reivindicar al estado republicano y como práctica en y para sus escuelas y universidades autónomas.[2]

Durante el viaje conocí diversas posiciones políticas del feminismo entre las mujeres de los pueblos originarios, a veces dentro de un mismo pueblo, como entre las zapotecas, las caqchiqueles, las quichés, las xinkas, las nasa, las quechuas y las aymaras. Posiciones distintas, en ocasiones confrontadas, que van desde la radicalización de la complementariedad implícita en la dualidad cosmogónica propia de las tradiciones religiosas y vitales americanas a favor de las mujeres –"mujeres y hombres somos complementarias para la comunidad, no podemos prescindir de los hombres, pero podemos exigirles la equidad", es más o menos la posición que me han expresado mujeres nahuas, quichés, gnöbe, quechuas, aymara, mapuche de esta tendencia-, hasta posiciones de organización comunitaria que denuncian un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar el propio cuerpo-tierra mientras se defiende la tierra-territorio comunitario, como lo plantean las feministas comunitarias xinkas de Guatemala. A este encuentro y fortalecimiento histórico de los patriarcados originarios y colonial las feministas comunitarias de Bolivia lo llaman "entronque de patriarcados" y consideran que es el sustrato del así llamado "machismo latinoamericano".

Entre estas dos posiciones, son reconocibles otras formas de trabajar entre mujeres para la buena vida de las mujeres, lo cual, en palabras de Julieta Paredes, feminista comunitaria de la Asamblea de Mujeres de Bolivia, se traduce al castellano como feminismo: «En todas las lenguas de Abya Yala la lucha de las mujeres en sus comunidades para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres se traduce en castellano como "feminismo"».[3]

En las otras formas de expresar el propio feminismo de las mujeres indígenas es muy difícil trazar una línea divisoria entre una activista de los derechos humanos de las mujeres y una feminista. Una parte muy importante de la reflexión de las feministas de los pueblos indígenas tiende a la elaboración de estrategias para la mejora de las condiciones de vida de las mujeres. Prácticas a niveles extremos, identifican las estructuras de poder para contrarrestarlas más que para destejer cómo se configuraron. Los elementos

2 Cfr. *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia,* Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Editorial El Fuego Azul, Bogotá, 2004 y *Wejën-Kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*, H. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México, cabildo 2008.

3 Idea muchas veces expresada en nuestros diálogos en La Paz, Bolivia, en febrero y en abril de 2011. También puede encontrarse en: Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungsdienst, La Paz, 2010 y en Victoria Aldunate y Julieta Paredes, *Construyendo Movimientos*, serie Hilvanado, publicación solidaria en el marco del Convenio para el Empoderamiento de la Mujer en Perú y Bolivia, La Paz, 2010.

simbólicos del sexismo son pocas veces tocados en sus reflexiones, prefiriendo estudiar cómo detener a las autoridades que expresan ideas misóginas y ocultan su indiferencia hacia la violencia contra las mujeres, llegando a dejar impunes los delitos que se cometen contra ellas.

Tampoco es posible trazar una separación entre una feminista y una activista indígena por los derechos comunitarios. El propio feminismo indígena que elabora estrategias comunitarias para el cuidado de las mujeres y la socialización de su trabajo de reproducción de la vida no podría existir si la comunidad desapareciera y se impusiera un sistema individualista de sobrevivencia monetaria asalariada y una familia nuclear, centrada en la pareja como núcleo excluyente, asocial, paradójicamente convertido en el capitalismo en la "base" de la sociedad.

Muchas mujeres indígenas analizan desde su condición femenina la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren, y dejan de lado los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres propios del universo simbólico de sus pueblos.

Porque han lidiado a lo largo de sus vidas con hechos traumáticos y violencias constantes, casas atacadas, hijos y nietos detenidos ilegalmente, mujeres violadas por grupos de soldados y paramilitares, agresiones de autoridades tradicionales masculinas a mujeres que asumen cargos políticos de elección ciudadana, amenazas de talamontes contra las ecologistas comunitarias, invasiones de tierras, linchamientos de lesbianas, discriminaciones en las escuelas, los hospitales y las cárceles, y otros, a las feministas indígenas que son activistas de los derechos humanos de las mujeres no les queda el tiempo de una reflexión acerca de lo estructural que es la desigualdad entre mujeres y hombres en su cultura.

Sin embargo, existen feministas de diversos pueblos que han generado reflexiones importantes sobre el lugar desde dónde se piensa la superioridad masculina y cómo, en todos los casos, sirve para excluirlas del poder político y económico, devolviéndolas a varios "adentro" donde desempeñar lo que se le asigna como función social: el adentro de la casa, como trabajadora doméstica y sostenedora de las redes afectivas de parentesco, y el adentro de la comunidad, donde se les asigna el papel de defensoras de la cultura y, por lo tanto, se les niega el trato con el mundo exterior.

Otras feministas más han revisado cómo la preferencia por los hombres en su cultura ha terminado por propiciar la falta de confianza entre mujeres, en particular cuando se trata de la transmisión de conocimientos y funciones entre generaciones: la madre amada pero desposeída, la madre que ejecuta la voluntad de los hombres de la familia y castiga los anhelos de las hijas, la madre controladora de la sexualidad y el trabajo de la familia privilegiando la libertad de sus hijos y castigando la movilidad de las hijas y las

nueras, son imágenes recurrentes en las narraciones de las mujeres y evidencian la falta de auto-determinación en las relaciones entre ellas.

Finalmente, hay feministas indígenas que han dedicado su reflexión a la afectividad, preguntándose cuánto de una construcción de género que privilegia la dureza y la fortaleza masculinas termina por imposibilitar el afecto, la comprensión y el goce de una verdadera complementariedad entre hombres y mujeres en la vida íntima y social.[4][4]

Ahora bien, la pertenencia a un pueblo o a una nación originaria es condición para la acción feminista tanto como lo es la pertenencia a cualquier estado. Las mujeres no inician un proceso de lucha por sus derechos, reivindicando su cuerpo, su imaginario, su espacio y sus tiempos en la revisión total de la política porque son francesas o nasa, mexicanas o mapuche, sino porque un sistema que otorga privilegios a los hombres -y a lo que considera proprio de ellos, lo masculino- las oprime. La acción feminista es una confrontación con la misoginia, la negación y la violencia contra el espacio vital de las mujeres, que ellas emprenden cuando se reconocen y dialogan entre sí. En otras palabras, el feminismo es una acción del entre-mujeres ahí donde el entre-mujeres es mal visto, menospreciado, impedido, es objeto de burla o de represión: el feminismo es un acto de rebeldía al *status quo* que da pie a una teorización.

Partiendo de esta idea, ¿cómo es posible que en Nuestra América se niegue la teorización feminista que no proviene de los grupos blancos y blanquizados, urbanos, insertos en un sistema de género binario y excluyente? La respuesta más plausible es que hay una voluntad de no tejer la realidad histórica del continente con los hilos de la diversidad, con las historias de sus células que no se tocan y dónde la más prepotente esconde con su tamaño las demás, en ocasiones englobándolas como una amiba. El feminismo entonces carga las mismas anteojeras que las demás teorías políticas, como el Che Guevara que murió en un territorio donde abundaban las hierbas para curar el asma pero que él, médico académico, no era capaz de reconocer porque no creía que los indígenas tuvieran conocimientos universales y, por lo tanto, no dialogaba con ellos y ellas.[5] Los hilos del tejido feminista americano son los de la pertenencia histórica, es decir las lenguas que se hablan, los credos que se profesan, los sustratos metafísicos a develar, las preferencias sexuales y la tolerancia o intolerancia que gozan socialmente, las vivencias

4 Cfr. Emma Delfina Chirix García, *Afectividad de las mujeres mayas. Ronojel kajowalb'al ri mayab' taq ixoqi'*, Grupo de Mujeres mayas Kaqla, Guatemala, 2003.

5 Este dato me lo reveló Silvia Rivera Cusicanqui, mientras dialogábamos frente a la iglesia de San Francisco, en La Paz, donde ella participaba de la vigilia de mujeres en espera de las y los marchistas indígenas que venían del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). Lo uso sin haberle pedido su consentimiento porque me resulta un dato muy revelador del tipo de relaciones epistémicas que se instauran entre "hombres" educados en la academia y los y las curanderas indígenas, por muy revolucionarios que se consideren.

inmediatas, las formas de participación social, las ideas de familia y parentesco, las edades, las profesiones.

Por supuesto vivimos en un país racista, como todos los países americanos. Las palabras y discursos igualitaristas en México sirven, como dice muy bien la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui a propósito del lenguaje político de las repúblicas americanas, para encubrir en lugar de develar la realidad.[6] En el país que hace alarde de ser cuna de la primera revolución social del mundo, nada de lo que no pertenezca al mundo blanco es digno de interés. Que todos seamos mestizos en el discurso oficial debe leerse como un mandato: todas y todos debemos esforzarnos en resaltar la parte blanca de ese mestizaje, identificarnos con ella e intentar serle fiel enterrando a la otra parte, a cualquier otra parte.

No es casual que en estos días se esté llevando a cabo en Costa Rica una reunión de escritoras y escritores indígenas, afro-descendientes y sino-descendientes para que debatan entre ellos acerca de una literatura de la exclusión y la discriminación. Lo que la urgencia de una reunión de artistas que tienen en común sólo su origen no europeo delata es que, en la cultura oficial, la que se transmite, publica y universaliza, ni las ideas ni la estética, y mucho menos el deseo de buena vida, pueden definirse fuera del marco de los supuestos metafísicos del occidente individualista.

En este clima, ¿es posible afirmar un feminismo (o varios) que no centre su accionar en la búsqueda de una emancipación personal? O, más precisamente, ¿de qué manera reconocerle valor epistémico y político a las ideas de buena vida para las mujeres que no se sostienen en la prioridad absoluta, imperiosamente reiterada, de seguir confundiendo la emancipación con el derecho al acceso al poder de compra de cosas y saberes?, ¿confundiendo la libertad con el acceso al poder?

Son preguntas epistemológicas, vinculadas con esa pregunta filosófica nodal en Nuestra América que Horacio Cerutti resume en cuatro palabras: ¿Cómo pensar la realidad?[7] Es un hecho que en varios lugares de Nuestra América se levantan voces femeninas que denuncian que el feminismo cuando se institucionaliza se transmuta en una nueva forma de mediatizar los deseos y los saberes de las mujeres. En particular, en su formulación hegemónica, se convierte en una teoría-jaula de las mujeres que han formado sus ideas políticas en modos de pensar la realidad que no son las que se transmiten en las universidades y a través de las instituciones educativas de las políticas públicas republicanas.

6 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Editorial Retazos/Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

7 Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.

Por ejemplo, el feminismo comunitario de las mujeres aymaras de Bolivia viene trabajando desde 2004 sobre la relación existente entre patriarcado y colonialismo interno. Afirma luchar tanto contra la naturalización de toda inferioridad, sumisión o lugar secundario y dependiente de las mujeres en la cultura republicana y en las culturas ancestrales, como contra la forma que esta naturalización ha adquirido al insertarse en el patriarcado que se refuerza, incrementa y se coordina con los poderes coloniales. De ahí, ha llegado a la conclusión que no puede haber descolonización en América que no se acompañe de una profunda despatriarcalización, eso es de la cancelación de la hegemonía masculina que pretende imponerse en todos los ámbitos de la vida mediante la discriminación de las mujeres y la desvalorización de todo lo que califica de femenino.

No obstante, de esta categoría que describe la acción femenina para transformar la incuestionable asignación de cuotas de poder y libertad de movimiento a los hombres, se apropió el Estado Plurinacional de Bolivia para abrir el 15 de septiembre de 2010 una Unidad de Despatriarcalización en el Viceministerio de Descolonización del Ministerio de las Culturas. A las feministas comunitarias, paradójicamente, hoy les es más difícil afirmar la evidencia de un "entronque" entre los patriarcados ancestrales y el patriarcado de origen colonial, porque el estado resalta la "mutua complementariedad" entre hombres y mujeres, asumiendo que es "originaria", propia, incambiable. La autonomía de las mujeres se vuelve impracticable en esta apropiación de la despatriarcalización ya que, como escribe Elisa Vega Sillo, originaria *Kallawaya, ex Constituyente en la Comisión Desarrollo Social y operadora de proyectos en la Unidad de Despatriarcalización,* son "los movimientos y las ideologías de mujeres y varones indígenas los que logran establecer que los conceptos de equivalencia, complementariedad y armonía entre mujeres y varones y la Madre Tierra no son solamente discursos, sino constituyen el ajayu [espíritu] del proceso de cambio".

Pero, a seis mil kilómetros de Bolivia, el feminismo comunitario de las mujeres xinka de Guatemala se reapropia y resignifica la idea de despatriarcalización desde una idea radicalmente feminista. En su Declaración Política ¡No hay descolonización sin despatriarcalización!, que hicieron pública el 12 de octubre de 2011, Día de la Resistencia y Dignificación de los Pueblos Indígenas, se autodenominan, determinándose sin injerencia ajena y sin necesidad de reconocimiento externo, como "Nosotras, mujeres xinkas feministas comunitarias, montañeras, luchadoras, viviendo y conviviendo en la montaña de Xalapán" y se declaran "en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro cuerpo-tierra y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos". Estando en "lucha permanente contra todas las formas de opresión patriarcal originaria y occidental", las mujeres xinkas se describen a sí mismas como un "cuerpo-tierra" colectivo e individual, tan "nuestro" como de cada una, que sigue "sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental, los cuales se refun-

cionalizan y se manifiesta en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades". Para ellas, "la expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía", según postulados muy conocidos, pero sobre esta afirmación construyen algo desconocido al feminismo occidental e indispensable para liberarse en este continente, es decir que viven "En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal, que continúan con la amenaza del saqueo de minería de metales en la montaña y nuestros territorios, y contra todas las formas de neo saqueo transnacional". Éstas son "formas de colonialismo" que arremeten tanto contra el territorio comunitario, del que son parte como personas xinka, como "contra las mujeres en lo íntimo, privado y público". Por ambas, inseparables realidades, asumen "acciones que desde lo individual y colectivo, fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios".

Una posición ligeramente diferente, porque menos centrada en la liberación del cuerpo-tierra, pero igualmente convencida de la radicalidad de su demanda de emancipación, es la de las feministas lencas de Honduras que se han organizado en el COPINH (Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras). En palabras de la dirigente Berta Cáceres: "Ha sido difícil ir construyendo pensamientos y sobre todo una práctica de vida cotidiana y de vida organizativa alrededor del pensamiento feminista desde una organización indígena del pueblo lenca. Todo el patriarcado y machismo que cruza la sociedad a nivel familiar y organizativo ha penetrado tanto en cada una que se cree que es normal. Y desconstruir esto es realmente un desafío. Creo que cuando este pensamiento de emancipación total de las mujeres choca contra toda la dominación, no sólo capitalista y patriarcal, sino que también racista, produce algo así como un tsunami o como un terremoto. Liberarnos como mujeres es más complejo cuando lo queremos hacer en organizaciones mixtas, pero también allí está la urgencia del desafío, en trabajar en una organización mixta y lidiar con todo lo que se creen los hombres todos los días. Creo que cuando entendemos que no sólo nos enfrentamos al capitalismo, al racismo, sino que también hay que desmontar el patriarcado, es cuando realmente vemos que estamos en el camino hacia la dignidad humana".[8]

Camino hacia la dignidad humana, descolonización mediante un proceso de despatriarcalización, reconocimiento del propio cuerpo como el territorio de una, son ideas fuertes que de por sí guían hacia un corpus disperso de feminismos indígenas que no se conciben desde "fundamentos" o "bases" de la Modernidad cuales la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la autonomía ética indi-

8 Durante una charla que sostuvimos el 17 de septiembre de 2010 en Intibucá, Honduras, y que me permitió grabar.

vidual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y el acceso a la trascendencia por la economía, el trabajo y la cultura individuales (de Beauvoir).

Implican una crítica a la idea de liberación como acceso a la economía capitalista (aunque sea de soporte del individuo femenino) y el cuestionamiento del *cómo* las feministas urbanas blancas y blanquizadas nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos de Occidente. Por ello, nos urgen a abrirnos a considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad.[9]

Regresando a la idea de la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes acerca de que "Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo", y cruzándola con la idea de la feminista comunitaria maya-xinka Lorena Cabnal de que "no sólo existe un patriarcado occidental en América, sino también *patriarcados ancestrales u originarios,* gestados en las filosofías, principios y valores cosmogónicos milenarios, que se refuncionalizaron durante la Colonia, fundiéndose y renovándose con el *patriarcado occidental, en lo que Julieta Paredes llama entronque de patriarcados* y que llega a nuestros días",[10] intento una historia de las ideas de las mujeres indígenas que se resisten a la hegemonía occidental, en la construcción de los idearios feministas continentales.

Ahora bien, como bien dice Silvia Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax Utxiwa*, para analizar la historia de las ideas en América es necesario reconocer otras Modernidades que la de la esclavitud para los pueblos indígenas de América, unas modernidades que fueron escenarios de estrategias contrainsurgentes, de proyectos e ideas propias.[11]

Modernidades indígenas, herederas de civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y de desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad, aunque fueron avasalladas, incendiadas y casi destruidas durante la invasión y la colonización europeas del continente. Modernidades que han dado pie a formas de re-organización social como la "comunidad étnica" y sus políticas de autosuficiencia, que incluyen la producción agrícola y el comercio, sistemas de género marcados por la aceptación o el rechazo a la supremacía del hombre, organizaciones familiares vinculadas a los nuevos

9 Es de mencionarse que las feministas negras de dominicana postularon "desuniversalizar" el sujeto Mujeres en la historia del feminismo continental (cfr. Ochy Curiel, "Los aportes de las de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto Mujeres", 2007, http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/afros%20feminismo.htm). Desde una perspectiva de lectura crítica del universalismo académico, cfr. a la antropóloga mexicana Sylvia Marcos en *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Editorial Cideci/Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas, marzo 2010, p. 26.

10 Dicho durante el encuentro que sostuvimos en Ciudad Guatemala en julio de 2011.

11 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p.53 y s.

sistemas de relación entre mujeres y hombres, y que fluctúan de la familia nuclear (un verdadero instrumento de privatización de las relaciones sociales) a la familia amplia y a la familia reconstruida, así como a diversas adaptaciones (creaciones) religiosas.

Me atengo a este principio histórico de Silvia Rivera porque la pregunta sobre los supuestos epistemológicos y éticos de los feminismos de las mujeres de los pueblos indígenas atañe la crítica al programa de la "modernidad emancipada", programa que confundimos con el de una Modernidad a secas, única, unívoca, universal.

Por modernidad emancipada entiendo el proyecto de autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que se pretende mejor y se proyecta como hegemónico, aunque deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental.[12]

En particular, los expulsa de la teoría de la historia pensada para resaltar al sujeto único de la universalidad. En efecto, el hombre heterosexual blanco y con poder, como sujeto moderno-emancipado de la historia, entra en crisis ante la pregunta de cómo reconocer que, durante el proceso de liberación de las mujeres, que se construye sobre el contestado derecho de las mujeres a igualársele, valores no occidentales y fines contemporáneos pero ajenos a la modernidad emancipada orientan la convivencia humana.

Modernidad y occidentalidad en los territorios que Europa invade

Para entender por qué la teoría occidental de la historia y, más en general, su idea de razón entran en crisis ante la posibilidad de ser informadas por conocimientos que no provienen de esas escuelas que reverencian sus convenciones, necesitamos recordar que tal como el sujeto de la universalidad responde a un modelo de individuo propio de una clase, los conocimientos que está capacitado para asimilar son fruto de un largo proceso de selección, pues están al servicio del disciplinamiento de su propia fuerza de trabajo y la de las demás personas.

La razón occidental es Moderna, pues occidente es una idea que no corresponde a ningún territorio antes de la invasión de América. Occidente es una proyección del conjunto de ideas políticas y éticas que utilizaron las clases dominantes de España, Portugal, Francia, Inglaterra y Holanda para justificar su dominio sobre territorios y poblaciones

12 En las concepciones inmediatas de la realidad social contemporánea, los conceptos de "occidental" y "capitalista" en América están tan intrínsecamente vinculados que no pueden separarse. No obstante, la mayoría de los planteamientos conocidos del socialismo científico son también occidentales u occidentalocéntricos ya que se sostienen en una división temporal de la historia pensada por Marx, que sólo toma en consideración la historia europea masculina para pensar los sistemas políticos y las formas económicas mundiales.

americanas que desconocían, pero que planearon incorporar a su servicio desde que entraron en contacto con ellas.

Occidente no fue desde un principio una España o un Portugal allende las aguas, sino el espacio equivalente a la construcción del derecho de una clase dirigente nueva que pretendía universalizar sobre un nuevo territorio la derrota de los proyectos políticos del campesinado que la aristocracia (señores feudales y alto clero) nunca pudo dominar por completo en Europa y que protagonizó constantes y exitosas revueltas y rebeliones.

La aristocracia posterior al desmoronamiento del Imperio romano era una clase dominante que por 800 años confrontó a un campesinado que reivindicaba su derecho a trabajar menos para ella y gozar más del tiempo para producir buena vida para sí. Hacia el siglo XV, en diversos lugares de Europa, la aristocracia terrateniente estaba a punto de perder la lucha de clases que la había enfrentado por ocho siglos al campesinado. La iglesia católica había proporcionado armas extraordinarias a la aristocracia, cruzando supuestos ideológicos con la construcción del derecho de la clase dominante a la represión de aquellos que se le oponían. Entre otras cosas, había fomentado una práctica jurídica que se sustentaba sobre un tribunal, el de la Inquisición, que utilizaba la sospecha y la delación como instrumentos legales para detener a sus enemigos. Sin pruebas y sobre la base de rumores, mujeres y hombres que instigaban al campesinado, a las y los artesanos y a los pobres en general a la resistencia contra el trabajo para los feudatarios, eran detenidos bajo acusaciones como las de ser herejes (es decir, críticos de la religión), bandidos, monarcómacos, rebeldes o, desde el siglo XV, brujas.

Aterrorizar la población campesina mediante la tortura, las ejecuciones públicas y el robo legal de sus posesiones para sufragar los gastos del tribunal de la Inquisición redundó en la división de la clase campesina, en particular separando a los hombres de las mujeres que habían sido por siglos el blanco del odio misógino de la iglesia cristiana y que, a pesar de ello, el campesinado reconocía como dirigentes.

La aristocracia en diversos países de Europa pudo vencer al campesinado sólo gracias a una alianza con una clase emergente, esa burguesía naciente que estaba formada por comerciantes, nuevos propietarios de tierras y dueños de grandes talleres artesanales que contrataban trabajadores a sueldo. Esta nueva clase dirigente, mezcla de la antigua aristocracia y la nueva burguesía, no exenta de contradicciones internas como lo demuestra la historia europea hasta la Revolución Francesa, engendró a sus propios intelectuales, que ya no fueron todos de extracción eclesiástica. Diversos constructores de un "saber práctico": geógrafos, astrónomos y diversos navegantes, se incorporaron a la intelectualidad de la reacción anti-campesina que precedió los viajes de exploración con fines comerciales, que llevaron a la circunnavegación de África por los portugueses y la invasión de América por los españoles, en el siglo XV.

Sólo si somos capaces de ver a Occidente como una idea de espacio a dominar y no como un territorio pre-existente, podemos entender cómo éste se erigió en el lugar de la Modernidad en 1492.

De hecho, la idea de Occidente implica una temporalidad, pues representa el fin de la dominación feudal que siempre se frustró gracias a la resistencia de los y las campesinas. Con ello, representa el inicio de un tiempo de constantes imposiciones de la idea que el presente es y debe ser mejor que el pasado, pues debe ser moderno y no atrasado, lineal, lanzado hacia adelante, religioso y no mágico, científico y no empírico, sexualmente contenido, trabajador, disciplinado. Un tiempo de las ideas de la nueva clase dominante europea sobre sus clases desposeídas y sobre los pueblos que intentó dominar militar, política y económicamente.

Occidente fue el martillo de los pueblos originarios en Abya Yala, tanto como fue el martillo de las brujas en Europa.

Entendido como la proyección de una dispersa y convulsionada clase dirigente cristiana pos-feudal sobre diversos territorios americanos, Occidente es también el tiempo de la Modernidad. Nació de la necesidad de construir un espacio supranacional por una clase dominante que en sus países estaba transformando su pertenencia étnica en una "nación" o pueblo gobernable por un "estado", algo que ataba las clases no dominantes a una identidad común, y pretendía expandirse sobre territorios que no les pertenecían con el pretexto de modernizarlos. Así Occidente era un tiempo-territorio común a y de los españoles, franceses, portugueses, ingleses y holandeses, pues no era ninguno de sus países y los representaba a todos. A la vez, Occidente formaba en su seno a sus "otros", a los no-occidentales de sus territorios, a los "atrasados" de su temporalidad.

Occidente implicó el nacimiento contemporáneo de la nación colonizadora y de los pueblos colonizados, fijando el dominio de la primera mediante la utilización de los supuestos ideológicos de su clase dirigente. Estos supuestos, muchas veces descritos metafóricamente como "bases" o "fundamentos", provenían de una ideología eclesiástica que iba dividiéndose entre un programa meridional (el católico) y un programa nórdico (el reformado), y era heredera de una religión étnica (la judaica), una filosofía antropocentrista (la griega) y un sistema político jurídico universalista (el romano), que cambiaba el uso de elementos religiosos de lo colectivo a lo individual, para afianzar el valor de una economía emergente y, por ende, de una definición de clases y de un sistema político que le garantizaran el poder en todo lugar.

De tal manera Occidente es el territorio de la Modernidad, portador de un proyecto civilizatorio clasista, que recicla el colonialismo romano desaparecido en Europa durante la época feudal y lo refuncionaliza en sentido racista y sexista.

En América, la Modernidad construye a Occidente como un lugar-tiempo donde los pueblos originarios, derrotados por la guerra, el hambre, el trabajo forzado, el despla-

zamiento, las enfermedades, pero protagonistas de rebeliones constantes, son definidos como no desarrollados, no inteligentes, no ideológicos, no proyectados al futuro, no totalmente humanos: pueblos que los conquistadores (provenientes de los estratos más avorazados de la nueva clase dirigente) asimilan al campesinado europeo, y cuya desaparición no provocaría una pérdida.

La transición a la Modernidad, en Europa, implicó el hambre de millones de campesinos expulsados del campo y revueltas por la comida, la separación de la producción de mercancías de la reproducción del trabajo y la introducción del salario como instrumento de coacción para mantener a los pobres arraigados en un lugar. En América, la Modernidad trajo aparejada la construcción del racismo como instrumento de control de la población trabajadora.

Y en el siglo XIX, después de las luchas independentistas que principiaron en 1782 como revueltas indígenas y resultaron en 1822 en repúblicas señoriales, por motivos propios a esos entronques patriarcales que eran a la vez racistas y esclavistas, como lo ha visualizado Julieta Paredes, América se convirtió en un lugar de expansión y afirmación de lo occidental no sólo por herencia colonial sino por un paradójico incremento de la valoración de lo europeo en su proceso de afirmación nacional. Mediante la incorporación de occidentales no contemplados por los colonizadores, secundarios en cuanto migrantes pobres, ridiculizados porque pertenecientes a pueblos colonizados en la propia Europa (los italianos, por ejemplo), pero aceptados por un origen étnico magnificado (el "europeo") que los acomunaba a los antiguos colonizadores, los países americanos expandieron su occidentalidad.

Uno de los problemas mayores para las feministas que empezaron a actuar en la segunda mitad del siglo XIX desde Argentina hasta México -blancas, letradas, familiares de mujeres que habían participado en los movimientos independentistas y que luego habían sido marginadas de la construcción de las repúblicas resultantes, liberales que pugnaban a la vez por el reconocimiento de la igualdad entre todos los individuos y el derecho a la propiedad privada como un derecho humano- fue que por su propia ubicación en el mundo occidental no pudieron verse en el territorio-tiempo de las mujeres indígenas y negras que convivían con ellas en el mismo espacio americano, pero con un trato social, acceso al bienestar económico, significado de la matrimonialidad, seguridad y educación totalmente diferentes.

Por mucho que algunas experiencias particulares de la historia de la América Latina independiente (las montoneras de los federalistas argentinos, las revueltas liberales en Bolivia y Colombia, la resistencia a intentos de invasión europea o estadounidense, la revolución mexicana, y otras) acomunaron brevemente a los diferentes estratos de la población, las mujeres de los pueblos indígenas de los estados republicanos vivieron experiencias de continuidad colonial, en un contexto de negación de sus autonomías.

La liberación para las mujeres indígenas pasaba por la posibilidad de no entrar en contacto con el mundo blanco. Su autonomía se veía limitada por la amenaza de volverse "criadas", es decir niñas que bien podían recibir una leve alfabetización en casa de amas blancas, pero que a cambio enajenaban su libertad de movimiento, palabra y sexualidad al control de una familia, que se acompañaba de la descalificación constante de su lengua, cultura, medicina, trato y estética.

El primer feminismo no vio a las mujeres indígenas sino como atrasados resabios de una cultura a superar, tal y como los liberales vieron a todos los pueblos indígenas, e intentó intervenir sus vidas y decisiones mediante la acusación de no ser capaces de desarrollo o liberación. Durante toda la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, según revisamos en revistas de escritoras proto-feministas y de feministas liberales y socialistas mexicanas y guatemaltecas con Gladys Tzul y Maya Cu, si las mujeres indígenas eran mencionadas era con el fin de denunciar su condición de pobreza, atraso, violencia y analfabetismo, representando su vida como necesitada de la tutela o del ejemplo del "desarrollo" blanco. Salvo la honrosa excepción de la feminista mexicana de la diferencia sexual *avant la lettre*, Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, quien pregonaba una liberación de las mujeres a través de una cultura propia, influida por la maternidad y la recuperación de la cultura indígena,[13] argumentos anti-indígenas plagaron el feminismo, que identificó la defensa de la autonomía de las comunidades con una defensa del patriarcado. Sin embargo, cualquier feminista se hubiese sentido ofendida con una duda sobre su antirracismo.

Las ideas de liberación individual propias del feminismo occidental se sostienen en una supremacía del individuo, femenino o masculino que sea, sobre un colectivo sexualmente indeterminado (el pueblo, la clase, la comunidad). El individualismo occidental, heredero directo del anticomunitarismo o anticampesinismo de inicios de la Modernidad, instrumental de la razón liberal y capitalista, actúa en la evaluación de las feministas de la vida comunitaria reivindicada como necesaria e indispensable para su propia autonomía por las mujeres indígenas. Así, casi a pesar de ellas, las feministas se convirtieron en agentes de lo que Laura Rita Segato llama "el polo modernizador estatal de la República", pues mientras reclaman el discurso de la liberación a través de la denuncia de la violencia contra las mujeres, la igualdad salarial y la no discriminación educativa y social, introducen preceptos individualistas que las mujeres indígenas identifican como anticomunitarios, cuando no abiertamente como racistas.

13 Juana Belén Gutiérrez de Mendoza escribió entre otros textos *La República Femenina*, en 1936, un libelo que publicó con sus propios fondos y los de su amiga, la comunista Concha Michel (Fue rescatado por Ana Lau de la biblioteca familiar de la sobrina de Juana Belén). En él defiende los aprendizajes propiamente femeninos que otorga la maternidad.

En la actualidad, muchas mujeres de los pueblos originarios de América[14] cuestionan la estructura del poder blanco con su presencia y su palabra. Su definición como indígenas en las leyes coloniales ocultaba su condición de trabajadoras, y en la actualidad las margina como ciudadanas. La devaluación histórica de su trabajo las ha convertido en mujeres pobres, dependientes de los hombres de su comunidad y de los mercados que les compran sus producciones (como vendedoras de los productos agrícolas y de las artesanías producidas por su comunidad). No obstante, se niegan a aceptar la condición de pobreza con que la cultura capitalista las identifica y, cuanto más participan de las reivindicaciones y reconstrucciones de las identidades de sus pueblos, afirman que sus conocimientos, sus habilidades manuales, su capacidad reproductiva son una forma de prosperidad.

Esta afirmación autonómica hoy las lleva a denunciar que las feministas occidentales las rechacen y oculten por considerarlas atrapadas en los códigos anti-modernos de los referentes culturales de su comunidad (entre ellos, la idea de identidad colectiva) o en la sobrevivencia social, obviando su liberación individual.

De hecho, las mujeres de los pueblos indígenas de América, o más bien de Abya Yala, el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común, generan desde sus comunidades conocimientos sobre su lugar como mujeres con presencia, voz y protagonismo en el mundo.

14 Silvia Rivera Cusicanqui critica el uso de "pueblos originarios" para nombrar a las naciones de Abya Yala, pues tiene una connotación de pasado primordial que tiende a cancelar su "coetaneidad", excluyéndolas de la modernidad. Lo reconozco y acato: no existe una sola modernidad, sino muchas, coetáneas y en ocasiones divergentes; las modernidades de los pueblos indígenas tienen que ver con la historia de la invasión europea, desde la perspectiva de la resistencia, la readaptación, la integración, el rechazo, es decir desde perspectivas no-originarias. Ahora bien, todos los términos relativos al conjunto de los pueblos americanos no blancos ni blanquizados (según la definición de Rita Laura Segato, en "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, n.3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre de 2010, pp. 11-44) son conflictivos. Las y los mapuche se niegan a ser llamados "indios" y rechazan el apelativo de "indígenas", pues son mapuche, una nación no colonizada, pero las y los aymaras afirman que "si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos". Indígenas, pueblos autóctonos, nativos, califican el lugar de origen de las personas, no la antigüedad y trascendencia histórica de sus pueblos y han sido usados históricamente como peyorativos. "Etnias" es una definición política ambigua que se usa desde el Estado para no nombrar a los pueblos como tales o como naciones, en nombre de una supuesta identidad nacional de cuño estatal, como en Chile o en Paraguay. "Campesinos" es un término todavía más perverso: se ha utilizado en Perú y en México con un sentido racista, vergonzante, de la corrección política; en realidad sirve para invisibilizar el componente político de la resistencia e identidad indígenas. Usaré, por lo tanto, con respeto y consciente de la ambigüedad que revisten, sea la definición de pueblos originarios que la de pueblos indígenas para hablar del conjunto de las nacionalidades americanas no estatales que hacen remontar su historia y su cultura a orígenes no europeos ni africanos, intentando respetar su nombre cada vez que pueda hacerlo.

Esta acción cognoscitiva es en parte autónoma de los proyectos de liberación femenina, en particular de aquellos que le fueron expropiados al movimiento feminista por los estados y los organismos internacionales, las organizaciones no gubernamentales y las transnacionales agroindustriales, médicas, jurídicas y educativas (las así llamadas políticas públicas con enfoque de género). Y en parte es fruto de una nueva alianza que se está gestando entre feministas que cuestionan su accionar ante la nueva andanada misógina de estados e instituciones, activistas de los derechos de las mujeres que reconocen el derecho a la autonomía, y antropólogas que buscan dar respuesta a las demandas que les presentan otras mujeres que se niegan a ver como "objetos" de estudio.

Hoy no puede obviarse que los pueblos y naciones indígenas apelan a la diferencia (cultural, educativa, histórica) para reivindicar su autonomía, en abierto desafío al sistema de representación política que no los consideró aptos para la construcción de la modernidad emancipada, en general, y los proyectos de nación, en particular. Entre los elementos que constituyen la diferencia está obviamente la construcción de los géneros, entendidos como atribuciones sociales de las labores y valoraciones de lo considerado propio de las mujeres y de los hombres. Estas atribuciones varían, en las sociedades más patriarcales son más rígidas, casi inamovibles, mientras en las sociedades equitativas son flexibles. Tienen que ver con historias muy antiguas, historias coloniales e historias recientes, entroncan patriarcados sumando restricciones religiosas de la sexualidad propias de tradiciones ancestrales con la represión católica de la movilidad, libertad y opinión de las mujeres. A la vez, valoran de diferentes maneras el papel que las mujeres jugaron en la resistencia cultural y comunitaria a la dominación colonial. Interpretan la dualidad en sentido heteronormativo, categórico y misógino, supeditando lo femenino al servicio y obediencia de lo masculino, o en sentido constitutivo, fluido y participativo. Los sistemas de relaciones de géneros, que bien pueden ser dos o más, incluyendo géneros performativos o transvestis, son propios de los pueblos y son históricos, no pueden ser reducidos a la interpretación occidental, hegemónica, de los géneros en las repúblicas modernas, so pena de intervenir la autonomía deliberativa de las mujeres indígenas en su propio proceso histórico de liberación.

Desde la década de 1970,[15] las políticas de larga duración, o políticas de resistencia de los pueblos indígenas, que se iniciaron desde el momento de su derrota militar en

15 En 1971 los migrantes de los pueblos andinos que llegaban a Lima, se tomaron Villa El Salvador, dando pie a los posteriores movimientos urbanos del Perú; en 1972 los indígenas nasa del Cauca, en Colombia, formaron el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que hoy es una fuerza fundamental para la reconstrucción del estado-nación colombiano; en 1972, por impulso de Tránsito Amaguaña la confederación kichwa Ecuarunari inició su trabajo en Ecuador; los aymaras escolarizados de Bolivia en 1973 publicaron el Manifiesto del Tiahuanaco, donde exponían sus derechos como pueblo; en 1974 todos los pueblos mayas de Chiapas se reunieron en un congreso en San Cristóbal de las Casas alrededor de la teología india de la iglesia católica; por 1978 los mayas de Guatemala empezaron a organizarse para confrontar la opresión racista del estado; etcétera.

la invasión española y portuguesa, cambiaron de estrategia. Entonces en las sociedades originarias se manifestaron cambios profundos y transformaciones que llevaron a un verdadero "despertar" étnico-nacional-comunitario.[16]

A la vez que los pueblos indígenas intensificaban su reclamo por el territorio, eje principal de su política, empezaron a exigir a las repúblicas emanadas de las luchas independentistas del siglo XIX su reconocimiento como sujetos de derecho, produciendo representaciones alternativas a la nación de la modernidad emancipada. Política, demográfica, religiosa y culturalmente, y hasta en la producción de una amplia y diversa literatura en sus propias lenguas,[17] en los años setenta se forjó un formidable posicionamiento de los pueblos indígenas. Se propusieron a sí mismos en los cambiantes escenarios posmodernos del fin del estado de bienestar, de los gobiernos represivos (no importa si emanados de golpes de estado como en América del Sur, en guerra abierta como en Centroamérica, o autoritarios como en México y Colombia), del posterior neoliberalismo económico y del debilitamiento del estado paternalista, como pueblos agrupados en nacionalidades con su cultura, su legalidad y su derecho a ejercer una salud y una educación propias.

16 La excepción que representan para esta apreciación general los pueblos guaranís y chaqueños del Paraguay, ojalá sea pronto abordada por las y los intelectuales de esos pueblos. Seguramente responde a las prácticas de devastación ecológica de su entorno, y las consecuencias que éste tuvo para el mantenimiento de su cultura, durante la dictadura de Stroessner (1954-1989). Paraguay es hoy un territorio devastado por los cultivos extensivos de soya transgénica y la ganadería, que contaminan la tierra y el agua y fomentan la tala del bosque nativo. La población más oprimida y explotada del Paraguay la componen las mujeres indígenas, en ocasiones confrontadas con la población campesina más pobre que invade sus tierras comunales en busca de terrenos para sembrar.

17 A pesar de que no cite ni a una sola escritora, según una muy común invisibilización de la producción artística femenina, Hermann Bellinghausen, en "La escritura en lenguas mexicanas" (Blanco Móvil, n. 117, Ciudad de México, invierno-primavera 2011, pp.2-10), describe cómo desde la década de 1980 los poetas y narradores indígenas de México se posesionaron de la palabra escrita, la utilizaron desde sus mundos simbólicos, llegando a 2010 "con una masa crítica de producción literaria que da motivos para quitarse el sombrero con admiración". Cfr. también: Noam Chomsky, "Resistencia y esperanza: El futuro de la comunalidad en un mundo globalizado," en Lois Meyer, Benjamín Maldonado, Rosalba Ortiz y Víctor García, *Entre la normatividad y la comunalidad: Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca Indígena actual,* Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2004; Carlos Montemayor, *La literatura actual de las lenguas indígenas de México*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Ciudad de México, 2001 donde afirma que "muchos magníficos escritores de México y del continente" están elevando un himno de América que hubiera encantado a Neruda y que "proviene de las más antiguas y nuevas palabras de nuestras tierras continentales"; Carlos Montemayor, *La voz profunda, antología de literatura mexicana en lenguas indígenas*, Joaquín Mortiz, Ciudad de México, 2003 (donde antologa a varias mujeres); y Mario Molina Cruz, "El coloquio de las mazorcas", en *Ga'biyallhan yanhit benhii ke will/Donde la luz del sol no se pierda*, Escritores en Lenguas Indígenas A.C.; Ciudad de México, 2001.

Después de haber resistido genocidios brutales en Guatemala[18] y Perú[19] –donde, con la excusa del combate a las guerrillas o al terrorismo, las Fuerzas Armadas y la Policía aplicaron una política de tierra arrasada, masacrando enteras comunidades y criminalizando a los pueblos originarios-, y tras desafiar el orden racista del estado en Colombia, en Ecuador, en Bolivia, en México y en Chile -donde las mismas fuerzas represivas buscaban amedrentar, reprimir y derrotar toda acción que produjera un fortalecimiento o una representación positiva de los pueblos originarios-, en la década de 1990 los pueblos de Abya Yala, gracias a un creciente movimiento de oposición pacífica activa,[20] resultaron disidentes capaces de confrontar a las repúblicas que habían continuado a construirlos, considerarlos y tratarlos como entidades negativas, tal y como con anterioridad habían hecho los gobiernos coloniales.

A partir de entonces, los pueblos indígenas se reinventaron, se imaginaron, se reconstruyeron, en un intenso proceso de redefinición identitaria con claros tintes de nacionalismo local, como movimientos y organizaciones que al defender sus comunidades recuperaban y reinterpretaban antecedentes históricos, religiosos, étnicos y actuaban manifestando elementos nacionales fuertes, con una rica tradición de lucha, capaces de una resistencia al borde de lo imposible y de defender la Madre Tierra, encarnada en sus tierras colectivas, de la expansión del capitalismo agrario, de la minería y la explotación del agua.[21]

De comunidades marginadas, perseguidas, negadas, minorizadas o víctimas de un real *apartheid*, se hicieron pueblos en diálogo entre sí, generando una política interna-

18 Más de 200.000 muertos en la década de 1980. Las cifras siguen aumentando según los hallazgos de tumbas colectivas y pueblos arrasados en las montañas y las selvas de Guatemala. Las masacres fueron acompañadas de ecocidios para la privatización de las tierras silvícolas por los altos mandos castrenses de la guerra contrainsurgente, quienes, por ejemplo, en El Petén, las convirtieron en ranchos ganaderos.

19 75.000 muertos y desaparecidos, casi todos ellos hablantes del quechua o de lenguas amazónicas, durante los gobiernos de los presidentes Belaunde, García y Fujimori y por parte de la guerrilla maoísta-personalista de Sendero Luminoso, encabezada por Abimaíl Guzmán, el "presidente Gonzalo", en las décadas de 1980 y 1990. Sendero Luminoso también actuó contra los movimientos urbanos de migrantes en la capital.

20 A diferencia de los movimientos étnico-nacionales africanos y asiáticos, las movilizaciones de los pueblos y naciones de América tienen un carácter pacífico, no intentan separarse del estado y abogan por el reconocimiento pleno de sus nacionalidades, cuestionando las formas hegemónicas de construcción moderna de la nación y la ciudadanía. Solas excepciones, y por cortos periodos, a esta tendencia continental fueron el Movimiento Armado Quintín Lame, que en la década de 1980 en Colombia defendió a las organizaciones indígenas del Cauca de la escalada de violencia del estado, y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional que el 1 de enero de 1994 irrumpió en el escenario político para reclamar una transformación del Estado Mexicano con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

21 Una de las mejores reflexiones y puesta al día acerca del estado de la cuestión de los neo-nacionalismos indígenas en las décadas de 1990 y 2000, se encuentra en: Ramón Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2007.

cional de redes de naciones originarias que se reúnen en territorios liberados o reivindicados o defendidos y, a nivel nacional, una representación alternativa al universalismo del estado-nación.[22]

En este contexto, plantearnos preguntas sobre sus sistemas de pensamiento, y en particular de pensamientos políticos feministas, que no son recogidos por la historia de la filosofía ni la historia de la cultura académicas, implica reconocer espacios de construcción de proyectos y de transmisión de conocimiento propios de colectivos históricos.

Confrontar las dificultades epistémicas que presenta la diferencia cultural y cuestionar la unívoca transmisión de conocimientos de las academias latinoamericanas contemporáneas, formadas para responder a las necesidades de las repúblicas modernas,[23] es hoy una tarea apremiante para un feminismo que no puede reducirse a la búsqueda de aplicación de una "agenda", es decir de un conjunto de normas elaboradas por un grupo de mujeres blancas.

La recuperación, que en ocasiones es una verdadera reinvención, del propio ser pueblo o nación tiene una fuerza política transformadora, contraviniendo primeramente la invisibilidad a la que habían sido condenadas por siglos las lenguas, las cosmovisiones y las relaciones de género, así como los sistemas educativos y de salud que de ellas se derivan, de más de 607 pueblos.[24]

22 Un cuestionamiento de las categorías del estado moderno latinoamericano se encuentra en la compilación de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007. No obstante, toda su reflexión sólo toma en consideración pensamientos producidos en la academia, con un muy ligero cuestionamiento de la hegemonía del lugar desde donde se produjeron.

23 Según Rita Laura Segato, las naciones americanas no son mestizas sino blancas o blanquizadas, es decir asumen como identidad neutra colectiva la que privilegia el lado europeo de su sistema de organización, convirtiendo en "otros" a los pueblos indígenas y las colectividades afroamericanas. De esta forma, las naciones americanas esconden el racismo construido por la explotación colonial que no ha terminado de destejerse porque representa los intereses de la economía capitalista y sostienen la legalidad con que el racismo y el sexismo fueron impuestos: "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, n.3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre de 2010.

24 607 es el número de pueblos que he oído reivindicar en muchas reuniones continentales de los pueblos de Abya Yala, pero aun las dirigentes que manejaban esta cifra decían que las naciones de Abya Yala pueden ser muchas más. En realidad, es imposible definir cuántos pueblos originarios actúan y viven hoy en día en Nuestra América. Todas las cifras que se manejan desde los estados nacionales tienden a reducir su número y pueden ser desmentidas.

II

PENSAMIENTO CRÍTICO



BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 161–181 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.863

PENSAMIENTO CRÍTICO

Que Dios sabe de dónde salió. Reflexiones en torno a El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolios, de Álvaro García Linera

That only God knows where it came from. Reflections around Álvaro García Linera latest book on Marx state theory.

Javier Waiman
CONICET - *Universidad Nacional de Quilmes/Universidad de Buenos Aires, Argentina*
Universidad Nacional de Lanús, Argentina
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-7586-980X
javierwaiman@hotmail.com

Recibido: 9/10/2025
Aceptado: 03/12/2025

RESUMEN

El siguiente artículo ofrece una reflexión crítica sobre el último libro del intelectual boliviano Álvaro García Linera, situándolo en el marco de un necesario retorno al pensamiento sobre el Estado motivado por desarrollos históricos recientes. Luego se exponen los principales argumentos del libro, reconstruyendo la lectura que García Linera hace del corpus marxiano y examinando su concepción del Estado como una forma abstracta, ilusoria, conflictiva, paradójica y monopolizadora de la existencia de lo común

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

en la sociedad capitalista. A partir de esta conceptualización, se desarrollan tres puntos de crítica: en primer lugar, la disyunción entre la realidad internacional de la comunidad económica del capitalismo y su comunidad política organizada a escala nacional; en segundo lugar, la persistencia de formas estatales autoritarias que ni integran a las masas ni operan a través de intentos de universalizar intereses particulares y, en tercer lugar, la necesidad de construir mecanismos de adecuación a los intereses del capital que vayan más allá de la afinidad ideológica de la burocracia. El artículo concluye considerando las implicaciones estratégicas de la propuesta de García Linera en su búsqueda de una forma de política capaz tanto de reapropiarse del Estado como de organizar nuevos modos de vida en común que apunten hacia su disolución.

Palabras Clave: Estado, García Linera, marxismo, comunidad, aparatos estatales.

ABSTRACT

The following article offers a critical reflection on the latest book by Bolivian intellectual Álvaro García Linera, situating his work within a necessary return to thinking about the state, prompted by recent historical developments. The article then outlines the book's main arguments, reconstructing García Linera's reading of the Marxian corpus and examining his conception of the state as an abstract, illusory, contentious, paradoxical, and monopolizing form of the existence of the common in capitalist society. Building on this conceptual framework, the paper advances three points of critique: first, the disjunction between the international reality of capitalism's economic community and its political community organized at the national level; second, the persistence of authoritarian state forms that neither integrate the masses nor operate through attempts to universalize particular interests; and third, the need to construct mechanisms of adaptation to the interests of capital that go beyond the ideological affinity of the bureaucracy. The article concludes by considering the strategic implications of García Linera's proposal—his search for a form of politics capable of both reappropriating the state and organizing new modes of collective life that point toward its dissolution.

Keywords: State, García Linera, marxism, community, state apparatus.

I. El retorno de un Dios caído: el Estado

Ilusiones, paradojas, abstracciones. Semejantes palabras parecen describir algún objeto extraño, propio del mundo de la magia. Nos hablan de algo que genera tal perplejidad que incluso un ateo convencido como Lenin llega a invocar a dios al intentar aprehenderlo, comparándolo con un automóvil que

> escapa a nuestro control; al parecer alguien lo conduce, pero no marcha en el sentido en que se lo dirige, sino hacia donde lo guía otra persona misteriosa que no está autorizada a hacerlo, que Dios sabe de donde salió (Lenin, 1958, p. 255)[1]

Y, sin embargo, estas palabras no buscan describir un auto fantasma, ni ningún amuleto que nos sirva para distorsionar la realidad. No hacen más que hablarnos de una cosa bastante cercana a nuestra existencia, con la que lidiamos cotidianamente y que no por ello nos resulta menos misteriosa: el Estado. Tratar de comprender este objeto que domina la política moderna es la tarea que emprende Álvaro García Linera (2025) en *El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolios*.

Pero ¿qué tiene de misterioso el Estado? ¿Y por qué es necesario repensarlo ahora? En principio, podríamos suponer que frente al auge de las ideologías antiestatales, y tras décadas de globalización neoliberal, con sus políticas de ajuste estructural y desdibujamiento de las fronteras nacionales, el Estado se ha vuelto un objeto vetusto, una institucionalidad de otra época resistiendo en su decadencia. Sin embargo, el Estado sigue ahí sin que aparezca en el horizonte ninguna otra forma de administrar la vida en común capaz de reemplazarlo. Sigue organizando las expectativas de millones que reclaman permanentemente ante sus instituciones para que les garanticen una vida mejor. Sigue también siendo un resorte fundamental para apalancar el crecimiento de un capitalismo que se muestra cada vez más frecuentemente en crisis. Allí estaba tras la crisis del 2008 para operar rescates masivos hacia los bancos y restablecer el funcionamiento de la acumulación de capital a escala global. Y allí estaba también para poner en marcha poderosos aparatos de seguridad y vigilancia que, con la excusa del terrorismo, fortalecieron el control sobre las poblaciones y volvieron a levantar muros cada vez más inexpugnables en las fronteras.

Y luego, claro, estuvo la pandemia del Covid, cuando el Estado mostró una capacidad inaudita para confinar a la gente, impedir su libre circulación y detener la producción económica. Frente a una situación límite y desconocida, los pueblos exigieron o aceptaron una solución estatal para reorganizar la vida en común y la vida económica del mundo globalizado, aquella que determina la materialidad cotidiana de millones y millones de personas, pareció frenarse con tan sólo una serie de órdenes estatales. ¿Cómo se logró semejante concentración de poder en una estructura en crisis asediada por el neoliberalismo? ¿Qué legitimaba al Estado generando la obediencia a semejante alteración de la existencia? ¿Cómo pudo tomar protagonismo actuando incluso contra los intereses del todopoderoso capital?

1 Citado en García Linera, A., *El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolio*s, Buenos Aires, Akal, 2025, p. 23.

Es esta perplejidad, surgida del análisis de la acción del Estado en la pandemia, la que motiva las reflexiones del nuevo libro de García Linera. Pero a su vez quien escribe no es un intelectual ajeno a las entrañas de la bestia estatal, habiendo estado en el centro de un monumental intento por su transformación. En todo caso, si la pandemia dio cuenta del enorme poder que aún se anuda en el Estado, su experiencia como vicepresidente de Bolivia le mostró las dificultades que existen para transformar la sociedad desde su seno. Si las explosiones populares y la rebelión boliviana de comienzos de este milenio llevaron al poder a un movimiento político que buscaba construir una sociedad más justa, el ejercicio concreto del gobierno mostraba un Estado que, como aquel auto fantasma que refería Lenin, era conducido por «alguien» distinto de quien ejercía formalmente el poder. Lejos de toda fantasía de utilizarla como un instrumento, como una técnica neutra que ahora se sometería a los designios de un gobierno popular, la maquinaria estatal mostraba así, una vez más, sus misterios, sus resistencias, sus tendencias a la reproducción de lo existente.

Como un entretejido de estas realidades recientes, en el contexto actual de crisis mundial inaugurado en 2008, y en gran parte como una respuesta a su agudización tras la pandemia, asistimos a un retorno al Estado. En un mundo que comienza a desandar algunos de los caminos abiertos por la globalización neoliberal, el Estado aparece nuevamente como un poderoso diferenciador entre un afuera y un adentro en una guerra contra lo foráneo, sean los inmigrantes, las mercancías en el creciente contexto de proteccionismo comercial, o los enemigos que deben reducirse en la reactivación de los conflictos bélicos en el mundo occidental. El Estado, ese conjunto inconexo y contradictorio de instituciones que reclama exitosamente, sin que sepamos muy bien por qué, el monopolio de las decisiones vinculantes en un territorio, vuelve a demostrar su renovada capacidad para ejercer poder.

Y, sin embargo, nos dice García Linera, todavía no hemos encontrado una teoría que logre comprender el Estado de forma acabada. Las conceptualizaciones clásicas, como la teoría política moderna y su contractualismo, la tradición jurídica centrada en el ordenamiento normativo, o la weberiana con su énfasis en el monopolio de la coerción legítima, se muestran incapaces de explicar lo estatal. No pueden dar cuenta del vínculo entre su objeto y la materialidad de la producción capitalista y sus crisis. Tampoco logran captar la compleja dialéctica de lo estatal como un aparato que se muestra cada vez más preso del capital internacional, pero no deja de ser, al mismo tiempo, el garante de los derechos conquistados por las clases populares en sus luchas y el único capaz de poner algún límite a las ambiciones de los capitalistas. Explicaciones, en suma, que no logran comprender las razones por las cuales el Estado existe como parte esencial de la sociedad capitalista, ni de cómo o por qué logra monopolizar la violencia y se convierte en el depositario de la legitimidad popular. Y frente a esta imposibilidad explicativa, es

que García Linera insiste en buscar respuestas en Marx, en retornar a sus textos para elaborar una teorización de lo estatal.

La teoría del Estado, no obstante, no ha sido un territorio fácil para quienes nos reconocemos en la herencia marxiana. De hecho, a mediados de los años setenta uno de los principales teóricos políticos del siglo xx, Norberto Bobbio, se preguntaba si existía una teoría marxista del Estado para responder vehementemente por la negativa. Retomando la clásica acusación de reduccionismo económico, el marxismo, nos decía, era incapaz de producir una teoría adecuada de lo estatal, ya que sólo podía concebirlo como un instrumento de la clase dominante o como un reflejo de las relaciones económicas de producción (Bobbio, 1975). Por supuesto, estas afirmaciones contrastaban con las numerosas reflexiones del propio Marx, así como con el trabajo de generaciones de marxistas que habían buscado construir una teoría a partir del legado por él dejado. Más aún, contrastaban con los desarrollos de la propia Ciencia Política que, perpleja ante los misterios del Estado, era ella, y no el marxismo, la que efectivamente había abandonado dicho concepto para reemplazarlo por el más aséptico sistema político.[2]

Pero más allá de estos contrastes, lo cierto es que la provocación bobbiana, al tiempo que condensaba un sentido común contrario al marxismo, también ponía el foco en un problema que no fue ajeno a los propios de esta tradición intelectual y política. Aunque escribió mucho sobre este misterioso objeto, Marx no nos dejó una teoría sistemática del Estado similar a sus desarrollos sobre la acumulación de capital y sus crisis. Como nos recuerda García Linera, nunca llegó a escribir su pretendido, y varias veces anunciado, libro sobre el Estado. Descifrar las razones que explican su existencia como algo que aparece por encima de la sociedad, pero surge desde la trama de relaciones sociales capitalistas, exponiendo sus vínculos con las clases dominantes y la reproducción del capital, ha sido una de las tareas que asedia al marxismo hace dos siglos. Y justamente a esto se aboca este nuevo libro desplegando una enorme originalidad y un conocimiento exhaustivo del texto marxiano.

II. Un Dios abstracto, ilusorio y paradojal

Para emprender esta tarea, y tras un breve repaso por los aportes sobre lo estatal presentes en Lenin, Gramsci, Althusser, el debate alemán de la derivación, Poulantzas, Jessop, Mann y Bourdieu, el libro nos propone una particular forma de leer el cúmulo de reflexiones dejadas por Marx sobre el Estado. Lejos de caer en las operaciones clásicas de la marxología, centradas en rastrear una evolución en la obra de Marx, en identificar el momento en que se volvería finalmente marxista permitiendo descartar sus aportes

2 Ver en particular las propuestas canónicas presentes en Easton (1953) y Almond, G. and Bingham Powell (1966).

previos,[3] se invierte este tipo de razonamiento para encontrar en los primeros textos marxianos, dedicados a la política y el Estado, la clave con la cual leer toda su obra. Se argumenta que la estructura conceptual desplegada en el análisis de la mercancía, presente en *El Capital*, es análoga a la operación con la cual Marx aborda el Estado. En un caso, las cualidades concretas de las mercancías y los trabajos que las crean se abstraen para dar lugar a algo común capaz de intercambiarse y fungir como sustancia común del valor, el trabajo abstracto; en el otro, las diferencias reales de los individuos en la sociedad civil se abstraen en el mundo de la igualdad de la ciudadanía.

Bajo esta centralidad de la abstracción los textos marxianos tempranos se convierten en un elemento indispensable para entender los posteriores desarrollos sobre el funcionamiento del capital. La crítica al Estado, por tanto, precede, en esta lectura, a la crítica de la economía política.[4] Lo que Marx había advertido en sus primeros textos, que el Estado es una abstracción radical que unifica a los individuos en una realidad que no tiene en cuenta sus condiciones materiales de vida, se convierte en el antecedente para entender la forma valor que domina la producción de la riqueza en la sociedad capitalista. Esta operación permite retomar y trabajar el conjunto de afirmaciones de Marx sobre lo estatal sin distinguir entre momentos del desarrollo de su obra. Y por esta razón, en un ejercicio de enorme erudición y maestría, nos encontramos, a lo largo del libro, con el entrelazamiento de numerosas citas de los más diversos textos marxianos para explicar la naturaleza del Estado moderno.

La abstracción aparece así como la característica fundamental que define la interdependencia de los individuos en la sociedad capitalista. Una abstracción que, según la postulación marxiana, se explica por prácticas sociales concretas y se muestra entonces como sumamente real, objetiva, produciendo efectos en la organización de la sociedad. Pero justamente, y por esta razón, la abstracción no sólo permite leer como una unidad al conjunto de los desarrollos de Marx. Como característica definitoria del lazo social moderno, de la forma en que los individuos en el capitalismo viven en común, se vuelve la clave para entender lo fundamental del misterio del Estado: el ser una comunidad política, pero abstracta.

Para arribar a esta conclusión, y en una conceptualización clásicamente materialista, las formas políticas no serán explicadas por sí mismas, sino derivadas de cómo los individuos producen prácticamente su existencia en distintas condiciones. García Linera retoma así la idea marxiana sobre la existencia de formas históricas de la «entidad

3 Obviamente, la más famosa de estas lecturas es la realizada en los años sesenta por Louis Althusser (2004). Pero más allá de dicho trabajo, este tipo de operación no ha dejado de acechar a los estudios dedicados a la obra de Marx.

4 Para una reposición del desarrollo del pensamiento de Marx desde esta perspectiva, ver el texto de Facundo Rocca (2023).

comunitaria económica» y plantea que cada una da lugar a formas estatales diversas. Es decir, junto a la manera de producir material y colectivamente su vida los individuos se dan una manera de organizar esa vida con otros; una forma política, una segunda forma de existencia de lo común.

Y este principio, lógicamente, aplica también para pensar la sociedad capitalista y su Estado. Si bien las personas nunca son átomos sueltos, siempre son parte de una comunidad, esta característica gregaria no se da en el capitalismo de forma directa, sino mediada por abstracciones. En tanto las relaciones de los integrantes de la sociedad dependen de su vínculo a través del valor abstracto, su forma de estar en común, su vida comunitaria, no puede sino también ser abstracta. La sociedad capitalista continuamente pone en común a los individuos, pero lo hace a través de vínculos abstractos e indirectos: la mercancía, en su producción económica, y el Estado, que abstrae de las cualidades reales de los individuos para establecer su lazo político. El Estado moderno de la sociedad capitalista es, por tanto, «una comunidad política abstracta, porque de la abstracción que cohesiona a la sociedad moderna en su vida material (el valor), sólo pueden derivarse nuevas abstracciones; nunca un concreto» (García Linera, 2025, p. 87).

Por esta razón, y aunque la primera apariencia nos lo muestra como algo que existe separado, y aunque el pensamiento político tradicional está enfocado en pensar sus relaciones con lo social como realidades distintas, el Estado no es algo externo a la sociedad. Es una forma de existencia de esa sociedad, de las relaciones sociales capitalistas que la articulan. Es la propia sociedad, pero organizada bajo una forma especial que unifica a sus miembros abstrayendo sus desigualdades materiales. En tanto cristaliza las relaciones que unen a los individuos en un determinado territorio, el Estado es, antes que nada, una forma de existencia en común, de organización del conjunto de la sociedad, de construcción política de una comunidad abstracta. El Estado, en suma, «es una manera de articulación política de todos los habitantes territorialmente presentes, incluso de los dominados y explotados. [...] Esto hace del Estado una forma de existencia de la sociedad como un todo. Una forma de su unidad» (Ibíd., p. 88).

¿Qué es lo que vuelve política esta articulación de todos los miembros de una sociedad? Si este segundo momento de lo común, que acompaña en su abstracción a aquel económico, se caracteriza por la politicidad, es porque en ella, nos dice García Linera, se dirimen los destinos compartidos de la sociedad. En el Estado se juega una parte de la lucha de clases, aquella por la producción de los universales. En tanto expresa de forma abstracta su unidad, el Estado es incapaz de abolir las jerarquías y diferencias que articulan de manera contradictoria la sociedad civil. Pero lo que hace es traducir los antagonismos propios de estas relaciones en una lucha por la construcción de un interés general de esa sociedad:

> la forma estatal que «condensa la sociedad civil de la época», ha de reproducir, cristalizar las cualidades contenciosas de esas relaciones contradictorias de la vida económica, sólo que ahora en la política, en la lucha por la producción y conducción del «interés general» (Ibíd., p. 95)

La comunidad abstracta de lo estatal es política en cuanto condensa las luchas por la definición de lo común, en tanto el Estado es el lugar de constitución de un universal contencioso.

Retomando los aportes desarrollados por Gramsci al pensar la hegemonía, la dominación política aparece así como una gramática especial en torno a la definición del interés general. Es la capacidad de una clase para articular la dirección del conjunto de la sociedad, incorporando e integrando de manera subordinada los intereses de otras clases y grupos sociales para presentar su interés particular de clase como universal. Y, de esta manera, nos encontramos con otro elemento definitorio de lo estatal para Marx, según García Linera. Si en principio era una forma abstracta de lo común, ahora vemos también que constituye una comunidad ilusoria, en tanto aquello que postula como general, como unificador de la sociedad, no es más que el resultado de la lucha por hacer de un interés particular de clase un universal.

Esta característica es lo que hace que el Estado nunca pueda ser un mero reflejo de lo económico, ni un conjunto de aparatos que pertenecen sólo a una parte de la sociedad, la burguesía. Lejos está de ser simplemente su instrumento. En su abstracción enraizada en las relaciones sociales capitalistas, lo estatal tiene una dinámica propia. Se despliega en las disputas por la construcción de un universal que pueda aparecer objetivamente como un interés general de todos, que pueda poner en común, integrándolos, a individuos con intereses inherentemente antagónicos. Es una relación social total que involucra y atraviesa al conjunto de las clases sociales, incluidas también aquellas dominadas. En este sentido,

> la naturaleza de clase del Estado no significa que es el Estado de una clase y para una clase, sino que «los intereses generales» que abarcan a la totalidad de la sociedad, imaginaria y materialmente en el Estado, están conducidos y unificados en torno a un «interés de clase» particular (Ibíd., p. 203)

El libro propone, por tanto, una lectura del Estado como espacio en el cual las luchas y contradicciones de la vida económica capitalista se traducen en un lenguaje diferente, político, en el que se juega la unificación ilusoria del mundo en común, la postulación de un interés general de una sociedad antagónica. Comunidad abstracta e ilusoria entonces, pero también, retomando la tercera de las palabras con las que abrimos este texto, paradojal. Porque representa un interés particular, pero incluye y abarca a todos, al conjunto de la sociedad. Porque, como resultado de un conflicto, aún particularizado, ese

interés general que se disputa en lo estatal contiene la memoria de las luchas de las clases populares que se expresan como conquistas y derechos en el seno de sus instituciones.

El Estado es, por tanto, «una paradoja social institucionalizada» encargado de

> transustancializar las diferencias y las luchas materiales de la comunidad económica en luchas políticas por la definición y la conducción de la comunidad política. Las diferencias no se suprimen en el Estado; las jerarquías estructurales por propiedad, riqueza o herencia no desaparecen en él. Tampoco las luchas que desgarran a la sociedad por el control de los medios materiales de vida. Estas se mantienen, se reproducen, aunque bajo las reglas que definen la «finalidad» del Estado como «interés general». (Ibíd., pp. 93 y 94)

Es sólo mediante este contencioso proceso de traducción que el Estado puede producir la dominación de una clase. Aun cuando contenga mecanismos de selectividad estructural, como la burocracia, nos dice García Linera, que hacen prevalecer el interés de la burguesía, no deja nunca de expresar y contener en su seno a las luchas y esperanzas de las clases populares.

El Estado sólo puede expresar la comunidad abstrayéndose de las desigualdades objetivas entre las personas, y por tanto reproduciéndolas y con ellas a la explotación de clase. Como forma política de las relaciones sociales capitalistas, su manera de cohesionar al conjunto de quienes viven en un territorio parte de la materialidad abstracta que articula lo común en esas relaciones. Pero aun en esa abstracción de la ciudadanía, de postularnos como libres e iguales, lo que se expresa en el Estado es la vida común, ya no sólo en su mediación económica por el valor, sino de forma política, como una disputa por el sentido y la conducción de la vida en común, por el interés general de la sociedad.

La producción de este común no se da, entonces, por ningún engaño ideológico, sino como resultado material de la acción estatal en su continuo juego por la traducción de las luchas en un equilibrio inestable de intereses bajo la dirección y predominio de una clase. Es esta la manera con la cual en el Estado se realiza

> el poder colectivo con el que las clases dominantes mantienen su poder político, [el cual] radica en su capacidad de entender lo social y subsumir ese social a su interés particular, aunque esa perspicacia histórica la hagan en medio de marchas y contramarchas, conflictos y errores continuos. Esa es la alquimia del poder estatal (Ibíd., p. 202)

Lo ilusorio de ese interés en común postulado en el Estado, el producto alquímico que lo vuelve el medio de la dominación de una clase, no deja de ser, paradójicamente, una unificación y una forma misma de existencia de una comunidad materialmente fracturada.

Y es esta capacidad paradójica, propia de condensar un universal contencioso, la que permite al Estado constituirse en el depositario de la soberanía de un pueblo, centralizar la existencia de una comunidad antagónica unificada de manera abstracta. La persistencia del Estado como lugar de disputa política por excelencia, aquello que explica su legitimidad y su capacidad de monopolizar la coerción y las decisiones vinculantes, se debe a que, aun de forma abstracta, ilusoria y bajo la primacía del interés de una clase, allí se condensa el ser colectivo, se encuentra nuestra vida en común, nuestra comunidad.

III. La persistencia de lo común y su pasivización monopólica

Esta reflexión anclada en la comunidad, que retoma preocupaciones y estudios anteriores de García Linera,[5] constituye el mayor aporte, y el elemento más original, que nos presenta el libro para pensar lo estatal desde el marxismo. La idea del Estado como condensación de relaciones sociales contenciosas ya se encontraba en las reflexiones de Nicos Poulantzas;[6] mientras que la explicación de la forma política desde las características del lazo social capitalista dominado por el valor constituía el punto de partida de quienes participaron del debate alemán de la derivación del Estado.[7] Ambos enfoques iban más allá de una visión del Estado como instrumento de una clase o como reflejo de la economía y se preguntaban por la politicidad que emerge de las relaciones sociales capitalistas.

Pero lo que el intelectual boliviano destaca es la persistencia de lo común en el Estado. No se trata solamente de que éste constituya una forma de dominación política que acompaña, en su capacidad de traducir los conflictos sociales, a la acumulación de capital. Lo que suma García Linera es la necesidad de pensarlo como espacio donde se dirime lo común, aunque sea bajo una forma abstracta, ilusoria y paradojal. Aun cuando produzca la dominación de una clase, aun cuando sea incapaz de superar las desigualdades sociales que son su mismo sustento sentido, el Estado no deja de constituirse como el lugar donde se condensan, donde existen, las luchas por nuestros destinos compartidos en el capitalismo.

5 Ver, por ejemplo, su ya clásico trabajo *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (García Linera, 2010). Para un breve análisis de los desarrollos anteriores del pensamiento de García Linera, particularmente atento a sus reflexiones sobre el Estado, ver Parodi (2019).

6 Ver en particular su libro *Estado, poder y socialismo* (Poulantzas, 1980).

7 Las intervenciones más relevantes de este debate, en conjunto con una serie de análisis retrospectivos del mismo, pueden encontrarse en español en el libro compilado por Alberto Bonnet y Adrian Piva (2017). El libro ha sido recientemente reeditado por Prometeo en su colección *Marxismos Contemporáneos*.

Bajo esta centralidad de lo común en el Estado, encontramos así una nueva respuesta a la clásica pregunta del jurista soviético Evgeny Pashukanis que atravesó las discusiones marxistas de teoría del Estado.[8] A la pregunta de por qué junto al vínculo de valor que une a los individuos en la sociedad capitalista, y que les impone, en palabras de Marx, una coacción muda que rige sus vidas,[9] existe también una segunda forma de lo común, García Linera contesta:

> Por la fuerza histórica de lo común, de la comunidad que emana, una y otra vez, de la acción humana y que, a pesar de que la propiedad, lo privado, el mercado y el Estado intentan subsumirla como una propiedad individualizada, esta relación humana desborda una y otra vez esa subsunción para producir nuevos comunes que vuelven a amenazar o a increpar la propiedad privada (Ibíd., p. 102)

Es decir, en sus prácticas sociales cotidianas es persistente la producción por parte de las clases populares de formas alternativas, de vínculos más allá del capital. Y es esta potencia continua lo que vuelve necesario alguna forma de integrar y subsumir lo comunitario bajo una forma abstracta propia del capitalismo.

Es por esta razón que el Estado no es superfluo y que, lejos de toda utopía libertaria, sea fundamental para sostener y acompañar la comunidad económica mediada por el mercado y el valor. Sin ser un reflejo de la economía y sus movimientos, necesariamente debe estar allí para contener y transformar esa fuerza de lo común y «refuncionalizarla para la acumulación empresarial o contenerla para que no la ponga en riesgo» (Ibíd., p. 103). Debe transformar al interior de lo estatal esa forma de la lucha de clases que permanentemente crea formas comunes que amenazan las relaciones sociales capitalistas. Y es pensando en este fenómeno cuando aparece la cuarta característica que define al Estado para García Linera, aquella presente en el subtítulo de su libro: el monopolio de ese común.

La manera con que el Estado puede representar abstractamente la comunidad, contener en su seno esas tendencias de creación de lo común que permanentemente surgen de la actividad de las clases populares, es monopolizándolas. Reclamando la exclusividad en la gestión de los bienes o vínculos sociales comunes, intentando convertir toda obra

8 A principios de los años veinte del siglo pasado, y como una reflexión intelectual que se desprende de la revolución triunfante en Rusia, este teórico bolchevique buscó pensar el derecho y la estatalidad moderna en su diferencia con otras formas políticas, y para ello se preguntaba: «¿Por qué la dominación de clase no continúa siendo lo que es, a saber, la sumisión de una parte de la población a otra? ¿Por qué reviste la forma de un poder estatal oficial, o lo que es lo mismo, por qué el aparato de coacción estatal no se constituye como aparato privado de la clase dominante? ¿Por qué se separa de esta última y reviste la forma de un aparato de poder público impersonal, separado de la sociedad?» (Pashukanis, 1976, p. 119).

9 Sobre este poder del capital para articular la dominación social, ver el excelente libro de Soren Mau (2024), *Coacción muda. Una teoría marxista del poder económico del capital.*

colectiva de la sociedad en una actividad privativa de la burocracia e impidiendo así su organización en cualquier otra forma que no sea la abstracción estatal. Es sólo así que el Estado se va constituyendo al

> absorber lo común de la sociedad; contener lo común que pueda brotar de la acción de la propia sociedad; prevenir lo común que pueda estallar contra el estado, crear otros comunes desde el Estado, Y todo ello, de manera, monopólica, exclusiva (Ibíd., p. 111)

Las instituciones estatales, por tanto, son el resultado de las traducciones jurídicas de esta comunalidad contenciosa que surge de las clases populares. El Estado convierte los comunes y las continuas luchas por lo común en instituciones, bienes y derechos públicos, en tanto «lo público es la continuación de lo común por medios pasivizados, enajenados, a saber, los monopolios del Estado» (Ibíd., p. 135). La conformación de los aparatos estatales responde a este proceso histórico de monopolización de bienes comunes, que los concentra y los pone en manos de la burocracia. De esta forma, dichos aparatos ejercen su control mediante un monopolio institucional ajeno a las clases populares, alienándolas de su producción común por fuera del vínculo abstracto, ilusorio y paradojal del Estado. Por esta razón, aunque la conducción de la maquinaria estatal está sometida a la contingencia, ya que está atravesada y abierta a las luchas existiendo cierta incertidumbre respecto a la clase que efectivamente la logrará conducir, aunque tiene, en suma, autonomía relativa, este monopolio de lo público se convierte en una fuerza material que une al Estado con el orden capitalista.

Es esta característica, de ser monopolio de lo común, la que le permite su capacidad de condensar las luchas políticas por el interés general. Porque este interés se constituye en torno a una disputa por el uso, el sentido y la extensión de lo público. Y es también este proceso el que hace del Estado más que una existencia meramente ideal, el que le da una realidad material como un conjunto de bienes públicos. Son estos recursos los que le permiten tanto otorgar demandas de los sectores populares como garantizar las condiciones generales de la producción, es decir, producir los bienes necesarios para el funcionamiento de la sociedad que, por no generar directamente ganancias, no serían nunca producidos por el capital.

Es la monopolización de estos bienes lo que le da un fundamento sólido a la comunidad ilusoria del Estado, lo que le da una fuerza material. Porque no sólo en idea nuestra vida en común está allí; también está ahí materialmente, monopolizada como un conjunto de bienes, infraestructuras y derechos político-sociales necesarios para nuestra existencia colectiva. Al apropiarse y monopolizar estos comunes, el Estado produce, entonces, un doble efecto. Por un lado, pasiviza a la sociedad, impidiendo su control de los comunes que sólo pueden aparecer como universales en su centralización por el

Estado. Por otro lado, se dota de un sustento material en esos bienes públicos que le dan un cuerpo a su abstracción. Y es en esta materialidad alienada que soporta el ideal del Estado que García Linera encuentra la razón de su persistente legitimidad para imponer decisiones vinculantes.

Nos encontramos, de este modo, con una de triple determinación de la complicidad estructural entre el Estado y el capital. Al unificar a los individuos en abstracción de sus diferencias materiales las acompaña y reproduce, en una forma de comunidad política incapaz de abolir la explotación de clase. Al postular un interés general, que es el resultado contencioso de universalizar un interés particular, consolida la dirección de una clase sobre el conjunto de la sociedad y es capaz de movilizar recursos públicos a su favor. Y, por último, al monopolizar los comunes, traduciéndolos en las instituciones centralizadas del Estado bajo gestión burocrática, neutraliza toda forma alternativa de vida en común, expropia a las clases populares de su creatividad social quitándoles el control directo de sus vínculos y bienes comunitarios.

Estos elementos nos permiten pensar al Estado moderno como parte y reproductor de la sociedad capitalista. Pero a su vez, y este es un argumento persistente en García Linera, estas características no lo vuelven una dominación monolítica y unidireccional, ya que

> la trama de luchas en torno al uso, dirección, cantidades y amplitud de esos bienes comunes materiales de la sociedad hacen del Estado el lugar de la condensación de la lucha en torno a esos bienes, bajos reglas de la lucha política, de lo general en una sociedad (Ibíd., p. 144)

Lo abstracto, ilusorio y paradojal del Estado no impide, en suma, que lo veamos como un espacio contradictorio, surcado por las luchas, como un campo de batalla en torno a lo público. Como un *locus* de la lucha de clases, en el cual, en paralelo a las luchas económicas en los sitios de producción, se da una fundamental lucha política por el uso de los bienes comunes y más en general por lo común de una sociedad.

IV. Algunos contrapuntos

Con lo que hemos expuesto resulta evidente la importancia que reviste el libro de García Linera para repensar hoy el Estado. Su original lectura de Marx y su postulación del problema de la existencia abstracta, ilusoria, paradojal y monopolizada de lo común como rasgo definitorio de lo estatal constituyen probablemente uno de los mayores aportes realizados en décadas a la teoría del Estado. A su vez, representa un claro exponente de las potencialidades contenidas en una traducción creativa de las categorías marxistas desde preocupaciones claramente latinoamericanas. Dicho esto, no queremos dejar de

exponer algunos contrapuntos con esta propuesta, destacar algunos núcleos problemáticos que tenemos que continuar pensando para profundizar la conceptualización de lo estatal que ésta abre.

Un elemento en el cual debemos reparar es en la no coincidencia entre la comunidad económica anudada por el capital y una comunidad delimitada por fronteras nacionales. Aunque en la teoría marxista se tendió a pensar la homogeneización y creación de un mercado nacional como causa de la delimitación territorial del Estado, las investigaciones recientes han puesto en duda esta hipótesis, mostrando desde el inicio del capitalismo su desarrollo en tramas productivas trasnacionales. Y si esto ya se advertía en sus orígenes, resulta una evidencia innegable y abrumadora en su actualidad globalizada. La producción material de nuestra existencia nos vincula permanentemente con una infinidad de individuos anónimos mucho más allá de aquellos que conforman nuestro conjunto nacional. Cada día, para acceder a los productos que consumimos, nos estamos vinculando, dinero y valor mediante, con habitantes de una incontable cantidad de países lejanos. Nuestra interdependencia material se sostiene en una red de individuos con vidas tan aparentemente ajenas a las nuestras y con los cuales, aunque en comunidad económica, aunque en una relación fundamental para existir, no compartimos ningún tipo de común político.

Esta no coincidencia supone un problema para una teoría de lo estatal que se sostiene en el vínculo entre la comunidad económica como soporte material de las formas de comunidad política. En este sentido, aunque el renovado fortalecimiento de las fronteras nacionales nos aleja de aquel imperio global profetizado por Michael Hardt y Antonio Negri (2002), todavía debemos explicar la contradictoria existencia de una realidad económica a escala mundial y el despliegue de su forma política como un conjunto de Estados nacionales territorialmente delimitados. Un problema no menor para pensar un momento de transformación y crisis de la normalidad que rigió el intercambio global, con el retorno de un proteccionismo no visto en décadas. Más aún, un problema crucial para abordar la crisis de la unificación abstracta por medio de la ciudadanía en un momento marcado por la masividad de los movimientos migratorios y por la urgente necesidad de combatir toda posible salida nacional xenófoba que vuelva a pedir una respuesta estatal represiva para reconstruir la comunidad política.

Otro elemento a continuar pensando es la asunción de que el Estado logrará siempre efectivamente integrar al conjunto de los miembros de una sociedad y producir algún tipo de interés general parcializado. El argumento desplegado en el libro, heredero del concepto gramsciano de hegemonía, supone que la dominación de una clase se logra por medio de la universalización de sus intereses particulares, integrando a los grupos subordinados por la satisfacción estatal de ciertas demandas simbólicas y materiales. Este elemento parece también asumir cierto grado de funcionamiento democrático del

Estado, que para reconocer e incorporar en su seno a las clases populares les otorga alguna forma de participación en la formulación de las decisiones vinculantes:

> El Estado es una forma de «organización política» de la sociedad que integra a capitalistas, trabajadores, de la ciudad y del campo, a oficinistas profesionales, etc. [...] los tiene que tomar en cuenta, los tiene que atravesar por elementos comunes que les hagan partícipes de la «comunidad política» (García Linera, 2025, p. 184)

Ahora bien, como con la determinación nacional, quizá este aspecto de la dominación sea, más que una característica lógico-teórica, un resultado histórico contingente. No podemos asumir directamente una tendencia hacia una estatalidad democrática y hegemónica, basada en la participación ciudadana en las decisiones y sustentada en la integración de demandas. Como es bien conocido por García Linera, este ha sido un problema crucial en la teoría crítica latinoamericana que destacó la incapacidad de sus burguesías nacionales de lograr una hegemonía y, por tanto, de establecer un Estado democrático que pudiera incluir a las clases populares.[10] También constituye un elemento que atraviesa los análisis de lo estatal en países poscoloniales, destacando la permanencia y articulación de formas de dominación personales y predominantemente coercitivas que se funden con y distorsionan la ciudadanía moderna.[11] La posibilidad de que el Estado se sostenga en formas excluyentes, no democráticas y fundamentalmente represivas de la dominación, aparece como un problema fundamental para profundizar en una teoría del Estado. Sobre todo, cuando asistimos a la emergencia y la consolidación de gobiernos de ultraderecha que están redefiniendo los límites políticos de lo aceptable y produciendo nuevas formas del autoritarismo estatal.

Un último contrapunto a destacar lo encontramos en la manera con la que el libro plantea el vínculo entre la burocracia estatal y los intereses de la clase dominante. En una suerte de «afinidad electiva» weberiana se afirma que «la articulación entre clases dominantes y burocracia es, por tanto, una lealtad de propietarios privados y de monopolizadores de bienes» (Ibíd., p. 121). Es decir, existe una complicidad hacia los cursos favorables al desarrollo del capital que se explica por una compatibilidad de intereses, en tanto propietarios y gestores de bienes, sean privados o públicos, por «un contubernio de intereses de base que no requiere coacción alguna, pues se trata del mismo espacio de creencias dominantes compartidas [...]» (Ibíd., p. 124). Es este interés el que se expresa en creencias compartidas, en la identificación de los mismos problemas y las mismas soluciones, en esquemas cognitivos sedimentados, en un horizonte predictivo común,

10 Ver, por ejemplo, Lechner (1977) y Zavaleta Mercado (2009).

11 Ver, por ejemplo, Guha (1997) y Mamdani (1998).

que, en la normalidad de la reproducción capitalista, tiende a hacer que los administradores de lo común tomen decisiones que benefician a la clase dominante.

Pero esta afirmación de la afinidad subjetiva-ideológica, aunque fundada en la materialidad del monopolio de lo común, asume demasiado rápido la capacidad de la burocracia para conocer las necesidades del capital y para actuar en consecuencia. De hecho, nadie puede conocer estas necesidades, sino tan sólo aquellas de capitalistas individuales, cuyos intereses no necesariamente confluyen con la reproducción del conjunto. Como observamos diariamente, las decisiones de gobiernos que claramente quieren alinearse con los intereses de los capitales más poderosos, y toman decisiones a su favor, muchas veces llevan a reacciones negativas de los mercados y a la profundización de las tendencias a crisis en la acumulación.

Más aún, observadas de conjunto, las políticas no se muestran unificadas por una perspectiva ideológica común, sino como sumamente contradictorias. Tal como lo ha conceptualizado Hirsch (2017), y en América Latina O'Donnell (1984), al encontrarse los aparatos estatales atravesados por las más diversas luchas, esta contradictoriedad caracteriza las políticas públicas. Su eficacia, por tanto, no puede responder a una planificación ideológica compatible con las necesidades de la clase dominante. Por el contrario, sólo puede depender de un mecanismo de ensayo y error, haciendo del «salir del paso», como teorizó dentro de la ciencia política *mainstream* el incrementalista Charles Lindblom (1992), la única manera de llevar adelante la política pública.

Desde su contradictoriedad y su no adecuación automática, la relación entre las políticas públicas y las necesidades del capital no puede entonces pensarse a partir de un acuerdo entre funcionarios y capitalistas. La posibilidad de una confluencia de intereses no parece venir de una ideología común por su rol compartido como detentores y monopolizadores de bienes. Por el contrario, parece surgir de la necesidad material de sostener los aparatos estatales haciéndose de recursos que sólo pueden provenir de una acumulación exitosa. Es decir, es la crisis capitalista, y su expresión, por un lado, como crisis fiscal, y por otro, como crisis política, en la que se acentúan los conflictos sociales, la que lleva a los funcionarios, tengan la ideología que tengan, y por un mecanismo que sólo puede darse por ensayo y error, a adecuar las políticas con aquellas que favorecen al capital. Sólo así pueden hacerse de los recursos necesarios para sostener los aparatos estatales, y con estos su propia reproducción como funcionarios, y sólo así, intentando evitar la crisis, pueden garantizar de forma más efectiva el orden social, el acatamiento a sus decisiones vinculantes.[12]

12 Una conceptualización desde esta perspectiva teórica para el análisis de las políticas públicas ha sido desarrollada recientemente por Álvarez Huwlier y Bonnet (2022) en su libro *Crítica de las políticas públicas. Propuesta teórica y análisis de casos.*

En un contexto como el actual, donde las decisiones gubernamentales de todo signo político sólo parecen profundizar la crisis, esta perspectiva nos permite escapar de los diagnósticos que sólo ven las políticas públicas como el resultado de planes forjados en la oscuridad por los ideólogos de la burguesía. Lejos de ser el producto de grandes estrategas que nos dominan, las políticas públicas pueden pensarse como el resultado contradictorio del propio desarrollo conflictivo y tendiente a la crisis que define a nuestra sociedad. Una perspectiva teórica que nos llama a desarrollar una reflexión que muestre los límites de la acción estatal y que nos interpela a imaginar nuevas soluciones para enfrentar los desafíos que nos acechan.

V. Reimaginar una política de lo común

Más allá de estos contrapuntos, de estos elementos críticos que debemos seguir desarrollando, es claro que *El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolios,* constituye uno de los mejores intentos por sistematizar de forma original el pensamiento marxiano sobre lo estatal,[13] y es una contribución fundamental para continuar interrogando este objeto central de la política. Pero, a su vez, y en conjunto a este aporte teórico, el libro nos da una serie de reflexiones estratégicas para pensar las posibilidades y límites de la transformación social a partir del Estado. Como no podría ser de otra forma para un pensador que, como se observa en la solapa del libro, se define como comunista, la reflexión sobre lo estatal se anuda en una búsqueda más amplia de los caminos y las formas de la emancipación.

García Linera se mantiene en una productiva tensión entre la certeza de la imposibilidad de transformar el mundo desde el Estado y la importancia de persistir en las luchas en y por lo común que se plasman en él. A lo largo del libro repite una y otra vez que la revolución no será realizada a través del Estado. Que el Estado, a lo sumo, puede corregir algunos de sus defectos, pero no puede abolir el capitalismo cuyas premisas le dan existencia. Que con sus enormes recursos puede incidir en el curso de la acumulación y en la distribución de recursos, pero no puede cambiar la estructura y el poder social predominante. Que, en suma, «transformar radicalmente la sociedad capitalista desde el Estado, suprimiendo las relaciones de propiedad y producción que han jerarquizado poderes económicos, no es posible» (García Linera, 2024, p. 95).

Pero al mismo tiempo, y en coincidencia con el carácter paradojal que le atribuye, el Estado no deja de ser la forma de existencia de la comunidad y el espacio de la lucha

13 Por la amplitud de los textos trabajados y la profundidad de sus análisis, entre los aportes recientes a este campo quizá debamos también mencionar el libro surgido de la tesis doctoral de Antoine Artous (2016), titulado *Marx, el Estado y la política* publicado por la editorial Sylone.

política por dirimir los destinos en común. Por eso, discute contra aquellos que plantean un éxodo hacia comunidades autosuficientes, que ven posible una estrategia que prescinda o desconozca al Estado, que, como afirmaba el famoso libro de John Holloway (2002), busquen «cambiar al mundo sin tomar el poder». Porque no sólo se trata de que la capacidad de articular reformas desde el Estado constituye algo «nada despreciable y, que, cada tanto, entusiasma a millones de componentes de las clases populares» (García Linera, 2024, p. 94). Se trata, fundamentalmente, de que los comunes creados por las clases populares, aún aquellos que surgen de una insurgencia en contra del Estado, que buscan ir más allá de él, encuentran su consolidación, su existencia perdurable en el tiempo, volviéndose derechos y bienes públicos en el Estado.

Esta condición paradójica va entonces más allá de la simple afirmación de que los aparatos estatales condensan relaciones de fuerza y que por tanto sus políticas son modificables, según la lucha de clases. Por supuesto que cada una de las incorporaciones de comunes transforma la composición social del Estado e impacta en la relación fluida de fuerzas sociales que determina quién, cómo y en qué sentido administrar los comunes monopolizados. Claro que estos cambios no son menores en la vida de millones de personas y que nos llaman a participar en la disputa por la producción del interés general. Pero la existencia alienada de lo común en el Estado implica algo más profundo. Implica que es

> el sedimento histórico objetivo y la creencia de lo común-general que tiene una sociedad; y cualquier proyecto político de conservación o transformación pasa necesariamente por una manera de vincularse con ese sedimento histórico material de la apariencia objetiva de lo universal (Ibíd., p. 151).

Implica, entonces, la necesidad de sostener una política en y hacia el Estado aún con la certeza de que la transformación social se da contra y más allá de él.

La exploración de esta paradoja ocupa la última parte del libro. En ella también es Marx, esta vez aquel que escribe sobre la Comuna de París y la extinción del Estado, el que sirve de guía. Con él insiste en pensar la emancipación revolucionaria a partir del propio movimiento de las clases trabajadoras, de sus acciones capaces de producir nuevas formas de vida en común. Más que estatal, la política emancipatoria

> es la producción de una nueva unidad social protagonizada directamente por la gran mayoría popular, una «maquinaria gubernamental propia», solo que ahora no es abstracta ni está mediada, sino basada en las formas asociativas del pueblo trabajador, capaces de articularse nacionalmente, de gestionar lo común, lo universal o los nuevos comunes de la sociedad. Es el protagonismo colectivo de las clases populares organizando en sus propias asociaciones creadas al calor de la lucha, las que asumen

> la conducción de su vida diaria y, expansivamente, la producción económica (Ibíd., p. 176).

Emprender entonces una política emancipatoria implica reimaginar los comunes bajo una institucionalidad distinta al Estado. Aquella que aparece en Marx en la forma de la comuna y que implica un esfuerzo colectivo por recuperar aquel poder monopolizado y organizarlo bajo un control directo, verdaderamente democrático. Es el proceso por el cual la clase trabajadora «engendra, a partir de la memoria histórica y la singularidad de agravios o riesgos afrontados, formas particulares de reorganizar lo universal, lo común de una sociedad.» (Ibíd., p. 204). Es la producción de la sustitución del Estado, de su reemplazo por otra forma política que impulsa la creación de condiciones materiales no mediadas por el valor que, por tanto, no tengan que encontrar su unidad bajo formas abstractas.

La imaginación de esta institucionalidad nueva, la discusión e investigación de nuevas formas de gestionar la interdependencia, de organizar políticamente la sociedad futura, es una tarea pendiente a la que debemos abocarnos. Aunque es claro que la propuesta de García Linera apunta a que surgirá de la propia acción creativa de las masas, la reactivación de imaginarios de futuro nos interpela a comenzar esta búsqueda por traducir las potencias de las luchas emancipatorias en nuevas formas de estar en común. Pero a su vez, y he ahí el problema, nos dice García Linera, lo cierto es que ese protagonismo de las masas reinventando su vida no es permanente, que la revuelta no dura para siempre.

Frente a los movimientos emancipatorios reaparece el Estado. Sea para sofocarlos o para absorberlos produciendo nuevos bienes y derechos públicos. ¿Qué hacer entonces? En tanto los comunes de la sociedad están en el Estado la política debe dirigirse hacia allí para reapropiárselos. Pero el Estado, lo sabemos, no puede transformar la sociedad, no puede ir más allá de las condiciones materiales de las que nace, y la única manera de romper su enraizamiento con esas relaciones sociales es que sean transformadas en los hechos, en la vida cotidiana, por las clases trabajadoras. Pero ¿cómo pueden sobrevivir los gérmenes de esta nueva sociedad una vez que se calma la efervescencia revolucionaria? Paradójicamente, parece decirnos García Linera, en el Estado. En un Estado que, transformado por la movilización colectiva, por el estallido revolucionario que abre los imaginarios de futuro, ayude a consolidar esta reorganización material de la vida.

No es casual entonces que el libro finalice sosteniendo esta paradoja política, afirmando que

> para las clases populares la disputa por el poder de Estado no es un tema a elegir, pues ellas saben que ahí también están las huellas institucionalizadas de sus luchas pasadas y, sobre todo, ahí están centralizados los recursos y bienes comunes construidos con su esfuerzo, su trabajo y sus impuestos a lo largo de décadas [...] Pero

> esta lucha popular por el poder de lo universal, esto es, de imaginar y organizar la vida en común, tiene una composición paradojal. En la medida en que se produce como protagonismo colectivo radicalmente democratizador, no solo rompe los viejos aparatos de Estado que monopolizaron lo común, sino que comienzan a diluirse como monopolios para instituirse como socialidad expansiva actuante (Ibíd., p. 218)

La construcción de una política que pueda reapropiarse del Estado, democratizarlo, rompiendo con los monopolios para plasmar en él toda la potencia de las luchas, que pueda fomentar y organizar nuevas formas de vida que avanzan hacia la eliminación de lo estatal; la búsqueda, una vez más, pero para nuestras sociedades, de aquella forma finalmente encontrada por Marx en la comuna; la imaginación de una política de lo común en, contra y más allá del Estado, es el desafío al cual un libro como el de García Linera nos invita a sumarnos.

Referencias

Almond, G. and Bingham Powell, G. (1966). *Comparative Politics: A Developmental Approach.* Little Brown.

Althusser, L. (2004) *La revolución teórica de Marx.* Siglo xxi.

Alvarez Huwlier, L. y Bonnet, A. (comp.) (2022). *Crítica de las políticas públicas. Propuesta teórica y análisis de casos.* Prometeo.

Artous, A. (2016) *Marx, el Estado y la política.* Sylone.

Bobbio, N. (1975) Esiste una dottrina marxista dello Stato? *Mondoperaio*, núms. *8-9*.

Bonnet, A. y Piva, A. (2017). *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado.* Herramienta.

Easton, D. (1953) *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science.*

Knopf.

García Linera, A. (2010) *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal.* Prometeo.

García Linera, A. (2025) *El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolios. Akal.*

Guha, R. (1997) *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India.* Harvard University Press.

Hirsch J. (2017) El aparato de Estado y la reproducción social: elementos de una teoría del Estado burgués. en Bonnet, A. y Piva, A. (comps.). *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado.* Herramienta.

Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder.* Herramienta.

Lechner, N. (1977). La crisis del Estado en América Latina. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 39, núm. 2.

Lenin, V.I. (1958). XI Congreso del P.C (b) R (marzo-abril 1922). En *Obras Completas* (vol. 33). Cartago.

Lindblom, C. (1992). La ciencia de 'salir del paso'. En Aguilar Villanueva, L. (ed.). *La hechura de las políticas públicas.* Miguel Ángel Porrúa.

Mamdani, M. (1998). *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío.* Siglo xxi.

Mau, S. (2024). *Coacción muda. Una teoría marxista del poder económico del capital.* Verso.

Negri, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio.* Paidós.

O' Donnell, G. (1984). Apuntes para una teoría del Estado. En O. Oszlak. (comp.). *Teoría de la burocracia estatal.* Paidós.

Parodi, R. (2019). *García Linera. Una escritura incompleta. ungs.*

Pashukanis, E. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo.* Labor.

Poulantzas, N. (1980). *Estado, poder y socialismo.* Siglo xxi.

Rocca, F. (2023). Marx. En Rosanovich, D. (comp.). *Los clásicos son un partido aparte. Una introducción a la filosofía política.* Colihue.

Zavaleta Mercado, R. (2009). El estado en América Latina. En *La autodeterminación de las masas.* clacso.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 183–196 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.874

PENSAMIENTO CRÍTICO

Arte y utopía: el carácter crítico del arte en la estética de Theodor W. Adorno

Art and utopia: The critical nature of art in Theodor W. Adorno's aesthetics

Enrique Tonathiu Garrido de Anda
Universidad de Guadalajara, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-8635-0785
enriquegarrido.udg@gmail.com

Recibido: 11/11/2025
Aceptado: 21/07/2026

RESUMEN

Este artículo examina en profundidad el carácter crítico del arte en la teoría estética de Theodor W. Adorno. Dicho potencial radica en la capacidad del arte para revelar las contradicciones sociales y expresar lo «no-idéntico», aquello que la razón instrumental suprime y homogeniza. Para lograrlo, el arte debe operar bajo un «doble carácter»: mantener su autonomía frente a los dictados del mercado y la sociedad, sin dejar de ser un «hecho social» que se relaciona críticamente con ella. Esta capacidad crítica no se agota, sin embargo, en el contenido temático de las obras, sino que se juega fundamentalmente en su dimensión formal: el impulso mimético –la expresión del sufrimiento objetivo– requiere de un momento constructivo y técnico que Adorno identifica con la racionalidad formal. Frente a las lecturas que enfatizan los aspectos extraestéticos en detrimento de la forma, el artículo reivindica la centralidad de la construcción artística como vehículo de la crítica. A través de esta negatividad, el arte sugiere utópicamente que un mundo

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

diferente es posible, convirtiéndose así en una forma de praxis social que fomenta la conciencia crítica necesaria para la transformación.

Palabras clave: No-identidad, mimesis, memoria, razón instrumental, praxis.

ABSTRACT

This article examines in depth the critical character of art in Theodor W. Adorno's aesthetic theory. This critical potential lies in art's capacity to reveal social contradictions and to express the «non-identical», that which is suppressed and homogenized by instrumental reason. To achieve this, art must operate under a «dual character»: it must maintain its autonomy against the dictates of the market and society, while simultaneously remaining a «social fact» that engages critically with reality. This critical capacity, however, is not exhausted in the thematic content of artworks; it is fundamentally played out in their formal dimension. The mimetic impulse –the expression of objective suffering– requires a constructive and technical moment that Adorno identifies with formal rationality. Against readings that emphasize extra-aesthetic aspects at the expense of form, this article reclaims the centrality of artistic construction as the vehicle of critique. Through this negativity, art utopically suggests that a different world is possible, thus becoming a form of social praxis that fosters the critical consciousness necessary for transformation.

Keywords: Non-identity, mimesis, memory, instrumental reason, praxis.

Introducción

En *Teoría estética* (1970), Theodor W. Adorno atribuye al arte un potencial crítico que constituye, quizás, el rasgo más distintivo de su pensamiento en torno al fenómeno artístico. Dicho potencial radica, en términos generales, en la capacidad que poseen las obras de arte para señalar la identidad no realizada entre razón y realidad y sugerir, desde esta brecha negativa, la posibilidad de una transformación radical del estado de cosas. No obstante, este potencial no es inherente a las obras por el simple hecho de participar en lo que históricamente denominamos «arte», sino que su despliegue depende fundamentalmente de la convergencia de condiciones específicas dentro de la producción artística. Entre éstas se encuentran los impulsos miméticos del sujeto como motor de la expresión estética; la autonomía de las formas artísticas, siempre en tensión con lo que les es socialmente heterónomo; y, no menos importante, el compromiso con el sufrimiento objetivo, las ruinas de la historia que el arte está llamado a preservar.

No obstante, esta concepción del arte crítico no ha estado exenta de controversias. Autores como Peter Bürger, en su *Teoría de la vanguardia* (1974), han cuestionado a Adorno argumentando que su defensa de la autonomía artística impide comprender el verdadero alcance de la vanguardia. Para Bürger, la vanguardia no fue simplemente un

cambio en el tipo de obra, sino un ataque radical contra la institución del arte en su totalidad, con el objetivo de devolver el arte a la praxis vital (Bürger, 2000, p. 157). Adorno, al insistir en la autonomía como condición de la crítica, pierde de vista este ataque a la institución que tanto insistía en la separación de lo estético y lo político y, con ello, neutraliza el impulso transformador que caracterizó a los movimientos de vanguardia. Frente a esta lectura, el presente artículo sostiene que el compromiso adorniano no debe entenderse como una negación de la praxis, sino como una redefinición de la misma: el arte crítico opera a través de la formación de conciencia y la resistencia simbólica –procesos más sutiles, pero no por ello menos políticos–. En Adorno, el efecto político del arte no es la intervención directa, sino la capacidad de mantener viva la memoria del sufrimiento y la utopía, condiciones necesarias para que cualquier transformación social sea posible.

Para dar cuenta de este carácter crítico y sus condiciones de posibilidad, el artículo recorrerá un conjunto de nociones fundamentales. En primer lugar, se abordará la dialéctica del doble carácter del arte –su tensión constitutiva entre autonomía y *fait social*–, para mostrar cómo esta relación paradójica es, precisamente, lo que le permite al arte ejercer su función crítica sin disolverse en la mera reproducción de lo existente. A continuación, se explorará el papel de la mimesis como impulso prerreflexivo que permite al arte captar y expresar el sufrimiento objetivo, así como su vínculo con la memoria y el compromiso. Finalmente, se examinará la dimensión utópica del arte, entendida como la promesa negativa que emerge del recuerdo y la denuncia del sufrimiento a través de las formas artísticas.

Dialéctica del doble carácter: autonomía y fait social

Para comprender el «carácter crítico del arte» en la estética adorniana, resulta indispensable examinar la postura de Adorno frente a la autonomía artística. En términos generales, Adorno parte del marco kantiano, que define la autonomía como la capacidad del individuo para determinarse por sí mismo, al margen de fuerzas externas a la razón (Hernández López, 2024, p. 25). Frente a ella, la heteronomía designa la sujeción de la voluntad a instancias ajenas –mandatos religiosos, preceptos sociales, intereses utilitarios o fines instrumentales– que impiden la autodeterminación racional (Rosental y Iudin, 1965, pp. 160-161). No obstante, como se verá, Adorno no se limita a reproducir esta distinción al hablar sobre arte, sino que la somete a una revisión dialéctica: la autonomía artística, por más que aspire a liberarse de toda determinación externa, se encuentra inevitablemente mediada por la sociedad que la condiciona. Esta tensión irresuelta entre autonomía y heteronomía –entre la voluntad de autodeterminación y la

ineludible sujeción a lo social– constituye el punto de partida para comprender el peculiar estatuto del arte en la modernidad.

Adorno defendió la autonomía de la expresión artística frente a sus usos propagandísticos y comerciales, pero cuestionó la posibilidad de una autonomía absoluta. De hecho, fue un acérrimo opositor de los teóricos y artistas que defendieron el principio de *l'art pour l'art* –cuyos fundamentos suelen remontarse a las tesis kantianas sobre el juicio desinteresado, aunque persiste el debate sobre si esto convierte a Kant en un defensor de la autonomía artística en sentido estricto (Moreno, 2005)–. Esta postura del «arte por el arte» proclamaba una autodeterminación absoluta del arte y el artista frente a cualquier instancia externa, lo que Benjamin definió como una «teología del arte»: la idea de un arte puro que rechaza no sólo cualquier función social, sino incluso toda determinación que provenga de un asunto objetivo (Benjamin, 2003, p. 50). En otras palabras, estos teóricos aspiraban a una creación artística completamente emancipada de influencias externas o intereses ajenos –políticos y sociales– en aras de un arte justificado por sí mismo.

No obstante, pese a las pretensiones autonomistas de los teóricos de los siglos XIX y XX, Adorno considera esta postura insostenible para la práctica artística, especialmente en la era del capitalismo avanzado y los Estados totalitarios. Si bien históricamente –y particularmente desde la Ilustración– el concepto de arte ha estado vinculado a las categorías de autonomía y libertad, dicha autonomía nunca ha alcanzado una realización plena. Aunque constituye un componente esencial del arte –tanto en su determinación histórica como condición de posibilidad para un arte crítico–, su forma absoluta resulta inalcanzable en una sociedad que no ha logrado emanciparse completamente. Como señala Adorno, «La libertad absoluta en el arte –es decir, en algo particular– entra en contradicción con la situación perenne de falta de libertad en el todo» (2004, p. 9). La imposibilidad de una autonomía plena no representa, pues, un fracaso del arte, sino un síntoma de la falta de libertad estructural de la sociedad que lo produce.

En el siglo XVIII, la fuerza subversiva de la Revolución francesa otorgó al arte un grado incipiente de independencia al liberarlo del yugo del clero y la nobleza. Sin embargo, esta libertad nunca fue absoluta; se vio acompañada por el ascenso de la clase burguesa y su creciente dominio. Como advierte Adorno, la libertad artística se gestó en el seno del dominio que la generalizó: cuanto más se liberaba el arte de fines externos, más se organizaba a imagen del dominio (Adorno, 2004, p. 31). La aparente emancipación del arte encubrió, así, una nueva forma de subordinación: en su búsqueda de autonomía, el arte quedó atrapado en la lógica del mercado y los intereses de clase, transformándose en una mercancía moldeada por la búsqueda de beneficio. La producción artística permanece, pues, inevitablemente condicionada por las estructuras sociales: «si antes de

la Revolución Francesa los artistas eran lacayos, hoy son *entertainers*» (Adorno, 2004, p. 334).

En el marco de los Estados totalitarios, la producción artística se encuentra igualmente sometida, aunque bajo una lógica distinta: ya no se trata del yugo de la nobleza, pero sí de la subordinación al programa político del Estado. Tampoco puede hablarse aquí de libertad artística, pues el ideal de humanidad que fundamenta la autonomía ilustrada es socavado por la inhumanidad de estos sistemas:

> La autonomía que el arte obtuvo tras desprenderse de su función cultural se nutría de la idea de humanidad, por lo que tambaleó en la medida en que la sociedad dejó de ser humana. En el arte desaparecieron, como consecuencia de su propia ley de movimiento, los elementos provenientes de ese ideal de humanidad. (Adorno, 2004, p. 9)

El arte del siglo xx se encontraba, así, atrapado en una nueva forma de servidumbre, gobernada por aquellos que perpetuaron el dominio que la abolición de las monarquías pretendía erradicar. La antigua sumisión explícita devino en otra forma de dependencia, encubierta por la retórica de la libertad creativa, pero igualmente condicionada por los intereses del poder político y económico.

No obstante, Adorno no sucumbe al pesimismo. Por más que el arte esté condicionado por las estructuras sociales, aún conserva un resto de aquella libertad prometida por la Ilustración. Esta libertad, aunque fragmentaria, se manifiesta en su capacidad para resistir a la razón identificadora mediante una expresión objetiva del sufrimiento y lo no-idéntico. Ciertamente, una libertad auténtica –tanto individual como artística– sólo sería viable en una sociedad plenamente emancipada; sin embargo, el arte puede, al menos de manera momentánea, quebrar la sujeción al todo social para adoptar una postura crítica que consiste en expresar todo aquello que el sistema reprime e ignora.

Ahora bien, el acto de «decir no» a la razón identificadora tampoco implica una separación absoluta de la sociedad. Este espacio de libertad sólo se constituye dialécticamente: el arte resiste al sistema precisamente porque mantiene una conexión esencial con aquello que critica. Como señala Adorno, «El arte es para sí y no lo es, pierde su autonomía sin lo heterogéneo a él» (2004, p. 16). Aunque las formas artísticas logran distanciarse de la simple reproducción de la realidad empírica –y gracias a esa distancia el arte puede escapar a la imposición de identidad–, esta separación no implica una independencia absoluta de los procesos extraestéticos. Es precisamente esta dialéctica entre autonomía y heteronomía lo que permite a Adorno definir el arte como un *fait social*:

> El arte no es social solo por el modo de su producción ni por el origen social de su contenido. Más bien, el arte se vuelve social por su contraposición a la sociedad, y esa posición no la adopta hasta que es autónomo (2004, p. 298)

Sin esa autonomía, el arte pierde su capacidad de oposición crítica y se convierte en un instrumento dócil de manipulación, particularmente vulnerable a la instrumentalización ideológica en contextos de dominación totalitaria.

Adorno aborda este último fenómeno recuperando la idea de la estetización de la política formulada por Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936). Benjamin observa cómo los regímenes totalitarios transfiguran fenómenos antiestéticos –como la guerra– en experiencias que simulan ofrecer placer estético, presentándolos como deseables y gloriosos. En el manifiesto futurista de Marinetti la guerra es celebrada como una expresión de belleza por su capacidad de afirmar el dominio humano sobre la técnica, mecanizar el cuerpo y dar lugar a nuevas arquitecturas (Benjamin, 2003, p. 97). Este uso perverso de la estética culmina, según Benjamin, en una exaltación de la autodestrucción: «La autoenajenación del ser humano ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden» (Benjamin, 2003, p. 99). La estetización de la política banaliza la violencia y la convierte en un espectáculo seductor, normalizando aquello que una sociedad racional debería rechazar de antemano.

Adorno no limita su crítica, sin embargo, a los regímenes fascistas: la instrumentalización del arte también se manifiesta en los Estados socialistas, donde el arte es a menudo reducido a un medio propagandístico. Ejemplo de ello es el arte producido en la Unión Soviética bajo la influencia del realismo socialista, que promovía una representación artística de la realidad destinada a reforzar los ideales del Partido Comunista y movilizar a las masas proletarias. Pero, para Adorno, el arte se vuelve verdaderamente político por su alineación con el sufrimiento objetivo del mundo administrado, no con fines partidistas:

> Que socialmente la escultura de un minero diga más a priori que una escultura sin héroes proletarios solo se sigue creyendo donde (como sucede en las democracias populares) el arte es incluido en la realidad en tanto que factor operante para «formar opinión» y es subsumido bajo los fines de la realidad para incrementar la producción. (Adorno, 2004, p. 304)

Al someterse a los ideales del partido, el arte renuncia a su autonomía y se reduce a una función ideológica. Lo que debería considerarse social en el arte –insiste Adorno– no es su toma de posición manifiesta, sino su «movimiento inmanente contra la sociedad» (2004, p. 300). El auténtico contenido social del arte no reside, pues, en la representación fiel de la realidad, sino en la forma de su contenido, capaz de reflejar las contradic-

ciones internas de la sociedad sin convertirse en una mera reproducción empírica de éstas.

El arte, a través de su propio lenguaje, expresa una verdad objetiva que trasciende la subjetividad del artista: la historia de la sociedad sedimentada en las formas artísticas. A esto se refiere Adorno cuando habla del «contenido de verdad» de las obras. Esta verdad, sin embargo, no se revela de manera inmediata. Las obras poseen un carácter enigmático que exige ser descifrado a través de la interpretación, en contra de todo intuicionismo estético que pretenda captarlas inmediatamente. Como advierte Adorno, «lo que se puede intuir está mediado por la estructura de la obra, y frente a ésta, mediada a su vez por la estructura de la sociedad» (2004, p. 138). La totalidad social se inscribe en la obra de manera intrínseca, independientemente de las intenciones del artista: «el sujeto humano individual que interviene en cada caso es apenas algo más que un valor límite, algo mínimo que la obra de arte necesita para cristalizar» (Adorno, 2004, p. 224).

No obstante, que la sociedad participe en la obra de arte al margen de las intenciones del artista no vuelve irrelevante el papel del sujeto en su configuración. Las contradicciones sociales, el sufrimiento y lo no-idéntico se manifiestan en las obras gracias a la integración de los impulsos miméticos del sujeto, una mediación subjetiva y pre-reflexiva que, paradójicamente, es parte esencial de su objetividad (Adorno, 2004, p. 63).

Mimesis y compromiso

Si la dialéctica entre autonomía y *fait social* define las condiciones externas del arte crítico, la mimesis constituye su motor interno. Con este concepto, Adorno no se refiere a la clásica imitación de la naturaleza, sino a un impulso prerreflexivo de asimilación con lo viviente: un reconocimiento de que el ser humano no es una entidad separada de la naturaleza, sino que participa plenamente de ella (Hernández López, 2022, p. 191). Como señala Marta Tafalla –en cuya lectura nos apoyaremos para explorar la relación entre arte y memoria–, la mimesis es la naturaleza interna del ser humano y su afinidad con la naturaleza exterior: un impulso espontáneo, anterior a la razón, por el cual el individuo responde a la naturaleza reconociéndose como parte de ella (2003, p. 132).

En tal sentido, la mimesis tiene también implicaciones éticas y epistemológicas. De ella procede la sensibilidad hacia el sufrimiento y hacia la naturaleza violentada (Tafalla, 2003, p. 136); su dimensión más decisiva es, por tanto, su capacidad para reconocer el sufrimiento de la naturaleza como objetividad histórica. En el arte, los impulsos miméticos del sujeto hablan a través de las formas artísticas. Incluso cuando lo expresado parece remitir a emociones subjetivas, éstas son simultáneamente impersonales: reflejan procesos históricos y contradicciones sociales que han dejado su huella en la subjetivi-

dad (Adorno, 2004, p. 153). Por ende, al ser compartidas socialmente, las emociones expresadas a través del arte adquieren un carácter colectivo que refuerza su objetividad.

Pero el impulso mimético, por sí solo, no basta; requiere de un momento constructivo que Adorno identifica con la racionalidad técnica y formal. Una obra de arte es tanto más auténtica cuanto más se adecua a sus exigencias objetivas inmanentes, mas esta adecuación sólo es posible gracias al trabajo creativo del artista, quien, mediante el uso de formas históricamente determinadas, articula dichas exigencias. Este proceso combina la fantasía, entendida como la capacidad de encontrar soluciones innovadoras dentro de la obra (Adorno, 2004, p. 233), con la técnica, que implica ajustarse a las necesidades objetivas de la obra para expresar su contenido de verdad (Adorno, 2004, p. 268). Asimismo, la mediación técnica encuentra su concreción en la forma artística, entendida como la lógica inmanente que organiza los elementos de la obra y les otorga coherencia y sentido (Adorno, 2004, p. 194).

Esta dialéctica entre impulso mimético y momento constructivo encuentra una de sus expresiones más representativas en la música de Arnold Schönberg. El dodecafonismo es un arquetipo de música crítica porque registra y expresa, en el lenguaje sonoro, las tensiones y traumas de una época, aquello que Adorno define como la verdad objetiva. La «nueva música» –dice Adorno refiriéndose a la música atonal iniciada por Schönberg– no busca fingir pasiones idealizadas, sino exponer emociones crudas, profundamente arraigadas en la experiencia histórica: shocks y traumas (Adorno, 2003, p. 43). Este rechazo a la apariencia de unidad y reconciliación se extiende a otras obras de arte modernas: la pintura de Paul Klee y Picasso, o la literatura de Franz Kafka y Samuel Beckett. Todas comparten la capacidad de objetivar las contradicciones sociales y desmontar la ilusión burguesa de reconciliación entre razón y realidad. Adorno interpreta esta ruptura con la tradición como la encarnación del «coeficiente de fricción de la armonía» (2004, p. 151): la expresión de la tensión irresoluble entre la armonía idealizada y el caos de lo real.

La centralidad de la forma en la teoría adorniana permite matizar ciertas lecturas que tienden a enfatizar los elementos extraestéticos –la mimesis, la memoria, la utopía– en detrimento de la dimensión formal y constructiva. Tafalla, por ejemplo, aunque hace hincapié en la forma durante su explicación de la relación entre arte y memoria, ofrece ejemplos de arte crítico –novelas como *Si esto es un hombre* de Primo Levi, *Kolymá* de Varlam Shalamov, o *Prisionera de Stalin y Hitler* de Margarete Buber-Neumann– que relatan explícitamente experiencias individuales en contextos totalitarios (Tafalla, 2003, pp. 278-282), pero no analiza cómo opera la forma en la constitución de ese testimonio crítico. Desde la perspectiva adorniana, sin embargo, la eficacia crítica del arte no reside únicamente en lo que dice, sino en cómo lo dice: en la lógica interna de su construcción,

en las tensiones entre sus elementos, en su capacidad para negar la apariencia de totalidad que la sociedad proyecta.

Para Adorno, este es el «momento de compromiso» en el arte, que no implica un posicionamiento político explícito. Consiste, más bien, en la capacidad de la obra para resistir las estructuras opresivas desde su autonomía estética. Así, el momento de praxis en el arte crítico se distingue de la acción política directa e inmediata porque el arte no transforma la sociedad a través de intervenciones visibles, sino mediante procesos más sutiles y mediaciones complejas:

> La relación dialéctica del arte con la praxis es la relación de su efecto social. Es cuestionable que las obras de arte intervengan políticamente: cuando lo hacen, suele ser algo periférico para ellas; si aspiran a ello, a menudo quedan por debajo de su concepto. Su verdadero efecto social está muy mediado, es la participación en el espíritu que contribuye a la transformación de la sociedad a través de procesos subterráneos, y esa participación solo se logra mediante su objetivación. El efecto de las obras de arte radica en el recuerdo que provocan mediante su mera existencia, más que en la respuesta directa de una praxis manifiesta a una praxis latente; su autonomía se ha distanciado significativamente de la inmediatez de la praxis. (p. 319)

El impacto social del arte reside en su capacidad para formar conciencias críticas a través de la revelación de contradicciones y la evocación del sufrimiento histórico. El arte comprometido, aunque en apariencia ambiguo en su efecto político inmediato, promueve la formación de una conciencia crítica, condición indispensable para cualquier transformación social significativa. Y es precisamente esta capacidad para evocar el recuerdo del sufrimiento y mantener viva la memoria histórica lo que abre el horizonte utópico del arte.

Memoria y utopía

El arte auténtico no sólo denuncia las injusticias del presente; también evoca el sufrimiento del pasado y mantiene viva la posibilidad de un futuro diferente. Se trata de una forma de resistencia contra el olvido histórico, que es el causante de que la historia avance en una dialéctica de progreso y barbarie (Tafalla, 2003, p. 221). Al borrar de la memoria las injusticias y tragedias pasadas, el olvido allana el camino para que las desgracias se repitan: impide la reflexión crítica sobre la posibilidad de que las cosas pudieran haber sido de otra manera y bloquea la acción transformadora. «Quien desconoce su historia, el proceso por el que ha llegado a ser lo que es, se convierte en cosa, se detiene, se petrifica y enfría» (Tafalla, 2003, p. 228). Suprimir el recuerdo del sufri-

miento pasado o tomarlo como algo superado no vence el sufrimiento; al contrario, crea las condiciones para su retorno amplificado, ahora bajo el disfraz de una falsa paz social.

Pero esa frialdad y amnesia forzada encuentran su contrapunto en el arte crítico, que, al nutrirse de la mimesis y la memoria, reinscribe en la conciencia colectiva las fracturas de un mundo que se cree racional. Al evocar la catástrofe –Auschwitz como símbolo central de la barbarie en Adorno–, la obra de arte se convierte en un recordatorio permanente de lo no-idéntico: inscribe las atrocidades del pasado y la posibilidad de evitarlas. Al expresar el dolor a través de formas artísticas, el sufrimiento trasciende la individualidad y se transforma en un testimonio compartido que mantiene viva la memoria colectiva como resistencia frente al dominio. Reavivar la memoria a través del arte es, también, resucitar el anhelo de que las cosas puedan ser distintas, transformando ese recuerdo en una promesa de lo que aún no existe, pero podría llegar a ser (Adorno, 2004, p. 180). En el arte se evoca no sólo lo acontecido, sino también las posibilidades históricamente negadas: un cambio real en las estructuras sociales y la esperanza de un mundo distinto, reconciliado con la razón, al que Adorno identificará con el término de «utopía».

La utopía representa el horizonte hacia el que se orienta la crítica, y el anhelo de utopía es un elemento implícito en el contenido de verdad de las obras de arte. Sin embargo, no se manifiesta como una representación afirmativa de un mundo mejor, por dos razones. Primero, porque toda utopía positiva degeneraría en consuelo ilusorio: cualquier formulación de lo que aún no existe permanecería atrapada en los marcos conceptuales de lo fáctico, produciendo imágenes desfiguradas de lo real (Graf, 2022, p. 216). Segundo, porque presentar lo no-existente como ya realizado implicaría una reconciliación prematura, que impediría verla como una tarea histórica en lugar de algo ya consumado. Esta crítica lleva a Adorno a confrontar a Hegel, cuya filosofía asume que la realidad coincide con la realización de la idea absoluta, anulando así toda praxis transformadora (2004, p. 51).

Lo utópico es conjurado en el arte a través de su negatividad; se manifiesta como la denuncia simbólica de lo que no debería seguir siendo. Para comprender este *modus operandi*, es fundamental retomar la noción adorniana de la «prohibición de las imágenes». Esta noción teológica –que Adorno retoma de la tradición judía y su negativa a representar la divinidad– aplica igualmente a la utopía: toda representación positiva de la utopía constituiría una falsificación, equivalente a tomar lo finito por infinito y la mentira por verdad (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 77). Adorno sostiene, así, que la utopía sólo puede expresarse a través de la representación de la catástrofe:

> En tanto que criptograma, lo nuevo es la imagen del ocaso; solo mediante su negatividad absoluta, el arte dice lo indecible, la utopía. [...] En la imagen de la catástrofe

> (que no es una copia, sino las claves de su potencial) reaparece el rasgo mágico de los tiempos más remotos del arte bajo el hechizo total; como si el arte quisiera evitar la catástrofe conjurando su imagen. (Adorno, 2004, p. 51)

La fuerza crítica del arte reside, pues, en la dialéctica entre lo existente y lo ausente: la utopía se insinúa sólo como recuerdo y posibilidad, un vestigio de lo no cumplido que encuentra su expresión en la negatividad y el recuerdo del sufrimiento.

Es importante aclarar que la apropiación de conceptos teológicos en Adorno –como la «prohibición de las imágenes», la «redención» o la «reconciliación»– no constituye un retorno a la metafísica. Estos términos tienen la finalidad de captar la negatividad de la realidad constituida –esa imagen del infierno terrenal que Adorno encuentra en la obra de Kafka– y la posibilidad de que exista algo completamente otro frente a ella (Zamora, 2004, p. 283). Se trata de mostrar el abismo entre el mundo actual y lo que podría ser si se transformaran las condiciones que lo convierten en la «imagen invertida de una vida redimida» (Zamora, 2004, p. 280). En este sentido, investigadores como Antonio Zamora y Stephanie Graf han identificado esta operación como una «apropiación materialista de la teología» o «teología inversa»: un recurso crítico de extrañamiento que, adoptando la perspectiva de lo divino artificialmente construida, devela el carácter inhumano de las condiciones de vida existentes (Graf, 2022, p. 230).

A la luz de este marco, el aforismo final de *Minima moralia* (1951) adquiere su pleno sentido: Adorno propone contemplar el mundo desde el punto de vista de la redención, pues sólo bajo esta perspectiva la realidad no aparece reconciliada, sino trastocada y enajenada, mostrando sus grietas y desgarros (2001, p. 250). Si la utopía es esa «felicidad prometida» que sólo puede expresarse mediante la negación crítica de lo existente, esta crítica sólo adquiere sentido a la luz de la redención: en la creencia de un mundo posible donde el sufrimiento y la injusticia no sean la experiencia cotidiana. Como explica Graf, la perspectiva de la redención es indispensable para reconocer el carácter dañado de la vida humana y comprender el escándalo del sufrimiento actual (2022, p. 231). Así, es necesario conservar la esperanza en la reconciliación entre razón y realidad –aun cuando esta reconciliación no pueda preverse– como parámetro crítico para contrastar lo existente con lo que podría ser y evidenciar la necesidad de transformación.

Es precisamente en este punto donde el arte alcanza su mayor sentido crítico: en su capacidad para contrastar lo existente con lo que aún no es a través de su negatividad. Al representar el sufrimiento y lo no-idéntico, desenmascara las fracturas de lo real e inyecta en las conciencias el recuerdo de que su transformación es realizable. Como precisa Tafalla, la crítica artística no consiste sólo en desvelar la injusticia, sino en sugerir, desde su negatividad, un horizonte todavía no alcanzado (2003, p. 123). El arte auténtico permite observar el mundo a través de sus alternativas históricamente negadas: es

«criptograma» de lo irreconciliado, pero también una declaración insistente de que este mundo no es el único posible.

Conclusiones

A partir del recorrido, es posible señalar tres contribuciones específicas que este artículo ofrece al debate sobre la estética adorniana. Primero, contra las lecturas que ven en *Teoría estética* un abandono de la praxis en favor de la autonomía, hemos mostrado que el compromiso adorniano es real y sustancial, aunque no se manifieste en términos de intervención partidista o activismo directo. Consiste en un compromiso con la verdad objetiva del sufrimiento, que encuentra su expresión en la forma artística y en la capacidad de la obra para mantener viva la memoria de lo no-idéntico. Segundo, y frente a interpretaciones que enfatizan exclusivamente los aspectos extraestéticos, hemos integrado la dimensión formal como un elemento central del carácter crítico del arte, mostrando que la crítica no se agota en el contenido temático, sino que se juega en la lógica interna de la obra. Tercero, hemos reivindicado la dialéctica autonomía-heteronomía no como una contradicción irresoluble, sino como la condición misma de posibilidad del arte crítico: sólo en la tensión entre su independencia y su anclaje social puede el arte revelar las fracturas del sistema y sugerir, negativamente, un horizonte de transformación.

Estos tres aportes, aunque modestos, pretenden contribuir a una mejor comprensión de la *Teoría estética* y de su vigencia para pensar el arte en el presente. En pleno siglo XXI, donde lo referente al arte sigue sin ser tan evidente, las ideas de Adorno ofrecen un marco teórico sólido para abordar los problemas estéticos actuales. El enfoque dialéctico-materialista, que integra la mediación del arte por la historia y la sociedad, permite mejorar significativamente nuestra comprensión del fenómeno artístico. Una reflexión estética que ignore estas mediaciones resulta reduccionista y sesgada. La teoría crítica de Adorno proporciona herramientas conceptuales para explorar las tensiones y contradicciones que siguen marcando tanto al arte como a la sociedad, para valorar críticamente las dinámicas del mundo del arte y para pensar en nuevas formas que resistan la producción alienante del capitalismo.

Sin embargo, la estética contemporánea enfrenta desafíos inéditos que reclaman nuevas reflexiones. Las industrias culturales se han extendido hasta abarcar plataformas digitales y formatos que Adorno nunca hubiera podido prever. En este nuevo panorama –donde la masificación digital del arte, propiciada por redes sociales, inteligencia artificial y otras tecnologías emergentes, ha redefinido los procesos de creación, circulación y recepción– es necesario analizar cómo estas transformaciones influyen en la experiencia

artística y en su relación con la sociedad. Aunque Adorno ofrece un entramado conceptual amplio, este marco no parece suficiente: las transformaciones tecnológicas imponen problemas que exceden su alcance. Por ello, se vuelve indispensable elaborar reflexiones que, sin perder su enfoque crítico, dialoguen con los nuevos avances y ofrezcan una valoración más adecuada de su impacto sobre el arte.

De lo que se trata, en definitiva, es de encontrar formas mediante las cuales el arte pueda preservar ese potencial crítico que Adorno le atribuye, una forma de praxis indispensable para nuestra época. Vivimos en un contexto histórico que, al igual que el siglo XX, está marcado por la persistencia de la inhumanidad e irracionalidad: alienación sistemática, devastación ambiental y social, el ascenso de líderes autoritarios que encarnan el ideal de dominación, y un sufrimiento absurdo y cruel, perpetuado por una racionalidad instrumental que antepone la acumulación de capital a la vida en la Tierra. En este escenario tan atroz, el arte crítico sigue representando una necesidad impostergable. Todavía necesitamos un arte que, fiel a su misión de preservar la memoria histórica, conjure el sufrimiento del pasado para evitar su repetición y recordarnos que la reconciliación entre razón y realidad es una aspiración lejana, pero siempre deseable. Tal es, quizás, el punto más importante de la estética adorniana: la convicción de que, incluso en un mundo determinado por el sufrimiento y la opresión, donde la libertad y la autonomía parecen imposibles, el arte se mantiene como un espacio para la crítica y un refugio para el recuerdo de la utopía. Porque, después de todo, el arte no sólo es testimonio de lo que ha sido; también es promesa de lo que podría ser.

Referencias

Adorno, T. (2001). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.

Adorno, T. (2003). *Filosofía de la nueva música*. Akal.

Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Akal.

Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.

Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.* Ítaca.

Bürger, P. (2000). *Teoría de la vanguardia.* Península.

Graf, S. (2022). *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*. Gedisa.

Hernández, D. (2022). *Elementos de filosofía moral negativa: violencia, vulnerabilidad y diferencia.* Universidad de Guadalajara.

Hernández, D. (2024). Sujeto y subjetividad en la teoría crítica de Theodor W. Adorno. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología, buap, 6*(10), 17-46.

Moreno, I. (2005). Kant y la autonomía del arte. *Actio, 6*, 1-7. <http://actio.fhuce.edu.uy/index.php/numeros-anteriores/11-numero-06>.

Rosental, M. & Iudin, P. (1965). *Diccionario filosófico*. Pueblos Unidos.

Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria.* Herder.

Zamora, J. (2004). *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Trotta.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 197–214 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.895

PENSAMIENTO CRÍTICO

Cuerpo sin órganos y capitalismo en Deleuze y Guattari: ¿rendimiento crítico o fetichismo?

Body without organs and capitalism in Deleuze and Guattari: Critical potential or fetishism?

Enrique G. Gallegos
Universidad Autónoma Metropolitana, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-6183-0841
egallegos@cua.uam.mx

Recibido: 11/05/2026
Aceptado: 20/07/2026

RESUMEN

El objetivo del presente artículo fue ponderar el rendimiento crítico de la noción de cuerpo sin órganos (CsO), específicamente su posible función en una crítica a la sociedad capitalista, dado que tanto *El Anti Edipo* como *Mil mesetas* se sitúan en ese horizonte. Deleuze y Guattari describen el CsO como límite del que parten las líneas de fuga y desterritorializaciones, para combatir las estratificaciones que capturan y subordinan las individuaciones, los deseos y las multiplicidades. Empero, esta descripción del CsO no dejan de ser, paradójicamente, homologable con los efectos del valor de cambio y el fetichismo de la mercancía. El artículo delinea un insospechado paralelo entre lo improductivo del capital (que se apropia del producto del trabajo abstracto) y lo improductivo del CsO (que se apropia del producto de las máquinas deseantes); semejanzas que se apuntalan

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

con la descripción ahistórica de las fuerzas productivas y la destitución del proletariado para situar en su lugar al esquizofrénico. El artículo concluye que más allá de las críticas a las estratificaciones y las posibilidades de liberar los flujos de los deseos y las multiplicidades, no deja de existir una subterránea línea conceptual que desemboca en una apología del capitalismo tecnológico, financiero y globalizante.

Palabras clave: Marxismo, revolución, liberación, socius, líneas de fuga.

ABSTRACT

The aim of this article is to consider the critical potential of the notion of the body without organs (BwO), specifically its possible role in a critique of capitalist society, given that both Anti-Oedipus and A Thousand Plateaus fall within this framework. Deleuze and Guattari describe the BwO as the limit from which lines of flight and deterritorializations emanate, in order to combat the stratifications that capture and subordinate individuations, desires, and multiplicities. However, this description of the BwO is, paradoxically, still comparable to the effects of exchange value and commodity fetishism. This article outlines an unsuspected parallel between the unproductive nature of capital (which appropriates the product of abstract labor) and the unproductive nature of the BwO (which appropriates the product of desiring machines); these similarities are underpinned by the ahistorical description of the productive forces and the destitution of the proletariat in order to replace it with the schizophrenic. The article concludes that, beyond the critiques of stratifications and the possibilities of liberating the flows of desires and multiplicities, there remains an underlying conceptual thread that leads to a defense of technological, financial, and globalizing capitalism.

Keywords: Marxism, revolution, liberation, socius, lines of flight.

Introducción

Uno de los conceptos más difíciles de comprender en la obra de Deleuze y Guattari es el de *corps sans organs* (cuerpo sin órganos), particularmente para establecer su rendimiento en la crítica al capitalismo que estos autores pretenden realizar en *El Anti Edipo* y en *Mil mesetas* y que comprenden el período de 1972 a 1980. Aunque durante su colaboración conjunta también escribieron otras dos obras, *Kafka, por una literatura menor,* y *¿Qué es la filosofía?*, sólo en los dos primeros libros recurren a la categoría de cuerpo sin órganos (CsO).

Los intérpretes no siempre se han puesto de acuerdo en torno a su descripción: algunos lo consideran como el concepto más original de Deleuze; otros, que es trasversal a la constitución de los fenómenos económicos, dinámicos y energéticos de la realidad, en tanto matriz intensiva o materia intensa informada; hay quienes sostienen que estamos ante una organología que terminó por ser relevada por el concepto de hecceidades,

aunque se coincide en que es un concepto vital para la individuación, los deseos y las multiplicidades y que se opondría a los de unidad, organización, estratificación, soberanía, totalidad y generalidad (Sauvagnargues, 2006; Guillaume Sibertin-Blanc, 2010; Pardo, 2011; Soich, 2014; Ruiz, 2016). ¿Cuál es la función de esta categoría en la crítica al capitalismo?, ¿cuál es su rendimiento crítico? El objeto de este artículo es responder a estas preguntas.

I

Comencemos por tres hechos. En el primero de ellos es que el CsO es una propuesta literaria que se encuentra en Artaud. Vale la pena citar el fragmento de Artaud en el que hace referencia al CsO y proviene de *Para terminar con el juicio de dios*:

> El hombre está enfermo porque está mal construido.
> Hay que decidirse a desnudarlo para rasparle ese microbio que lo
>
> pica mortalmente
>
> dios
>
> y con dios
>
> sus órganos
>
> Átenme si gusta
> pero no hay nada más inútil que un órgano.
> Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos,
> lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad.
> Entonces podrán enseñarle a danzar al revés
> como en el delirio de los bailes populares
> y ese revés será su verdadero lugar (Artaud, 2004, p. 1654)

Como recuerda la editora de las obras de Artaud, Grossman (2004), en 1947 Fernand Pouey, entonces responsable de emisiones dramáticas y literarias de la Radiodifusión Francés le solicitó a Artaud que preparara una emisión para el ciclo *La voz de los poetas*. Sin embargo, una vez que el director general de la radio, Wladimir Porché, conoció la obra, decidió censurarla por considerar que además de usar un lenguaje crudo y escatológico, era obscena, irreligiosa y antiestadounidense. Lo que interesa para este artículo es la oposición que se muestra en el poema radiofónico entre el cuerpo disciplinado por el juicio de dios, el imperialismo y la conciencia y una apuesta por una vida orgánica del cuerpo desorganizado, sexuado, escatológico, transgresor, esquizofrenizado y mace-

rado, y que Artaud describe en una carta como el «*desear* un cambio corporal de fondo» (2004, p. 1671), es decir, un CsO.

El segundo hecho es el tránsito de este uso literario a uno filosófico, algo que según Guattari fue obra de Deleuze (Guattari, 2004). De esa manera, tenemos dos momentos, su acuñación metonímica al interior de una obra literaria y su posterior reutilización como categoría filosófica. Como categoría filosófica también es posible establecer una diferenciación. Por un lado, la manera en que es usada por Deleuze en sus obras como autor y, por el otro, la forma en que se le recupera en la escritura colegiada con Guattari. Esto también me permite trazar una diferencia entre el uso filosófico de la categoría y su uso crítico en relación con el modo de producción capitalista, particularmente en *El Anti Edipo*.

Huelga decir que estas son distinciones para organizar la escritura de este artículo, pues existe continuidad entre el CsO como recurso literario, su introducción como categoría filosófica y su uso crítico. Esa continuidad descansa en la imagen global que se desprende del citado texto de Artaud en el sentido de la oposición entre CsO y organismo, desorganización y organización, delirio y jerarquía, libertad y dios. Dado que el objetivo de este artículo es ponderar el uso y rendimiento crítico del CsO vinculado con la crítica al modo de producción capitalista, que realizan conjuntamente Deleuze y Guattari, sobre todo en *El Anti Edipo*, sólo señalo algunas cuestiones previas de su recuperación filosófica en Deleuze.

II

Según Anne Sauvagnargues (2006), filosóficamente el concepto de CsO aparece por primera vez en *Lógica de sentido*, una obra de 1969. Es en la «Decimotercera serie» donde Deleuze analiza el pasaje de la niña Alicia de Carroll a la literatura de Artaud y refiere, significativamente para este artículo, la relación entre esquizofrenia y CsO, en particular porque *El Anti Edipo* gira en torno a la función política de la esquizofrenia, la producción de los deseos y las líneas de fuga contra la axiomatización del capital. Según Deleuze, en Carroll, si bien la relación entre el sentido y el sin sentido del discurso, las voces y las articulaciones se dislocan, no deja de mantenerse en el nivel de un lenguaje que estabiliza y sostiene cierto orden; en cambio, con Artaud asistimos a una ruptura en la misma materialidad del discurso, en la que las voces provienen de la misma carne, los huesos, el esófago, la sangre, los ruidos y la dislocación de un cuerpo troceado en su misma intensidad.

La mutación corporal del sentido y sin sentido, y que iría más allá de la propuesta del lenguaje de Carroll, es detallada por Deleuze en los siguientes términos:

> Entonces aparece la primera etapa de la génesis dinámica. La profundidad es ruidosa: crujidos, chirridos, rechinamientos, chisporroteos, explosiones, los ruidos

> estallados de los objetos internos, pero también los gritos-soplos inarticulados del cuerpo sin órganos que les responden, todo esto forma un sistema sonoro que da testimonio de la voracidad oral-anal (2015, p. 225)

Esta descripción del CsO no es otra que la ruptura de lo que el autor denomina como «sentido de la superficie» de un lenguaje como triunfo del intelecto y su paso a un «sentido de la profundidad», intenso, corporal, enraizado en el CsO que se opone a cualquier ejercicio de organización, mesura, delimitación y orden que provenga del lenguaje. Es precisamente por esta contraposición que Deleuze afirma que «Artaud considera a Lewis Carroll como un perverso, un pequeño perverso, que se empeña en la instauración de un lenguaje de superficie y *no ha sentido el verdadero problema de un lenguaje en profundidad*» (2015,p. 104). Entonces, a pesar de la deliberada estrategia de socavación del sentido en Carroll, para Deleuze sólo Artaud logró captar la profundidad material del lenguaje que se producía en las mismas entrañas del cuerpo y la carne. Y esta profundidad no podía provenir sino del CsO al que accede el esquizofrénico.

Sin embargo, en *Lógica de sentido* el CsO sigue de cerca la propia estética literaria de Artaud, aunque inscribiéndola en el marco de las preocupaciones de Deleuze por las discusiones filosóficas entre sentido y sin sentido. Empero, cuando trabe relación personal con Guattari a mediados de 1969 (Dosse, 2009) y comiencen a trabajar en la redacción de *El Anti Edipo*, ese concepto vinculado a una reflexión sobre el sentido y sin sentido da paso a un versión más compleja, ambigua, polivalente y con pretensiones críticas, ya no sólo vinculada a las preocupaciones filosóficas del lenguaje, sino a la crítica al modo de producción capitalista y sus procesos sociales, económicos, políticos y deseantes, que los autores vinculan con la esquizofrenia y las máquinas deseantes.

III

Un aspecto que es importante destacar de la crítica a las formaciones capitalistas por parte de Deleuze y Guattari es la afirmación de que se mantenían «fieles al marxismo» (Deleuze, 2003, p. 232). Esto es además relevante porque en ambas obras –*El Anti Edipo* y *Mil mesetas*– el subtítulo «capitalismo y esquizofrenia» esbozan una orientación general que se proyecta en la tradición marxista: por un lado, pretenden continuar con la crítica a la «sociedad productora de mercancías» realizada por Marx; y, por el otro, analizar los procesos sociales, económicos y políticos en relación con la esquizofrenia y la producción deseante. Es en torno a esta dimensión esquizofrénica del capitalismo, que los autores desarrollan el análisis del CsO, los deseos y las multiplicidades. Desde ya es relevante deslindar que, para Deleuze y Guattari, el concepto de esquizofrenia implica dos acepciones: la clínica, vinculada con la enfermedad, y la relacionada con el

nomadismo del capitalismo y la potencia liberadora y revolucionaria que le adscriben los autores. Es sobre esta última acepción sobre la que incorporan el análisis del CsO y que se expresa en los subtítulos.

Entonces, allende la recepción de Artaud y su circulación filosófica en *Lógica de sentido*, ¿cuál es la función de esta categoría en el armado crítico al capitalismo, tal y como se propone en *El Anti Edipo*? Lo primero que destaca es su determinación en términos negativos; posiblemente tratan de deslindarlo de la asociación que se podría hacer al relacionar cuerpo y órgano como partes del organismo humano. En efecto, Deleuze y Guattari previenen tanto contra la tendencia de proyectar en él la idea del cuerpo humano como contra un uso metafórico, como cuando Rousseau refiere en *El contrato social* al «cuerpo político» que surge del pacto social. El CsO no sería cuerpo humano ni cuerpo social como metáfora.

El segundo aspecto que destaca es la descripción de la conformación material del CsO: umbrales, ejes, zonas, áreas y campos, como si fuera una superficie indeterminada y potencial (Deleuze y Guattari, 2015). Quizá por esto describen el cuerpo sin órganos como un huevo (Deleuze y Guattari, 2015). Posiblemente, también así lo refieran por la virtualidad de sus contenidos y el devenir de esa materialidad ovoide. Si bien existen elementos de embriología que resuenan en esta descripción (Sauvagnargues, 2006; Pachilla, 2015), dado que *El Anti Edipo* es también una crítica y contrapropuesta al psicoanálisis (al que denominan las más de las veces como *esquizoanálisis*), vale la pena recordar que Freud ya había usado la imagen del huevo para aclarar la relación entre el sistema P, el Yo y el Ello, al describir que así como el «disco germinal se asienta sobre el huevo», el Yo se extiende entre el sistema P y el Ello (Freud, 2011). El huevo también tiene otra connotación que Bentham destacó en la propuesta arquitectónica del panóptico. A Bentham le parecía extraño que no se recapacitara en el sencillo principio en el que descansaba la configuración ovoide del diseño panóptico: una prisión construida de forma circular, «o más bien dos edificios concéntricos», de tal manera que permitían la «facultad de ver con sólo una ojeada, todo lo que ahí ocurre» (Bentham, 2013, pp. 13-14). Frente a este principio, que consideraba sencillo e irrefutable para una mejor vigilancia, le parecía incomprensible su rechazo como el mejor diseño para realizar el control. De ahí que invoque en su perplejidad la anécdota del huevo de Colón. Foucault extiende este sencillo principio de la vigilancia hasta constituirlo en un panoptismo social que lleva a la constitución de la sociedad disciplinaria, «una especie de "huevo de Colón" en el orden de la política» (2001, p. 239). Así tenemos la persistente resonancia del huevo de Bentham, Kant, Freud y Foucault en el cuerpo sin órganos.

Esos rasgos materiales, virtuales y espaciales dan cuenta de la dimensión cartográfica del CsO. No se trata de un concepto que describa una realidad en su hondura historiográfica, a la manera del historicismo que señala un origen, desarrollo y cambio, sino de

una categoría de superficie y espacialización ahistórica. Por esto, Pardo acierta cuando en su análisis del CsO señala que «el cuerpo sin órganos *no tiene historia*» (2011, p. 187), aunque otros autores pondrían en duda esta interpretación (Nuñez, 2009). Asimismo, la materialidad del CsO no debe entenderse en sentido meramente extensiva, sino intensiva, que se manifiesta como «gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animálculos y homúnculos, con su organización y sus máquinas, minúsculos bramantes, jarcias, dientes, uñas, palancas y poleas, catapultas» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 338). En esta descripción vital, ruidosa, múltiple e intensa del CsO, resuena un tipo de literatura a la que, particularmente, Deleuze era asiduo: Hardy, Lowry, Miller, Ginsberg, Kerouac, etcétera.

Esta literatura se podría sintetizar en un poema de Baudelaire, un poeta central para esa tradición literaria, que describe la materialidad vital en proceso de putrefacción. Vale la pena citar un fragmento del poema «Una carroña»:

> Recuerda aquel objeto que vimos, alma mía,
> en la templada mañana estival:
> al doblar el sendero, una carroña infame
> sobre un lecho sembrado de piedras.
> Las patas en alto, como una hembra lúbrica
> destilando un ardiente veneno,
> se abría de forma indolente y cínica
> su vientre repleto de miasmas.
> [...]
> Danzaban las moscas sobre el vientre pútrido,
> de donde a millares surgían
> larvas que avanzaban, cual líquido espeso,
> por esos vivientes despojos.
> Todo aquello bajaba, subía como una ola
> o se desgajaba crujiente;
> diríase que el cuerpo,
> de un soplo animado,
> se multiplicase y estuviera vivo (Baudelaire, 2000, p. 49).

La correspondencia que establece Baudelaire entre cuerpo putrefacto, larvas y emergencia de la vida, como si fuera una escena sexual, no es ajena a la descripción que Deleuze y Guattari hacen del CsO, con sus «gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animálculos y homúnculos», pues expresamente afirman que su «modelo es el de la muerte» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 397), con lo cual se muestra el carácter paradojal, problemático y liminal del concepto del CsO: como en el poema, una parte del CsO parece orientada a la vida y otra a la muerte, uno a la sexualidad y otro a la catástrofe, uno al deseo y otro a la castración, uno a las líneas de fuga y otro a la captura. La conclusión de

Sauvagnargues sobre el CsO es que esta tensión se resuelve en una mortífera inversión: «es, pues, desterritorializante y concierne preferentemente a la línea de fuga; como ésta, puede «invertirse en línea de muerte», en "catástrofe"» (2006, p. 108). Más adelante, vuelvo sobre esta idea de la inversión del CsO.

Las intensidades del CsO posibilitan «que todo se mezcl[e] en estos devenires, pasos y migraciones *intensos*, toda esta deriva que remonta y desciende el tiempo –países, razas, familias, denominaciones parentales, denominaciones divinas, denominaciones históricas, geográficas e incluso hechos diversos» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 104)–. Es como si un mundo desmedido y al límite aconteciera en la superficie del CsO, posibilitando un nuevo orden... «¿Cuál es este orden?» Deleuze y Guattari preguntan y responden: «Lo que en primer lugar se reparte sobre el cuerpo sin órganos son las razas, las culturas y sus dioses.» (2015, p. 104). Y no se distribuyen como identidades, sino como «zonas de intensidades [y] campos de potenciales» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 106), en cuya superficie se desarrollan las individualizaciones, las multiplicidades, los «flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas, partículas locas o transitorias» (Deleuze y Guattari, 2016, pp. 53-54).

Para comprender parte de las anteriores descripciones del CsO como «zonas de intensidades» y «campos de potenciales», es relevante recordar la delineación que hice del huevo. El huevo, como objeto real, material, potencial, diferenciado y virtual, «no se parece nada al órgano que de ahí va a surgir» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 28). Nada permite suponer que de la superficie del huevo surja un *gallus gallus domesticus* o un *crocodylidae*. Como en el huevo, la forma y materialidad potencial y virtual no prefigura lo que podría surgir de su superficie lisa y ovoide; sin embargo, se individualiza precisamente por su potencia e inmanencia vital o, como afirma Pachilla, el huevo indicaría «la presencia o subsistencia de una potencialidad inmanente, una vida que se actualiza, se diferencia e improvisa.» (Pachilla, 2015, p. 51). Una idea que ya estaba presente en *Diferencia y repetición* cuando asevera que «el huevo vital ya es un campo de individuación.» (Deleuze, 2017, p. 322) y que será problematizada casi 20 años después bajo la categoría de plano de inmanencia, cuando se pregunten por el estatuto de la filosofía en 1991 (Deleuze y Guattari, 2013). Esto es lo que explica que Deleuze y Guattari afirmen que «el cuerpo sin órganos es la sustancia inmanente» que permite esa actualización y diferenciación (2015, p. 394). Por esos rasgos, el CsO se opone al organismo (algo en lo que Deleuze ya reparaba en *Lógica del sentido* e insistirán en *Mil mesetas*). En efecto, a diferencia del CsO, el organismo encauza, disciplina, controla y codifica la producción deseante, la producción social y las multiplicidades. Mientras el CsO es potencial, caótico, liminal, virtual e informe, el organismo es determinado, normado, represivo y formalizado.

Sin embargo, a la par de estas descripciones materiales, virtuales y potenciales, en *El Anti Edipo*, al relacionarse el CsO con el *socius* del capital, también se muestra problemático y contradictorio. Para analizar este vínculo, es importante recuperar el paralelismo que los autores introducen respecto al socius (el socius, vale adelantar su definición, no es otra cosa que los modos sociales de producción).

IV

Deleuze y Guattari afirman que para comprender las «fuerzas posteriores» en las relaciones sociales, económicas y políticas del CsO se debe reparar en el «paralelo» (*parallèle*) entre la producción deseante y la producción social, entre el CsO y el socius (2015, p. 18). Importa acotar que este paralelo es un presupuesto de los autores, pues afirman que «no prejuzga para nada ni la naturaleza ni la relación de las dos producciones, ni siquiera prejuzga la cuestión de saber si efectivamente existen dos producciones» (2015, p. 18). Entonces, sin prejuzgar sobre su verdad, el concepto de paralelismo es usado para clarificar al CsO. Mientras el socius es «cuerpo lleno vestido», el cuerpo sin órganos es «cuerpo lleno desnudo» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 338).

El socius «vestido» se manifiesta hasta ahora en tres modos sociales de producción: tierra, déspota y capital-dinero. Tierra, déspota y capital-dinero son cuerpos vestidos porque están atravesados por codificaciones, sobrecodificaciones, descodificaciones, territorializaciones y desterritorializaciones; para decirlo en un lenguaje más estándar de la teoría política, de las diversas relaciones de poder, producción económica, instituciones y aparatos de represión y control político; por su parte, el CsO está desnudo como zona de intensidades y campo de potencialidades; es decir, resulta la misma «materia desnuda de la producción deseante molecular» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 414), que operaría como límite a los socius y que establece una tensa relación con las hegemonías molares de los modos sociales para mantener las opciones emancipatorias.

Importa destacar que el límite no debe entenderse como estructura o base del socius. Que el CsO sea el límite del socius significa dos cosas: por un lado, *límite* en el sentido de la muerte. Esta acepción no significa la nada, el fin de la vida o el vacío total, sino el umbral en el que la vida misma reproduce vida en tanto producción deseante molecular. Es posible que esta idea tenga una relación con la pulsión de muerte de Freud. Recordemos que ésta no traza la idea de un final, sino una pulsión que carga la vida misma con su tendencia a la repetición, esfuerzo por regresar a lo inorgánico y que se muestra de distintas formas en las que se anudan agresividad y sexualidad, muerta y vida (Freud, 2012). Este aspecto es lo que explicaría, para Deleuze y Guattari, que en el capitalismo, al mezclarse esa pulsión con la búsqueda del plusvalor, no deje de producir zombis –trabajadores muertos en vida, ni vivos ni muertos, condenados a trabajar día y noche y producir plusvalor hasta en su tiempo de ocio–.

Pero, por otro lado, el CsO es límite en el sentido que se constituye en el umbral del que parten las líneas de fuga y desterritorializaciones vitales que atraviesan los modos sociales de producción. El CsO sería la «tangente de desterritorialización, el último residuo de un socius desterritorializado» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 38). Esta versión potencial y positiva del CsO es la que se plantea nítidamente en *Mil mesetas*. En efecto, en este libro sostienen lo siguiente:

> El cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización. Unas pulgas de mar saltando en la playa. Las colonias de la piel. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. (Deleuze y Guattari, 2016, p. 43).

No sólo el CsO se opone a la organización de los órganos, sino también a los otros dos estratos que pretenden capturar y controlar las multiplicidades y la producción deseante: «la significancia y la interpretación, la subjetivación y la sujeción.» (Deleuze y Guattari, 2016, p. 167). En este sentido, más que punto de irradiación de las tendencias de agresividad y destrucción, es emanación de vida, aunque caótica, informe, inorganizada, cruda y nómada; por esto mismo, es el punto del que emanan las posibilidades de desorganización de los aparatos de control, es decir, la virtualidad de emancipación y revolución justamente por contener el deseo que no cesa de vibrar y rechinar en la fábrica de la vida y el inconsciente.

De aquí que la principal estrategia de los aparatos sociales del socius (el principal sería el Estado) sea la de canalizarlo, dotarlo de forma, control o reprimirlo, lo que Deleuze y Guattari denominan como los procesos de codificación, territorialización, recodificación y reterritorialización. En el caso del capitalismo, como modo social específicamente nómada, se manifiesta como procesos de descodificación y desterritorialización (sobre cuyo despliegue opera el control mediante lo que los autores definen como axiomática). Aquí encontramos un primer aspecto polémico de esta concepción que enfatiza el nomadismo del CsO, porque si resulta la «tangente de desterritorialización» del socius del capital y si el capitalismo es una sociedad radicalmente nómada, entonces a la postre ambos procesos parecen más bien acoplarse en su tendencia al devenir, el cambio y la transformación permanente. Y no importa si con el CsO estamos ante «una desterritorialización absoluta, una línea de fuga absoluta» (Deleuze y Guattari, 2016, p. 74), pues de similar manera el valor de cambio es también profundamente desterritorializante y a su manera intenta igualmente derribar los límites impuestos (así sean del mismo mercado).

Se podría contraargumentar que mientras este último organiza el mercado, el primero, por su parte, intenta liquidarlo llevándolo al límite de su propia disolución; empero, a su manera, el valor de cambio también disuelve sus barreras y lo somete al torrente de los flujos, como bien lo vieron Marx y Engels: «todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas [...] todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado...» (1990, p. 30). Por esta exaltación del carácter nómada, desterritorializante y descodificante, en la que se manifiesta una suerte de fetichismo de los flujos, algunos intérpretes, como es el caso de Žižek (2006), han acusado a Deleuze y Guattari de que terminaron haciendo apología del capitalismo, particularmente en sus fases tecnológica y financiera.

V

Pero ¿de dónde proceden esos socius, modos o formaciones sociales?, se preguntan Deleuze y Guattari. Más arriba, afirmé que trazaron un paralelismo con el CsO. Para los autores, «es evidente que [los modos sociales del socius] no se explican por ningún fin, ninguna finalidad, puesto que ellas fijan los fines y las finalidades» (2015, p. 414). Si el CsO es su límite, eso no significa que procedan de éste. Que el CsO sea la «tangente de desterritorialización» del socius tampoco significa una relación de causa a efecto. Según los autores, la respuesta a esa pregunta es la siguiente:

> La forma o cualidad de tal o cual socius, cuerpo de la tierra, cuerpo del déspota, cuerpo del capital-dinero, depende de un estado o de un grado de desarrollo intensivo de las fuerzas productivas en tanto que éstas definen un hombre-naturaleza independiente de todas las formaciones sociales, o más bien común a todas (lo que los marxistas llaman «la situación del trabajo útil») (Deleuze y Guattari, 2015, p. 415).

Sobre los modos o formaciones sociales conviene indicar dos cosas relacionadas con la recepción del marxismo en *El Anti Edipo*. En primer lugar, hay que indicar que siguen en cierta medida los clásicos planteamientos de las formaciones socioeconómicas del materialismo histórico: la comunal-primitivo, la esclavista, la feudalista, la capitalista y la comunista, aunque reconduciéndolas a la referida triada: tierra, déspota y capital. Por otro lado, los modos del socius dependen del «desarrollo intensivo de las fuerzas productivas». Las fuerzas productivas son ideas centrales de Marx para comprender el funcionamiento y desarrollo de las formaciones sociales, particularmente la capitalista. A diferencia de la concepción ahistórica de Deleuze y Guattari, para Marx y Engels las fuerzas productivas no sólo determinan el funcionamiento de la sociedad, sino también su desarrollo y crisis, de tal forma que «las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio» (1973, p. 61).

De manera concreta, Marx sostiene que las fuerzas productivas consisten en

> el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales (2002, p. 49)

Lo que por el momento hay que subrayar es que Deleuze y Guattari rechazan la idea de que los modos sociales de producción sean producto de una *trascendencia* (la competencia, el mercado, Dios, la Idea, el Uno, el Origen, el Primer Motor, el Sujeto, la Historia, la Esencia, etcétera), sino que dependen de su propia inmanencia; es decir, son producidas a partir del desarrollo intensivo, tanto la producción social como de la producción deseante; por ello, afirman que son «inengendrados». Con este argumento, los autores despojan a las fuerzas productivas de su carácter histórico, eliminan lo vertebral de la lucha de clases y sitúan como nuevo actor «revolucionario» al esquizofrénico. De esta manera, reintroducen la fetichización en las formaciones socioeconómicas; algo que Marx y Engels trataron de desenmascarar como parte del dominio de una clase sobre las otras cuando afirman que las fuerzas productivas aparecen «como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos» y contra la cual se opone la revolución proletaria como movimiento para buscar «el control y la dominación consciente sobre estos poderes» (1973, pp. 39 y 78).

¿Es casualidad que en estos argumentos al describir el funcionamiento y desarrollo de los socius se reintroduzca el fetichismo de la mercancía? En realidad, como argumento a continuación, el análisis del CsO muestra que éste también es descrito, paradójicamente, con elementos propios del fetichismo. A diferencia de *Lógica de sentido* y *Mil Mesetas* en el que el CsO sigue y ahonda la descripción de Artaud, en *El Anti Edipo* los autores avanzan en el sentido de especificar cómo se produce la realidad social. Hay que recordar que ese libro analiza la producción deseante y la producción social, de tal manera que el CsO lo inscriben en esa inmanencia productiva, cuya singularidad es descrita como «producir siempre el producir, incorporar el producir en el producto: [...] producción de producción» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 15).

Deleuze y Guattari afirman que en algún momento esa «producción de producción» se estropea, su regla productiva se paraliza y la inmanencia del producir en el producto se detiene y esto genera algo que los autores denominan como «identidad»: la identidad entre producto y producir, identidad que ya no es productiva, que ya no produce sus devenires productivos, sino que es parálisis de la producción y de la naturaleza productiva. Según los autores, de esa identidad paralizante emerge un «tercer término»: «un enorme objeto no diferenciado» (2015, p. 15). Ese objeto indiferenciado es lo que Deleuze y Guattari denominan precisamente como CsO. Ciertamente, hay algo de

ambiguo en el paso de la «producción de producción» a ese objeto indiferenciado y no termina por ser legible el argumento. Lo que parece subsistir con meridiana claridad son dos cosas; por un lado, que el CsO emerge cuando se paraliza la producción a causa de la avería y que genera la identidad «producto-producir»; y, en segundo lugar, lo que los autores consideran como la particularidad de ese objeto indiferenciado llamado CsO: lo *improductivo*; es decir, el cuerpo sin órganos no sería productor de conexiones, cortes, flujos y productos, sino que los haría pasar *como* si fueran suyos.

Las anteriores consideraciones son las que explican la peculiar producción del CsO y harían legible que Deleuze y Guattari lo describan como «lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible» (2015, p. 16). Dado que el CsO es caracterizado como lo improductivo, su «ley» de operación sería diferente a la de las máquinas deseantes. Mientras éstas funcionan con síntesis conectivas de producción, el CsO lo hace con síntesis disyuntivas de inscripción o registro. Y justamente por este cambio, la energía de las máquinas deseantes (que es denominada por Deleuze y Guattari como libido), se transforma en el numen del CsO. Importa enfatizar que las anteriores características *improductivas* son definidas en contraste a la capacidad *productiva* de las máquinas deseantes. Es justamente por estas transformaciones, de las síntesis conectivas a las disyuntivas, de la producción al registro y distribución, de la libido al numen, que el eje conflictual *producción* e *improducción* es fundamental en los posteriores análisis del fetichismo y el socius capitalista.

En efecto, conviene insistir en que la inscripción y distribución no son productivas, sino que mantienen una relación de apropiación; es decir, se trata de *registrar* la producción y *distribuirla* en la superficie, acoplando «la producción a la antiproducción» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 16). Esto es clave para comprender que el CsO registra y distribuye los procesos de producción del deseo, de tal manera que sólo los *re*produce; es decir, sin ser productivo, el CsO se apropia de la producción deseante primaria (la de las máquinas deseantes), la hace pasar como si fueran su propia producción y, de esa manera, asume la *apariencia objetiva* de ser productivo; por ello, al apropiarse de la energía de los modos del socius, estos asumen la forma de objetividades encantadas y mágicas: la tierra, el déspota y el capital-dinero. Así, por ejemplo, el dinero *invierte* su naturaleza estéril en una productiva y generadora de riqueza; dicho de otra manera, para Deleuze y Guattari, esto explica que el dinero, lo más estéril, aparezca como lo más fecundo y productivo (2015, p. 19), es decir, fetichizado.

VI

Deleuze y Guattari explican la inversión de la siguiente manera:

> El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máqui-

> nas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona (2015, p. 19).

Por eso, podríamos sugerir que existe una producción del deseo primaria, propia de las máquinas deseantes; y una producción del deseo secundaria, *re*productiva, de segundo orden, propia del CsO que se manifiesta en la *inversión* de que el productor (máquinas deseantes) aparezca como emanación del producto estéril (CsO). En este sentido, es que se deben entender las afirmaciones de los autores de que el CsO opera como una «superficie encantada», hechizada y cuasicausa, pues adquiere la forma de «un movimiento objetivo *aparente*» (2015, p. 185). Con las anteriores descripciones del CsO, ¿están asumiendo lo que Marx denomina como el fetichismo de la mercancía?

Marx caracteriza el fetichismo de la mercancía como una *inversión* en las relaciones sociales entre los productores: «no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas» (2002, p. 89). Esto porque el valor es producto del carácter abstracto del trabajo en el que se asienta la acumulación del capital. De acuerdo con Marx, sólo el trabajo abstracto produce valor. En el caso del CsO, una vez que éste adquiera la apariencia objetiva, se vuelve contra las máquinas deseantes para alimentarse de su potencia productiva. De esta manera, es como si los autores trazaran un paralelo entre lo improductivo del capital, que se alimenta del trabajo abstracto, y lo improductivo del CsO, que se nutre de las máquinas deseantes. Por eso, afirmamos que existe una paradoja y contradicción en relación con la descripción del CsO. En efecto, a diferencia de *Lógica de sentido* y de *Mil mesetas* en el que la descripción del CsO es potenciador de las multiplicidades y las máquinas deseantes, enfatizando su carácter positivo, emancipador y liberador, en *El Anti Edipo*, el CsO, al ser lo improductivo, expropia y hace pasar como suya la producción deseante.

Esta analogía en las inversiones puede complementarse con las similitudes entre la «mesa esquizofrénica» que Deleuze y Guattari refieren en *El Anti Edipo* y la «mesa fetichizada» aludida por Marx en *El Capital* (Deleuze y Guattari, 2015; Marx, 2002). En el primer caso, la mesa, devenida «mesa esquizofrénica», ha dejado de cumplir sus fines utilitarios; separada del uso, de su relación con otros objetos, es y no es mesa, se amontona en su densidad y se ha vuelto algo aterrador, caótico, excesivo y desbordante de su propia materialidad; difícil de asir, de pensar y nombrar. La mesa bailarina descrita por Marx, por su parte,

> no sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar (2002, p. 87).

Ciertamente, tanto la mesa marxista como la mesa esquizofrénica, una vez que son tocadas por el capital y el CsO, dejan de ser objetos ordinarios, transparentes y sosegados, para volverse objetos endiablados, dementes y opacos; empero, tienen sus diferencias. Si Deleuze y Guattari describen una materialidad esquizofrénica, como si se tratara de órganos amontonándose y excediendo su misma organicidad (como en los cuadros de Francis Bacon); para Marx, por su parte, la mesa es un ejemplo para explicar la diferencia entre valor de uso y el valor que genera la explotación del trabajo abstracto; es decir, mientras la mesa esquizofrénica no deja de replicar una mistificación esquizoide, la mesa marxista descubre ante nuestra mirada la explotación del trabajo.

Paro también podrían existir otras razones que explicarían estas contradicciones, ambigüedad y tensión en la descripción del CsO; me refiero al carácter paradojal de los conceptos filosóficos, sobre todo los de Deleuze (Aragüés, 2025) particularmente porque, como mencioné al inicio de este artículo, el CsO es una categoría filosófica que él puso en circulación y habría que inscribirla en ese registro. En efecto, de acuerdo con este filósofo, si las paradojas forman la «teoría del sentido», no es menos cierto que el «sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido» (Deleuze, 2015, p. 7). Por eso, afirma que de un mismo acontecimiento y concepto se puede decir que es pasado y futuro, demasiado y poco, pasivo y activo, efecto y causa. Esto podría explicar que el CsO funcione, contradictoriamente, como línea de fuga y como registro fetichizante. Es como si el CsO fuera al mismo tiempo inicio de la fetichización y la liberación, del control y la emancipación, de domesticación y potencia, de orden y desorden, de plusvalor y expropiación, de distribución y producción. Es por estas características que lo podemos describir como un concepto paradojal y liminal.

Empero, en el caso del CsO, estas paradojas y contradicciones además se subrayan por una subterránea tensión y diferencia que conviene explicitar para al menos dejarla asentada. En una carta dirigida a Kuniichi Uno, Deleuze confiesa que él y Guattari nunca «comprendieron de la misma manera» el CsO (2007, p. 217). Este subterráneo desacuerdo quizá sea el motivo que explique el desarrollo contradictorio del CsO que aquí he tratado de seguir. Ciertamente, ocho años después de la publicación de *El Anti Edipo*, en *Mil mesetas*, estas paradojas y contradicciones desaparecen para volver a situar en su nitidez la oposición del CsO a la organización política del organismo y los esfuerzos emprendidos contra la estratificación de los deseos y las multiplicidades.

VII

¿Cuál es el rendimiento del CsO en relación con la crítica al capitalismo? En un primer acercamiento, puede parecer una categoría adecuada para reflexionar sobre las posi-

bilidades de crítica al modo de producción capitalista, en la medida en que Deleuze y Guattari lo definen en oposición a la organización disciplinante de todo organismo, incluido el mercado. En esta primera acotación, mientras el CsO es potencial y vital, el organismo es determinado, normado y represivo. De acuerdo con esto, el CsO fungiría como un límite del que partirían las líneas de fuga y desterritorializaciones para combatir las estratificaciones que capturan y subordinan las individuaciones, los deseos y las multiplicidades. Asimismo, en la medida en que el CsO es la radical tangente de desterritorialización del socius, pretende traspasar las barreras del capitalismo, de tal manera que sería más nómada y desterritorializante que el propio capitalismo. Sin embargo, aquí es donde el CsO se torna problemático como instrumental crítico.

En efecto, por un lado, es difícil no homologar las pretensiones nómadas y desterritorializantes del CsO con la similar función que cumple el valor de cambio en la sociedad capitalista, por más que la primera pretenda derribar las barreras y el segundo ampliar los mercados. Esto se muestra en el análisis que hicimos de la mesa esquizofrénica y la mesa descrita por Marx: mientras la mesa esquizofrénica no deja de derivar en una mistificación esquizoide, la mesa marxista devela la explotación del trabajo. Por ello, sostuvimos que en lugar de constituirse en una crítica al capitalismo termina por acoplarse a la tendencia, así sea radicalizando su desterritorialización, de someter la vida a los valores de cambio, para fetichizar los flujos y devenires.

Por otro lado, el análisis del CsO como lo improductivo llevó directamente a su descripción en términos similares a como Marx especifica el fetichismo de la mercancía. Así como el fetichismo hace aparecer que el capital produce el valor, de la misma manera el CsO hace aparecer como suyas las producciones de las máquinas deseantes. De esta manera, se perfila un insospechado paralelo entre lo improductivo del capital (que se apropia de los productos del trabajo abstracto) y lo improductivo del CsO (que se apropia de los deseos de las máquinas deseantes). Fetichismo que además se refuerza por la descripción que hacen los autores de las fuerzas productivas como inengendradas, despojándolas de su carácter histórico y del eje central que cumple la lucha de clases, para situar en su lugar como actor «revolucionario» al esquizofrénico.

Finalmente, más allá de aceptar que el CsO pueda ser útil en la posibilidad de reflexionar sobre los procesos de estratificación (del organismo, la significancia y la subjetivación) que maniatan los deseos, las multiplicidades y las luchas, sus contradicciones, su extraña adherencia al fetichismo y la exaltación del carácter nómada del capitalismo y su apuesta por un más allá esquizofrenizante obligan a concluir que, en sus líneas generales, estamos ante una categoría que posiblemente se asienta en una subterránea apología del capitalismo tecnológico, financiero y globalizante que se ha impuesto en los últimos años. Algo que, por demás, ya fue criticado por Žižek en el citado libro y que fue asimismo asumido por el aceleracionismo de derecha de Nick Land.

Referencias

Aragüés Estragués, J. M. (2025). Gilles Deleuze y la producción de un discurso materialista. En Juan Manuel Arangués Estragués (Coord.). *Pensar la inmanencia. La filosofía de Gilles Deleuze*, (pp. 11-26). Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Artaud, A. (2004). *Œuvres*. Gallimard.

Baudelaire, Ch. (2000). *Las flores del mal*. Alianza.

Bentham, J. (2013). *El panóptico*. Quadrata.

Deleuze, G. (2003). *Pourparlers. 1972-1990*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre- Textos.

Gilles D. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos.

Deleuze, G. (2015). *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2017). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Kafka, por una literatura menor*. Era.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2016). *Cartas y otros textos*. Cactus.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit.

Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Freud, S. (2011). El yo y el ello. En Freud, S. *Obras completas, volumen xix* (pp. 13-63). Amorrortu.

Freud, S. (2012). Más allá del principio del placer. En Freud, S. *Obras completas, volumen xviii* (pp. 63-136). Amorrortu.

Grossman, É. (2004). Note préliminaire. En Artaud, A., *Œuvres* (pp. 1636-1637). Gallimard.

Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficante de Sueños.

Marx, K. y Friedrich, E. (1973). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos.

Marx, K. y Friedrich, E. (1990). *Manifiesto del Partido Comunista*. Progreso.

Marx, K. (2002). *El Capital. Crítica de la economía política* (Tomo I/Vol.1). *Libro primero. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.

Murillo, M. (2019). *Deleuze y Guattari. El deseo y lo social*. Brueghel.

Nuñez, A. (2009). La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética [Tesis Doctoral, Facultad de filosofía. UNED]. <https://es.scribd.com/>.

Pachilla, P. (2015). El mundo entero es un huevo. Ruyer, Deleuze y la génesis ideal como embriología. En Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés. *Deleuze y las fuentes de su filosofía ii* (43-51). RAJGIF.

Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos.

Ruiz, M. de los Á. (2016). La escritura como resistencia experimental desde Gilles Deleuze y Philippe Sollers. En Ferreyra, Julián *et al. Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía iii* (pp. 189-201). La Cebra.

Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze. Del animal al arte*. Amorrortu.

Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze y el Antiedipo*. Nueva Visión.

Soich, M. (2015). Resonancias conceptuales y figuras del Oriente en Mil mesetas: del tao y el go al cuerpo sin órganos y la máquina de guerra. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, *22*, 115-142.

Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-textos.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 215–232 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.865

PENSAMIENTO CRÍTICO

Los principios de una sociedad igualitaria, según el poder de la acción colectiva defendida por Noam Chomsky

The principles of an equalitarian society based on the power of collective action as advocated by Noam Chomsky

Antón de la Iglesia Vélez
Universidad de León, España
ORCID: https://orcid.org/0009-0000-8261-6957
adelav03@estudiantes.unileon.es

Recibido: 12/11/2025
Aceptado: 25/08/2026

RESUMEN

Este artículo analiza la propuesta de Noam Chomsky para alcanzar una sociedad igualitaria, fundamentada en el poder de la acción colectiva y una interpretación específica de la naturaleza humana. Partiendo de la crítica a los modelos socioeconómicos dominantes, se examinan las limitaciones de las posturas liberales, autoritarias y socialistas-leninistas para realizar el potencial humano. Frente a éstas, se desarrolla el modelo chomskiano de anarcosindicalismo o comunismo libertario, que propone la abolición del Estado, la propiedad privada y las estructuras coercitivas, reemplazándolas por una organización social basada en la democracia directa, la autogestión obrera y el apoyo mutuo. El artículo argumenta que este sistema, lejos de ser una mera utopía, se alinea con una naturaleza humana orientada hacia la libertad, la creatividad y la solidaridad, y se explora su viabi-

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

lidad histórica mediante ejemplos como la Revolución española de 1936. La conclusión subraya la urgencia de implementar estos principios mediante la acción colectiva y la educación libertaria como antídoto frente a la alienación capitalista y la crisis civilizatoria.

Palabras clave: Noam Chomsky, anarquismo, acción colectiva, naturaleza humana, sociedad igualitaria.

ABSTRACT

This article analyzes Noam Chomsky's proposal for achieving an egalitarian society, based on the power of collective action and a specific interpretation of human nature. Starting from a critique of dominant socio-economic models, it examines the limitations of liberal, authoritarian, and socialist-Leninist stances in realizing human potential. In contrast, it develops the Chomskian model of anarcho-syndicalism or libertarian communism, which proposes the abolition of the state, private property, and coercive structures, replacing them with a social organization based on direct democracy, workers' self-management, and mutual aid. The article argues that this system, far from being a mere utopia, aligns with a human nature oriented towards freedom, creativity, and solidarity, and explores its historical viability through examples such as the Spanish Revolution of 1936. The conclusion emphasizes the urgency of implementing these principles through collective action and libertarian education as an antidote to capitalist alienation and the civilizational crisis.

Keywords: Noam Chomsky, anarchism, collective action, human nature, egalitarian society.

Introducción

La mayor parte de las sociedades actuales se rigen por el sistema de libre mercado. La constante lucha y competencia por la supervivencia de la población es la norma actual; no obstante, esto no significa que este sea el modelo organizativo más justo o práctico, como tampoco lo son los modelos organizativos pasados. Debido a las desigualdades actuales surgió el interés por los diferentes modelos existentes y cuál es el más justo. El presente estudio tratará de comprender y evaluar los conceptos primordiales de los principios de una sociedad igualitaria, según el poder de la acción colectiva defendida por Noam Chomsky, y con ello responder a la siguiente pregunta: ¿mediante qué planteamiento podemos alcanzar una sociedad justa para el ser humano?

El libro principal del que se extraen los fundamentos teóricos para el presente estudio es *Sobre la anarquía* (2013); además, se utilizarán más libros del autor para relacionar la acción colectiva con la naturaleza humana: *El gobierno en el futuro* (1970) y *Cooperación o extinción* (2020). También se entrevistó al propio Chomsky para preguntarle sobre

diferentes cuestiones en referencia a este trabajo, además de una diversidad de fuentes, entre ellas, artículos de investigación y material audiovisual.

En la investigación que trata de la búsqueda de una sociedad más justa, nos encontramos con una teoría general que se denomina anarquista; trataremos entonces diversas posturas que entran en discusión.

Esta teoría, basada en la libre cooperación entre individuos, puesto que según la interpretación de la naturaleza humana de Chomsky ésta es la mejor manera de organizarse y por tanto alcanzar la mayor realización como individuo. Es necesario tratar el asunto de la naturaleza humana, puesto que es de aquí de donde se sacan la mayor parte de los fundamentos y críticas. Con todo esto podemos llegar a la conclusión de que para Chomsky hay un sistema que es el más acertado para mejorar el mundo en el que vivimos, basado en la explotación del hombre sobre el hombre, que genera desigualdades que se traducen en pobreza, precariedad e infelicidad.

Para desarrollar estos planteamientos y dar respuesta a la pregunta inicial, el presente artículo se estructura de la siguiente manera: en el primer bloque, se abordará la interpretación de la naturaleza humana, contrastando críticamente las posturas liberales, las visiones autoritarias y el socialismo de Estado frente al enfoque anarquista y el debate contemporáneo. En el segundo bloque se desgranará el modelo anarcosindicalista propuesto por Chomsky y su aplicación práctica en contraposición a otros planteamientos políticos, tomando como marco histórico la Revolución española. Por último, en el apartado de conclusiones, se sintetizarán los hallazgos para reflexionar sobre la responsabilidad individual y la vigencia de la acción colectiva en la sociedad actual.

La interpretación de la naturaleza humana

Chomsky propone en su libro *El gobierno en el futuro* (1970) que para plantear un sistema organizativo se debe entender su trasfondo filosófico: la naturaleza humana, puesto que para él ser capaz de elaborar un planteamiento político, primero se deben analizar sus antecedentes, que tendrán como consecuencia poder discutir una sociedad futura. Para ello, expone las tres principales propuestas para alcanzar una sociedad mejor.

1.1 posturas liberales

Chomsky pone como primer ejemplo la postura de liberales clásicos, como Humboldt (1769-1859), quienes afirman que el ser humano es un ser social que ha nacido para investigar y crear; es decir, que busca el bienestar de su propia especie sin anteponerse al propio. También es un ser libre por naturaleza: «Cuando un hombre o un niño

decide hacerlo sigue los dictados de su propia capacidad [...] se convierte en un artista» (Chomsky, 2005, p. 13); en cambio, si se le niega esta libertad y le fuerzan a actuar en contra de sus deseos, como ocurre en el sistema capitalista, puesto que los humanos se convierten en esclavos del capital, al verse obligados a trabajar para sobrevivir, lo harán en contra de sus deseos. Humboldt entiende, por tanto, que si esto ocurre el humano no es más que un instrumento de producción o, en el mejor de los casos, un «loro bien amaestrado» (Chomsky, 2005, p. 13).

Esta postura la comparte el joven Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844). Aunque Marx difiere con los liberales en cuanto a los planteamientos políticos y sociales para alcanzar una sociedad mejor, ambos tienen, como señala Chomsky, una característica en común: la creencia de que el ser humano tiene como objetivo alcanzar el progreso humano y desarrollar su creatividad mediante el trabajo libre. Para el joven Marx, la actividad libre y creativa constituye la esencia o el «ser genérico» del ser humano (Marx, 1844, p. 24).

Sin embargo, si se le niega esta posibilidad y se le obliga a trabajar sólo para subsistir dentro del sistema capitalista, el individuo queda totalmente alienado contra su naturaleza. El propio Marx explica esta situación en el apartado sobre el trabajo enajenado:

> ¿En qué consiste [...] la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. [...] Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado (Marx, 1844, p. 23)

El trabajo alienado hace que los trabajadores se vean obligados a realizar tareas denigrantes o repetitivas, y los convierte en simples máquinas deshumanizadas, por lo que se ven privados del carácter distintivo de la especie humana, es decir, la capacidad de ejercer una actividad libre y consciente que permita llevar una vida productiva y feliz. Como señala Chomsky, «La alienación provocada por el trabajo cuando este es algo ajeno al trabajador, [...] no forma parte de su naturaleza, [...] por lo que el trabajador termina sintiéndose exhausto físicamente y envilecido mentalmente» (Chomsky, 2005, p. 14). Cuando el trabajo deja de ser una elección propia y pasa a ser una imposición económica externa, el ser humano pierde el control sobre su propia vida y se convierte en un simple instrumento de producción.

Esto, hoy día, se ve reflejado en la poca libertad que hay a la hora de escoger los temas para estudiar, la arbitrariedad en la corrección de los exámenes, los cuales buscan separar indiscriminadamente a los aptos de los no aptos para trabajar en los engranajes del libre mercado, como señala Rousseau en su libro *Emile* (1762). También podemos

ver esto en el caso de los superdotados donde el índice de fracaso escolar es superior al 60% y esto se debe como explica el artículo de la Dra. Olga Díaz y Lda. Carmen Pomar, «Desmotivación académica del alumno superdotado» (1998) en el cual exponen que la educación actual pone freno a la creatividad e imaginación de los alumnos, además de que les impide enfocarse en áreas particulares de su interés, lo que conlleva a la larga a la desmotivación y pérdida de la atención en los alumnos.

Por ello, las ideas de Rousseau, que son un antecedente de las de Chomsky, entienden que estos problemas serían evitables si transformáramos el modelo educativo hacia uno orientado a la auténtica naturaleza humana. Esta perspectiva, compartida también por Humboldt, sostiene que el ser humano es cooperativo, curioso y bueno por naturaleza, en contraposición al sistema actual centrado en la competitividad y el egoísmo.

Este modelo educativo y económico dominante se fundamenta en la concepción antropológica de Thomas Hobbes en su obra *Leviatán* (1651), según la cual los individuos son egoístas por naturaleza y están abocados a una constante lucha de todos contra todos (*homo homini lupus*). Desde la lógica capitalista, esta visión de Hobbes se utiliza para justificar la necesidad del libre mercado y de estructuras jerárquicas, argumentando que sólo mediante la competencia feroz y el control institucional se puede disciplinar a una naturaleza humana presuntamente destructiva.

De este modo, la educación actual actúa como la antesala del trabajo alienado. La escuela adiestra a los estudiantes para que interioricen la disciplina, la obediencia y la rivalidad que luego encontrarán en el mercado laboral, preparándolos para aceptar sin resistencia las condiciones actuales. Sin embargo, como bien señalan autores como Marx o el propio Chomsky en la entrevista «The purpose of education» (2012), si la naturaleza humana fuera realmente hobbesiana, los estudiantes no sufrirían las contradicciones internas del sistema educativo actual, las cuales se manifiestan en el fracaso escolar, la apatía, la ansiedad y la depresión ante la imposición de una actividad que niega su libertad creativa.

1.2 posturas autoritarias

Por otra parte, están los que entienden que la naturaleza humana es egoísta y cruel, y que, por tanto, una sociedad libre es contraria a ella. Entienden que la única sociedad posible es aquella donde gobierne el que es más fuerte. Esta postura es defendida por sofistas como Calicles, que afirma:

> los que establecen las convenciones son los hombres débiles [...]. Por consiguiente, establecen las convenciones en relación a sí mismos y a su conveniencia, [...]. Amedrentan a los hombres más vigorosos y a los que son más capaces de acaparar

> más, para que no puedan acaparar más que ellos mismos, diciendo que acaparar es feo e injusto (Platón, Gorgias, 483b-484b / 488c-489d)

De aquí surge la teoría del esclavo feliz, recogida por Frederick Douglass en *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (1845), la cual afirma que las personas no quieren ser libres, puesto que eso les haría ser responsables de los males del mundo, y por ello deciden relegar su libertad a una élite gobernante (la aristocracia), la cual se encarga de ejercer el poder de manera autoritaria; mientras que las personas puedan subsistir con las migajas que les dan los amos no se rebelarán.

Esto extrapolado a nuestros días se puede ver reflejado en teóricos y defensores del «capitalismo consciente», como John Mackey y Raj Sisodia en su libro *Capitalismo consciente* (2013), o economistas como Carl Kaysen, que defienden la teoría de las corporaciones con alma. Según este planteamiento, en una fase avanzada del capitalismo (en la que unas pocas corporaciones concentran la riqueza y dirigen la economía globalizada), estas empresas actuarían de forma bondadosa. Así, aunque ejercerían un poder determinante sobre la vida social, buscarían el bienestar de la población, el desarrollo tecnológico y la libertad, en vez de la acumulación exacerbada de riqueza. El propio Carl Kaysen lo describe así:

> La dirección ya no se ve a sí misma como un agente de los propietarios que solo busca maximizar los beneficios de sus inversiones, sino que se considera responsable ante los accionistas, los empleados, los clientes, etc. y por tanto [...] ya no hay manifestaciones de ambición ni de codicia; ya no hay intentos de hacer recaer sobre los trabajadores o la comunidad la mayor parte de los costos sociales de la empresa. La corporación moderna es una corporación con alma (Kaysen, citado en Chomsky, 2005, p. 44)

Si bien es cierto que, en el papel, estas ideas de ser gobernados por autócratas benevolentes pueden parecer muy tentadoras, debemos pararnos a pensar en las consecuencias que esto supondría. Esto guarda una clara relación con lo defendido por Hobbes. Partiendo de esa concepción egoísta y violenta de la naturaleza humana vista anteriormente, Hobbes sostiene que, al carecer de una autoridad superior que imponga el orden, los seres humanos caen en un estado de conflicto perpetuo donde «durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos» (Hobbes, 1651, cap. XIII, p. 92). En este escenario de incertidumbre y violencia constante, la existencia individual resulta «solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve» (Hobbes, 1651, cap. XIII, p. 93).

Para evitar esta destrucción mutua, Hobbes argumenta que los individuos no entregan sus derechos en abstracto, sino que transfieren específicamente su derecho a auto-

gobernarse y a ejercer la fuerza individual: «autorizo y transfiero a este hombre [...] mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera» (Hobbes, 1651, cap. XVII, p. 129). De este modo se justifica la creación del Soberano (el Leviatán), una entidad con el monopolio absoluto del poder y de la coacción, encargada de garantizar la paz a cambio de la sumisión de la población, bajo el argumento de que cualquier orden impuesto es preferible al caos del estado de naturaleza.

Sin embargo, en la historia reciente, la aplicación de estos modelos de sociedad ha demostrado ser ineficaz. Los gobernantes, al no contar con la oposición activa del pueblo que ha transferido su capacidad de decisión y defensa, gobiernan de manera absoluta, degenerando en regímenes fascistas y autoritarios donde reina el terror y la muerte, tal y como ocurrió con los Estados fascistas europeos de mediados del siglo XX, o más cercano en el tiempo, el protofascismo americano, el cual busca mantener su decadente poder mediante la militarización extrema de la sociedad, causando muerte y desolación allí donde van en pos de la defensa de la libertad y la sociedad civilizada.

Las rebeliones espontáneas producidas a lo largo del mundo en busca de la libertad, ya que en el sistema capitalista bajo el que vivimos sólo existe la falsa apariencia de libertad, demuestran, como dice Chomsky, que «la naturaleza humana es buscar la libertad, aun cuando el costo de ella sea la muerte del individuo» (Chomsky, 2013, p. 22); un ejemplo son las revoluciones de los siglos XIX y XX. Además, destacan las revoluciones en América Latina, como la revolución sandinista de 1979, en la cual el pueblo campesino, harto de los abusos de los grandes terratenientes, se alzó en armas y derrocó la dictadura de Somoza. Estos intentos revolucionarios han intentado ser suprimidos por el imperialismo estadounidense, como explica el periodista ecuatoriano Dax Toscano Segovia en su artículo «El imperialismo estadounidense contra América Latina» (2004), puesto que, como señala el periodista y el propio Chomsky en su libro *El gobierno del futuro* (1970), la forma que tienen las élites de los países ricos de mantener a la población alienada en contra de su naturaleza es mediante la represión, la cual deben externalizar a países vecinos para que estos no sirvan de ejemplo a los ciudadanos de sus respectivos países. Esto se puede ver claramente con las Contras, las cuales fueron financiadas y entrenadas por la CIA, con la intención de restaurar la dictadura en Nicaragua tras la revolución.

1.3 el socialismo de estado y la perspectiva leninista

En el amplio espectro del pensamiento socialista, es necesario distinguir entre las corrientes libertarias y aquellas de carácter centralista y estatal. En esta última vertiente

se sitúan los planteamientos del leninismo, los cuales ofrecen una interpretación particular de la naturaleza humana: entienden que, aunque la naturaleza del ser humano está orientada hacia el bien y la libertad, también es ingenua y se encuentra profundamente condicionada por la ideología dominante del sistema capitalista. Desde este punto de vista, la propiedad privada es la causante de la desigualdad y de los males sociales por oponerse a esa naturaleza bondadosa del ser humano, pero se considera que los trabajadores no pueden liberarse por sí mismos sin una guía superior.

Esta teoría fue desarrollada por Vladímir I. Lenin en su obra *¿Qué hacer?* (1902). En este texto, Lenin sostiene que la clase obrera, abandonada a su propia dinámica espontánea, sólo es capaz de desarrollar una «conciencia tradeunionista» o meramente sindical, es decir, la lucha por reformas laborales inmediatas y mejores salarios, pero no una verdadera conciencia política revolucionaria (Lenin, 1902, p. 51). Por ello, defiende que la emancipación humana debe estar dirigida por un partido de vanguardia, formado por una élite proletaria y revolucionarios profesionales, cuya función es introducir la conciencia socialista «desde fuera» para guiar al grueso de los obreros y campesinos a la revolución que acabe con la propiedad privada (Lenin, 1902, pp. 62 y 162).

Posteriormente, en *El Estado y la revolución* (1917), Lenin profundiza en el papel del Estado durante la fase de transición hacia el comunismo. Allí argumenta que, para suprimir las clases y defender las conquistas populares, el proletariado debe instaurar la dictadura del proletariado, entendida como el proletariado organizado como clase dominante para aplastar la resistencia de los antiguos explotadores (Lenin, 1917, p. 27). Según Lenin, dado que el Estado es una fuerza especial de represión, este aparato coercitivo y centralizado resulta imprescindible en una primera etapa para defender la revolución y organizar la economía bajo la tutela del partido dirigente, hasta que las condiciones permitan la paulatina extinción del Estado (Lenin, 1917, pp. 19 y 105).

Como señala Chomsky, al ser el Estado una estructura jerárquica contraria a la libre naturaleza humana, esta concentración de poder acaba creando acumulaciones burocráticas que derivan en lo conocido como «burocracia roja» (Chomsky, 1970, p. 7), una nueva clase dominante en la Unión Soviética que terminó reproduciendo los mismos mecanismos de subordinación y explotación: «Los aspectos "burgueses" de la Revolución Rusa quedaban ahora al descubierto en el bolchevismo mismo: el leninismo era considerado parte de la socialdemocracia internacional» (Chomsky, 1970, p. 8). Al quedar el pueblo privado de un poder real de decisión directa en los centros de trabajo y en las comunidades (poder ejecutivo), el modelo centralista desembocó en el autoritarismo de Stalin, quien se encargó de acaparar todo el poder para una élite, quienes sometieron, una vez más, al pueblo a una autoridad ajena a ellos. Ésta se encargó de eliminar la libertad de expresión; cualquier intento de disidencia con la línea oficial del partido fue eliminado de la vida política.

1.4 el enfoque anarquista y el debate contemporáneo sobre la naturaleza humana

Frente a las posturas autoritarias y al socialismo de Estado, la corriente anarquista en la que se apoya Noam Chomsky defiende que las tendencias hacia la libertad, la cooperación y la creatividad forman parte intrínseca de la biología y la psicología humana. Esta concepción libertaria encuentra uno de sus mayores pilares científicos y filosóficos en la obra de Piotr Kropotkin, concretamente en *El apoyo mutuo* (1902). Kropotkin, desde un enfoque biológico y evolutivo, refutó la interpretación reduccionista del darwinismo social y de la tesis hobbesiana que presentaban la evolución únicamente como una lucha despiadada entre individuos. A través del estudio de diversas especies animales y de las sociedades humanas, Kropotkin demostró que la cooperación y la ayuda mutua han sido factores evolutivos determinantes para la supervivencia y el desarrollo colectivo. Chomsky retoma esta base para sostener que la solidaridad y el trabajo asociativo son inclinaciones naturales que el capitalismo y las estructuras estatales reprimen de forma sistemática.

Si bien Chomsky fundamenta su propuesta en parámetros biológicos, su postura innatista ha suscitado críticas en el propio pensamiento libertario. La tradición anarquista, desde teóricos clásicos como Proudhon en *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia* (1860) hasta pensadores contemporáneos como Tomás Ibáñez en *La naturaleza humana: un concepto excedentario en el anarquismo* (2014), ha recelado frecuentemente de los esencialismos. Proudhon rechaza los absolutos metafísicos que se desligan de la experiencia empírica y social, argumentando que no hay ideas ni moral predeterminadas desde el nacimiento: «No hay más ciencia innata o revelada que privilegios innatos o riqueza caída del cielo; y que, así como todo bienestar debe obtenerse por el trabajo [...] todo conocimiento debe ser el fruto del estudio» (Proudhon, 1860, p. 33). En esta misma línea constructivista, Ibáñez sostiene categóricamente que postular una esencia biológicamente fijada constituye «un concepto excedentario en el anarquismo» (Ibáñez, 2014, p. 1). Para este autor, «tratándose de anarquismo no hay ninguna naturaleza humana a respetar o a realizar en su plenitud. Lo primero es la decisión de desarrollar cierta forma de vida» (Ibáñez, 2014, p. 9), por lo que la emancipación prescinde de justificaciones basadas en determinismos biológicos.

Por otra parte, la defensa chomskiana de una naturaleza humana universal e innata adquiere su máxima relevancia filosófica en el célebre debate televisado que mantuvo con Michel Foucault, titulado *Human Nature: Justice versus Powe*r (Chomsky y Foucault, 1971). En este diálogo, el filósofo francés planteó una postura escéptica y constructivista, argumentando que nociones como naturaleza humana o justicia no son realida-

des universales, sino construcciones históricas y herramientas discursivas moldeadas por las relaciones de poder y las instituciones dominantes de cada época, señalando: «En la historia del conocimiento, la noción de naturaleza humana me parece haber jugado principalmente el papel de un indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discurso [...]. Me resultaría difícil ver en esto un concepto científico» (Chomsky y Foucault, 1971, p. 15). Para Foucault, hablar de una naturaleza humana fija entraña el riesgo de legitimar nuevos modelos de control social, advirtiendo que al concebirla «¿no corre uno el riesgo de definir esta naturaleza humana [...] en términos tomados de nuestra sociedad, de nuestra civilización, de nuestra cultura? y acabar universalizando, por ejemplo, el modelo burgués» (Chomsky y Foucault, 1971, p. 57).

Chomsky, por el contrario, defendió que el ser humano posee una estructura cognitiva innata (evidenciada en su capacidad lingüística universal y creativa) que fundamenta un instinto elemental de libertad y justicia, afirmando: «Afirmaría entonces que este conocimiento instintivo, si se quiere, este esquematismo que hace posible derivar un conocimiento complejo e intrincado sobre la base de datos muy parciales, es un componente fundamental de la naturaleza humana» (Chomsky y Foucault, 1971, pp. 12-13). Según Chomsky, negar la existencia de una naturaleza humana real deja a la sociedad sin ningún estándar objetivo para condenar la opresión y la tiranía: si la mente humana fuera una simple *tabula rasa* moldeable por la cultura y el poder, no habría base moral para afirmar que la dominación capitalista o el totalitarismo vulneran la dignidad del individuo.

Esta base biológica sirve, por tanto, como motor para la transformación sociopolítica:

> Si es correcto, como creo que lo es, que un elemento fundamental de la naturaleza humana es la necesidad de trabajo creativo, de indagación creativa, de creación libre sin el efecto limitante y arbitrario de las instituciones coercitivas, entonces, por supuesto, se deduce que una sociedad decente debería maximizar las posibilidades para que esta característica humana fundamental se realice (Chomsky y Foucault, 1971, pp. 50-51).

Así, el diálogo con Kropotkin y la confrontación con Foucault permiten comprender que, para Chomsky, fundamentar la acción colectiva en una naturaleza orientada al apoyo mutuo y a la creatividad libre es la única vía rigurosa para proyectar una sociedad anarcosindicalista y verdaderamente igualitaria.

2. Modelo de Chomsky y aplicación práctica

El estudio anterior de Noam Chomsky lo lleva a realizar la siguiente propuesta política: el modelo «anarquista y comunista libertario». El principal objetivo de esta nueva

sociedad es alcanzar la máxima libertad posible en conjunto con la justicia, las cuales conducirán a la cooperación y el apoyo mutuo entre los seres humanos, principio que rescata directamente de la tradición biológica y social de Kropotkin. Para alcanzar un sistema de estas características, es imprescindible la adopción del socialismo libertario, puesto que la raíz fundamental de la desigualdad reside en la propiedad privada, la cual genera divisiones de clase insalvables entre poseedores y desposeídos.

A diferencia de posturas reformistas moderadas como las de Rousseau, o del socialismo de Estado de corte leninista, Chomsky sostiene, al más puro «estilo marxista», que la emancipación requiere la apropiación directa de los medios de producción por parte de los trabajadores, sin mediación burocrática ni tutela estatal. Como señala en sus escritos:

> la auténtica, definitiva y completa liberación de los trabajadores sólo es posible bajo una condición: la apropiación del capital, esto es, de las materias primas y los medios de trabajo, incluida la tierra por parte del conjunto de los trabajadores (Chomsky, 1970, p. 4).

Este poder no debe transferirse a un partido de vanguardia, sino permanecer en manos de los propios productores mediante la democracia directa y la autogestión obrera.

Este modelo organizativo se articula a través del federalismo libertario, concepción desarrollada por teóricos anarquistas clásicos como Proudhon y Bakunin. Bajo este esquema, la sociedad se organiza de abajo hacia arriba mediante federaciones y confederaciones locales que conservan su autonomía interna y se coordinan en asambleas populares para deliberar los asuntos de interés común donde la «orientación viene determinada desde abajo y opera de acuerdo con las resoluciones de las asambleas regionales y nacionales» funcionando como «un órgano de enlace y nada más» (Chomsky, 1970, pp. 5-6). En estas confederaciones se aplica un sistema de autogobierno territorial donde los cargos de responsabilidad y coordinación son revocables en todo momento y de carácter temporal mediante sufragio popular, impidiendo la consolidación de élites dirigentes profesionales. Las decisiones y normas surgen directamente de las asambleas por distrito, donde la comunidad participa con voz y voto.

Por ello, Chomsky propone la abolición del Estado, para así eliminar a la última institución represora que mantiene al ser humano alienado contra su naturaleza, y mediante esta acción liberar al humano del yugo de sus cadenas y por primera vez hacerlo soberano de su vida y capaz de participar de igual a igual con otros, en la creación de una confederación, donde no exista la desigualdad. Esto de antemano puede parecer ilógico o utópico. Según los pensadores anarquistas mencionados, es necesaria la abolición del Estado para alcanzar la igualdad de derechos para todos, así nadie tendría que ceder sus libertades a ningún líder o Estado, sino que tendrían que ser ellos mismos (los indi-

viduos) los encargados de tomar las decisiones sobre su futuro de forma conjunta; en asambleas, en las que todas las personas de la comunidad tienen voz y voto, y mediante una democracia directa y popular dictar las nuevas leyes que existirán en esta nueva sociedad.

Esta es la única manera, según Chomsky, de reencontrarse con la naturaleza humana, para así, en vez de perseguir la meta de aumentar la producción, que es lo que defiende el sistema capitalista, la meta humana sería el progreso y la realización personal, además de la preservación del medio ambiente. Dice también que la democracia actual en la que vivimos no es más que el gran Leviatán descrito por Hobbes (Chomsky, 2005, p. 39); sin embargo, la diferencia es que hoy día tenemos la falsa sensación de poder influir en las decisiones de gobierno, siendo esto una mera ilusión, puesto que simplemente por el hecho de votar cada cuatro años no se cambia nada realmente, ya que el poder real de las democracias occidentales reside en los poderes fácticos y no el pueblo. Aunque él me reconoció personalmente que la socialdemocracia puede lograr progresos europeos significativos, advierte que estos avances operan «definitivamente, aunque con límites establecidos por la autocracia capitalista de estado» (N. Chomsky, comunicación personal, 4 de octubre de 2022). En conclusión, Chomsky propone que también se deben abolir las instituciones de gobierno para acabar con estas élites y así el pueblo recupere su verdadero poder y su capacidad de decisión, mediante el uso de la democracia directa (Chomsky, 2013).

Para complementar los anteriores postulados, se debe aplicar la teoría pedagógica anarquista, ya que sin ella los futuros ciudadanos no entenderían el modelo en el que viven y, para Chomsky, es vital que el ciudadano comprenda los motivos de las medidas políticas que se aplican bajo su sistema; además, no sólo debe comprenderlas, sino que debe formar parte de ellas y para ello es necesaria la educación en el apoyo mutuo y la igualdad. Este modelo está enfocado en reforzar la creatividad y el espíritu de colaboración del estudiante, entendiendo que la educación consiste en «proveer las circunstancias en las cuales florezcan los patrones creativos normales» (Chomsky, 2000, p. 38). Los alumnos pueden escoger qué ramas estudiar y a qué materias dedicar su tiempo, a diferencia de lo que ocurre hoy, donde se obliga a los alumnos a estudiar asignaturas que, en vez de completar su desarrollo personal, los desmotivan, lo que provoca consecuencias indeseadas como el abandono escolar. Además, no se realizarían exámenes, puesto que ningún beneficio reporta al estudiante el hecho de memorizar un texto y «vomitarlo» en un papel para luego olvidarlo. Y por último no habría necesidad de instituciones penitenciarias, puesto que, como Chomsky y Kropotkin lo entienden, el crimen y la maldad son sólo productos del sistema en el que vivimos, ya que «la sociedad misma fabrica a diario esos seres» (Chomsky, 2000, p. 48) y «el hombre es un resultado del medio en que crece y pasa la vida» (Kropotkin, 1887, pp. 25-26).

Debido a esto, debemos cambiar nuestra visión de la responsabilidad individual, puesto que nuestras acciones están determinadas por la sociedad en la que vivimos, aquí podemos ver claramente cómo Chomsky tiene una clara postura determinista, ya que entiende que el individuo no es responsable de sus actos, pues es la sociedad y la educación que recibe quien lo corrompe. Por ello, en el caso de que alguien cometa un crimen, independiente de su gravedad, lo que se debe hacer es reeducar al individuo y reparar a las víctimas, pero en ningún momento castigar a esta persona; puesto que ésta no es responsable de sus actos y además no soluciona el problema de la criminalidad. El ser humano es bondadoso por naturaleza, es la sociedad la que lo corrompe, pues las conductas destructivas no son innatas, sino consecuencia de haber sido sometido a «la escuela y otras instituciones opresivas que han expulsado eso de ellos» (Chomsky & Foucault, 1971, p. 78).

2.1 otros planteamientos políticos

A diferencia de lo que defienden otros pensadores como Lenin o Mao en *Sobre la dictadura democrática popular* (1949), quienes entendían que los trabajadores debían voluntariamente ceder sus derechos y libertades en pos del Estado y del partido de vanguardia, al que supuestamente pertenecían y ello supondría que no habrían perdido ningún derecho, puesto que todos ellos serían miembros del Estado y por tanto tomarían las decisiones colectivamente mediante la democracia directa,

> La democracia se practica en el seno del pueblo [...]. Sólo el pueblo goza del derecho electoral, y no los reaccionarios. La combinación de estos dos aspectos, democracia para el pueblo y dictadura para los reaccionarios, constituye la dictadura democrática popular (Mao, 1949, p. 433).

El problema de esto es que se pueden producir acumulaciones de poder, como ya se mencionó con el caso del estalinismo. Además, para Chomsky estas leyes tienen que venir desde abajo (la masa proletaria) e ir ascendiendo, en vez de desde las élites del partido de vanguardia, puesto que de esta manera se estaría reprimiendo el instinto de cooperación humano, ya que esas leyes no vendrían del pueblo mismo, sino de una élite superior, y por tanto seguirán existiendo desigualdades.

La principal acusación que recibe el modelo anarquista es la calificación de ser utópico, ya que el ser humano no es lo suficientemente maduro como para autogestionarse, y eso provocaría que esa libertad acabaría llevando a la sociedad al modelo de guerra de todos contra todos descrito también por Hobbes. Otros autores como Lenin reconocen en estas posturas una intención sincera nacida de un «generoso odio proletario» que resulta «comprensible y simpático» (Lenin, 1920, p. 49), pero lo consideran un conjunto

de ideas con buenas intenciones, pero difusas y vagas, calificando este movimiento de «revolucionarismo pequeñoburgués» (Lenin, 1920, p. 15) basado en 'sueños anarquistas' donde «tienen una idea absolutamente confusa respecto al punto de con qué ha de sustituir esa máquina el proletariado» (Lenin, 1917, pp. 56 y 132), las cuales, si son llevadas a la práctica, acabarán en un estrepitoso fracaso, por culpa de su ingenuidad, al entender que el ser humano es capaz de organizarse sin líderes.

También muchos liberales como Herbert Spencer en *El individuo contra el Estado* (1884) y William Graham en *Lo que las clases sociales se deben unas a otras* (1883), apoyándose en las teorías del darwinismo social, las cuales afirman que la evolución de la naturaleza es cruel y las especies compiten entre ellas por la supervivencia y sólo tienen éxito los individuos más fuertes. Por tanto, para reproducir estas condiciones, el mejor sistema aplicado al ser humano debería ser el capitalismo.

Chomsky no niega que haya comportamientos egoístas presentes en el ser humano, pero considera que son debido a la educación que recibimos, ya que estamos determinados por ella, la cual nos prepara para ser competitivos, a la larga se ve reflejado en el caso de los adultos, en el mercado laboral, donde compiten por ver quién tiene el mejor currículum, y por tanto cuál será el que obtenga el mejor trabajo, pues «las relaciones de producción capitalistas, el trabajo asalariado, la competitividad, la ideología del "individualismo posesivo", etc., han de observarse como fundamentalmente inhumanas» (Chomsky, 1970, p. 11). Sin embargo, estos comportamientos no se producen porque nuestra naturaleza sea egoísta, puesto que tanto los humanos como los animales somos seres con tendencias hacia el apoyo mutuo y la solidaridad. Sino que se producen por culpa del sistema capitalista, del cual estamos presos. Pero como la naturaleza humana es la búsqueda de la libertad, esta situación no puede mantenerse indefinidamente, ya que la masa del pueblo se rebelará contra esta alienación humana.

Tampoco niega que el anarquismo sea utópico; sin embargo, afirma que es una utopía realizable, cita la frase del anarquista francés Pippo Gurrieri, «Los anarquistas podemos ser definidos como utópicos, en la acepción de soñadores, de individuos que luchan por una sociedad mejor, puesto que como dijo Buenaventura Durruti llevan un mundo nuevo dentro de sus corazones» (Gurrieri, 2016, p. 42). En lugar de imponer este mundo nuevo mediante modelos dogmáticos o coercitivos, Chomsky subraya el valor empírico del proceso: «No creo que nadie sea lo suficientemente inteligente o conocedor como para diseñar una sociedad ideal. Podemos discutir directrices, pero hay mucho que aprender mediante el experimento» (N. Chomsky, comunicación personal, 4 de octubre de 2022).

El objetivo de todo anarquista es intentar acercar esta utopía poco a poco a la realidad, como ocurrió en la revolución española durante los años desde 1936 hasta 1939. Como dice Chomsky, tomando como ejemplo la experiencia española donde «estas ideas han

sido ya llevadas a la práctica [...] en 1936» gracias a «un paciente trabajo de años de organización y educación» (Chomsky, 1970, pp. 18-19), los pueblos del mundo deben seguir este camino para alcanzar su liberación. Así, en Cataluña, Aragón y Valencia, los obreros y campesinos se hicieron con el poder, y tomaron todas las fábricas y la tierra de los ricos; además, mediante asambleas, votaron sobre la colectivización de la tierra de los pequeños propietarios, organizando comedores populares gratuitos, suprimiendo las jerarquías mediante el salario único y asumiendo la gestión directa de talleres y transportes sin amos ni directores (Paz, 2002, pp. 23-25, 47-51, 105-106), y así por primera vez en la historia, a excepción del territorio libre ucraniano, consiguieron crear una sociedad autogestionada sin Estado. Durante los primeros meses reinaba un clima de euforia revolucionaria donde «el dinero había perdido su razón de ser» y se vivía «la utopía hecha realidad» (Paz, 2002, pp. 47-48), y en todas las fachadas de los edificios y las industrias expropiadas estaban pintadas las siglas de la CNT (Paz, 2002, p. 26).

Por primera vez en la historia se respiraba en el ambiente la auténtica libertad, y en consecuencia, al estar alineados con la propia naturaleza humana, se había alcanzado el fin de la felicidad, como se puede ver en una escena de la película *Tierra y libertad* de Ken Loach, donde en el pueblo más pobre de España vota si colectivizar la tierra, y al hacerlo dice uno de sus habitantes: «puede que seamos el pueblo más pobre de España, sin embargo, somos también el más feliz; puesto que, por primera vez somos dueños de nuestro destino». Y esto se debe a que una vez liberados del yugo de las cadenas del modelo capitalista, las personas pueden dedicarse a tareas dignas que les ayuden a crecer como individuos, además de ayudar al colectivo de la sociedad. Para Chomsky, este ejemplo demuestra que el anarquismo no es una mera teoría vaga y utópica, sino que es totalmente aplicable; de hecho, es la única que alcanza la verdadera liberación humana, donde cada individuo forma parte de un colectivo, el cual, mediante el confederalismo democrático, puede decidir sobre su propio futuro, sin tener que depender de ninguna organización superior, más que ellos mismos, organizados mediante «un sistema federado y descentralizado de asociaciones libres que incorpore tanto las instituciones económicas como otras instituciones sociales» (Chomsky y Foucault, 1971, pp. 52-53).

3. Conclusión

¿Cómo debemos actuar en la sociedad de hoy? Según Chomsky, no debemos huir de la responsabilidad y por ejemplo fundar una comuna en el monte aislada del sistema, rechazando la lógica de «que un radical deba desvincularse de las instituciones opresivas» en lugar de utilizarlas para combatirlas (Chomsky y Foucault, 1971/2011, pp. 84-85). Puesto que para él esto es actuar con mala fe y cobardía, sino que se debe uno enfrentar

a las injusticias que vea en su día a día, ya sea en sus centros de estudio o en su lugar de trabajo, puesto que si decide ignorarlas estaría actuando en contra de su naturaleza. Además, se debe de buscar la unión, puesto que el ser humano es un ser social y necesita de otros para un gran cambio en la sociedad.

Chomsky entiende que los principios del apoyo mutuo son los que deben primar en el día a día, y ponerlos en práctica siempre que sea posible, para poco a poco ir creando una conciencia en la sociedad, haciendo posible que nos demos cuenta de que, como especie, si seguimos con este sistema, estamos abocados a la extinción. Como dice Chomsky en su libro *Cooperación o extinción* (2020), si seguimos con un sistema donde el principal valor es el egoísmo, la competitividad (alienación contra la naturaleza humana), y el consumo creciente de recursos, el único resultado posible es el colapso total del mundo en el que vivimos (Chomsky, 2020). Para construir un mundo nuevo basado en los ideales propuestos en este trabajo de investigación, todo esto no será fácil de conseguir, ni estará libre de errores; sin embargo, el anarquismo es una corriente viva, que aprende de sus experiencias y sus errores.

También cabe esperar una reacción de las élites del mundo, pero en este mundo sin las cosas claras, siendo este trabajo un asunto de actualidad, debemos seguir investigando, ya que, debido al límite de palabras, no se pudo tratar el asunto completo de la naturaleza humana y el comportamiento animal; así pues, queda abierto este campo de investigación que tratan autores como Kropotkin y es continuación directa de este trabajo. Ahora más que nunca son necesarios los fundamentos filosóficos en la acción política. Como dice Orwell en su libro *1984*

> No pueden hacer eso –dijo finalmente–. Es la única cosa que no pueden hacer. Pueden hacerte decir lo que sea. Cualquier cosa. Pero no pueden hacer que te la creas. No pueden meterse dentro de ti. –No –dijo él, un poco más esperanzado–, no, eso es verdad. No pueden meterse dentro de ti. Si uno puede sentir que vale la pena seguir siendo humano, aunque eso no conduzca a nada, entonces los ha vencido. (Orwell, 1949, p. 134).

Referencias

Alemany, I., Rojas, G., Gallardo, M. A., y Sánchez, S. (2013). El abandono escolar temprano en un contexto multicultural: análisis de sus causas por los agentes profesionales y sociales implicados. *Journal for Educators, Teachers and Trainers*, *4*(2), 191-203.

Chomsky, N. (2012). *The Purpose of Education* [Entrevista]. Learning Without Frontiers.

Chomsky, N. (2000). *Apuntes sobre el anarquismo, el marxismo y esperanzas sobre el futuro* (J. Fdez. Retenaga y A. Sola, Trads. Obra original publicada en 1970). Biblioteca Virtual Omegalfa.

Chomsky, N. (2000). *Chomsky on MisEducation* (D. Macedo, ed.).

Chomsky, N. (2005). *El gobierno en el futuro*. Anagrama.

Chomsky, N. (2013). *Sobre la anarquía* (N. Schneider, Intro.). Capitán Swing.

Chomsky, N. (2020). *Cooperación o extinción* (2.ª ed.). Ediciones B.

Chomsky, N., & Foucault, M. (2011). *Human Nature: Justice Versus Power. The Chomsky-Foucault Debate* (F. Elders, ed. Debate original transmitido en 1971). Souvenir Press.

Douglass, F. (2003). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. (Obra original publicada en 1845). Bedford/St. Martin's.

Gurrieri, P. (2016). *La anarquía explicada a mi hija*. Descontrol Editorial.

Hobbes, T. (1940). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trad. Obra original publicada en 1651). Fondo de Cultura Económica.

Ibáñez, T. (2014). La naturaleza humana: un concepto excedentario en el anarquismo. *Réfractions*, (33).

Kropotkin, P. (2001). *Las prisiones* (Obra original publicada en 1887). Confederación General del Trabajo (CGT).

Kropotkin, P. (2016). *El apoyo mutuo: un factor de evolución* (L. M. Solano, Trad. Obra original publicada en 1902). Pepitas de Calabaza.

Lenin, V. I. (1999). *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo* (Obra original publicada en 1920). Ediciones Eléctricas Iskra.

Lenin, V. I. (2010). *El Estado y la revolución: la doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución* (Obra original publicada en 1918). Biblioteca Virtual Omegalfa.

Lenin, V. I. (2010). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento* (Obra original publicada en 1902). Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Loach, K. (Director). (1995). *Tierra y libertad* [Película]. Gramercy Pictures.

Mackey, J. y Sisodia, R. (2014). *Capitalismo consciente* (Obra original publicada en 2013). Empresa Activa.

Mao, T. (1949). *Sobre la dictadura democrática popular: en conmemoración del xxviii aniversario del Partido Comunista de China*. Marxists Internet Archive.

Marx, K. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (J. R. Fajardo, ed. Obra original publicada en 1932). Biblioteca Virtual Espartaco/Marxists Internet Archive.

Marx, K. y Engels, F. (1999). *El manifiesto comunista* (2.ª ed. Obra original publicada en 1848). Fundación Federico Engels.

Orwell, G. (2013). *1984* (Obra original publicada en 1949). Mariner Books/HarperCollins Publishers.

Paz, A. (2002). *Viaje al pasado (1936-1939)*. Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

Platón (1871). *Critón* (P. de Azcárate, d. y Trad., vol. 1. Obra original publicada ca. 399 a. C.).

Platón (s.f.). *Gorgias*. (483b-484b / 488c-489d).

Pomar, M. y Díaz, O. (1998). Desmotivación académica del alumno superdotado. *Faisca. Revista de Altas Capacidades*, (6), 117-135.

Proudhon, P. J. (2023). Justice in the Revolution and in the Church (S. P. Wilbur, Trans. Obra original publicada 1860). Corvus Editions.

Sierra, B. y Pérez, M. (2013). La educación en J. J. Rousseau: un antecedente metodológico de la enseñanza basada en la formación en competencias. *Revista Complutense de Educación*, *26*(1), 121-139.

Toscano, D. (2004). *El imperialismo estadounidense contra América Latina*. Rebelión.org.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 233–256 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.893

PENSAMIENTO CRÍTICO

La continuidad cananea de Palestina: los antiguos habitantes del levante meridional –incluidos los judaítas y judeos, cuya herencia reclama el sionismo– y sus descendientes palestinos, contra la narrativa del exilio y el «retorno»

The Canaanite continuity of Palestine: The ancient inhabitants of the southern Levant –including the Judahites and Judaeans whose heritage Zionism claims– and their Palestinian descendants, against the exile and «return» narrative

José Mauricio Gómez Julián
Universidad Latina de Costa Rica, Costa Rica
ORCID: https://orcid.org/0009-0000-2412-3150
jose.gomez28@ulatina.net

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Recibido: 23/04/2026
Aceptado: 31/08/2026

RESUMEN

Esta investigación sostiene una tesis de dos caras, donde la segunda se apoya en la primera. La histórico-empírica: la continuidad material –demográfica, genética y lingüística– con la población antigua del Levante meridional (el continuo cananeo-israelita-judaíta-samaritano, incluidos los judeos) corresponde principalmente a los palestinos, que permanecieron en la tierra convirtiéndose gradualmente de religión, y no a la mayoría de los judíos modernos, cuya diáspora se formó sobre todo por conversión y mezcla. La político-ideológica: el Estado de Israel no es la restauración de una soberanía ancestral, sino una construcción del colonialismo de asentamiento, y la narrativa del «exilio y retorno» funciona como dispositivo de hegemonía cultural al servicio del imperialismo. Distinguimos lo que afirmamos –continuidad demográfica verificable– de lo que no afirmamos –continuidad identitaria esencial, que el materialismo histórico obliga a rechazar–. La demostración triangula arqueología, historiografía, paleogenómica y lingüística histórica, y su contribución es sistematizar esa convergencia, actualizarla con la genómica posterior a 2014 e inscribirla en la crítica marxista del colonialismo de asentamiento.

Palabras clave: Palestina, paleogenómica, colonialismo de asentamiento, hegemonía cultural, materialismo histórico.

ABSTRACT

This study advances a two-sided thesis, the second side resting on the first. The historical-empirical side: material continuity –demographic, genetic and linguistic– with the ancient population of the southern Levant (the Canaanite-Israelite-Judahite-Samaritan continuum, including the Judaeans) belongs principally to contemporary Palestinians, who remained on the land while gradually changing religion, and not to the majority of modern Jews, whose diaspora was formed above all through conversion and admixture. The political-ideological side: the State of Israel is not the restoration of an ancestral sovereignty but a construction of settler colonialism, and the «exile and return» narrative functions as a device of cultural hegemony serving imperialism. We distinguish what we affirm –verifiable demographic continuity– from what we do not affirm –essential identitarian continuity, which historical materialism obliges us to reject. The demonstration triangulates archaeology, historiography, paleogenomics and historical linguistics; its contribution is to systematize that convergence, update it with post-2014 genomics, and inscribe it within the Marxist critique of settler colonialism.

Keywords: Palestine, paleogenomics, settler colonialism, cultural hegemony, historical materialism.

Introducción: el problema, la tesis y lo que esta investigación no afirma

¿Quiénes son los descendientes principales de la población antigua de Palestina –la que habitó el Levante meridional en el Bronce y el Hierro e incluyó a israelitas, judaítas y, más tarde, judeos–? La evidencia de las últimas tres décadas impone una respuesta perturbadora para el sionismo político: no son, en su mayoría, los ciudadanos del moderno Estado de Israel –un agregado de poblaciones de Europa oriental, el norte de África, Yemen, Etiopía, la India y decenas de otros orígenes–, sino los palestinos: la población que nunca abandonó la tierra, que se convirtió progresivamente al cristianismo y luego al islam, hoy sometida a ocupación y despojo por quienes reivindican, sin fundamento genealógico suficiente, ser sus sucesores legítimos (Khalidi, 2020, p. 1).

Nuestra tesis tiene dos caras inseparables. La histórico-empírica: la continuidad material –demográfica, genética y lingüística– con la población antigua del Levante meridional corresponde principalmente a los palestinos, que permanecieron convirtiéndose gradualmente de religión, no a la mayoría de los judíos modernos, cuya diáspora se formó sobre todo por conversión y mezcla. La político-ideológica, apoyada en la primera: el Estado de Israel no es la restauración de una soberanía ancestral, sino una construcción del colonialismo de asentamiento («settler colonialism»), y la narrativa del «exilio y retorno del pueblo elegido» es un dispositivo de hegemonía cultural al servicio del imperialismo del bloque capitalista occidental. En una línea: no hubo exilio ni hay retorno; los que se quedaron son los desposeídos, los que «retornan» son los colonizadores, y el mito que invierte esta relación es un instrumento ideológico.

Tan importante es lo que no afirmamos. No sostenemos continuidad *identitaria* alguna: ni que los palestinos «sean» los judeos antiguos, ni que una esencia étnica atraviese incólume tres milenios, ni que la conciencia nacional palestina –moderna, como toda conciencia nacional– pueda retroproyectarse a la Antigüedad. Aquí reside la asimetría con la narrativa que combatimos: el sionismo necesita la continuidad identitaria-esencial de un «pueblo» transhistórico porque reclama un *derecho*; nosotros sólo necesitamos la continuidad *demográfica* de una población concreta porque establecemos un *hecho*. La continuidad demográfica no es una narrativa: es una magnitud medible, y la mediremos. La identitaria sí lo es, y mostraremos quién la fabricó, cuándo y para qué. Combatimos una metafísica con una medición.

Estado de la cuestión.

Este trabajo debe mucho a Sand (2008/2009; 2012/2013), que estableció documentalmente la inexistencia del exilio romano masivo y el papel de la conversión en la diáspora. Pero Sand escribió antes de la década decisiva de la paleogenómica: Carmi et al. (2014),

Xue et al. (2017), Haber et al. (2017, 2019, 2020), Feldman et al. (2019), Agranat-Tamir et al. (2020) y Waldman et al. (2022) son posteriores a sus libros. Nuestra contribución es triple: actualizar el argumento con esa genómica, que confirma y cuantifica lo que en Sand eran inferencias documentales; sistematizar la convergencia de cuatro campos que suelen correr por separado; e inscribirla en un marco que Sand no emplea, la crítica marxista de la ideología y del colonialismo de asentamiento, con una teoría materialista explícita de la identidad. No reclamamos hechos que la literatura ignoraba: explicitamos, sistematizamos y actualizamos una convergencia dispersa.

Método.

Triangulación de campos independientes, con tres grados de certeza declarados y usados en las conclusiones: consenso robusto, hipótesis bien fundamentada, debate abierto. Toda cifra fue cotejada contra su fuente original y las reservas de las fuentes («especulamos», «conjeturamos») se trasladan al texto. Muchos de los autores citados son israelíes o judíos de la diáspora (Finkelstein, Sand, Avni, Carmi, Waldman, Schwartz, Cohen, Falk), lo que desactiva la acusación de sesgo antisemita. Y no nos disculpamos por las implicaciones: la libre investigación científica se enfrenta, como escribió Marx, con «las furias del interés privado» (Marx, 1867/1975, p. 8); aquí, con las del interés colonial.

Marco teórico y definiciones

Una teoría materialista de la identidad colectiva

El defecto central de la narrativa sionista –y el riesgo especular de toda réplica– es el esencialismo: tratar una identidad colectiva como sustancia que persiste, en vez de como forma superestructural históricamente producida. El materialismo histórico posee la teoría que esto exige: «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»; las formas de conciencia «no tienen su propia historia ni su propio desarrollo», sino que cambian al cambiar la producción y el intercambio materiales de los hombres (Marx y Engels, 1846/2014, p. 21). Las identidades –«israelita», «judeo», «cristiano», «musulmán», «palestino»– pertenecen a ese dominio: se producen, transforman y abandonan según las condiciones materiales. Lo que persiste debajo, cuando persiste, no es una esencia: es una población concreta de productores sobre un medio de producción concreto –la tierra–, reproduciéndose generación tras generación. Llamamos **continuidad demográfica** a esa persistencia física, medible hoy por la genómica; y **continuidad identitaria** a la pretensión de que una identidad persiste como el mismo sujeto a través del tiempo –una construcción ideológica cuyo análisis corresponde a la crítica de la ideología–. Este trabajo demuestra la primera y deconstruye la segunda. Los hombres hacen su propia historia «bajo aquellas circunstancias

con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (Marx, 1852/2003, p. 10): los palestinos heredaron la tierra, la lengua transformada y las prácticas; el sionismo, en cambio, conjuró «los espíritus del pasado» para representar, con disfraz de vejez venerable, una escena enteramente moderna.

La historiografía de las naciones lo confirma desde fuera del marxismo. Hobsbawm definió la «tradición inventada» como prácticas que «buscan inculcar valores y normas por repetición, lo que implica automáticamente una continuidad con el pasado», advirtió que las tradiciones que parecen antiguas «son con frecuencia de origen bastante reciente, y a veces inventadas» (Hobsbawm, 1983, p. 1), y aplicó el estándar a nuestro caso: los nacionalismos israelí y palestino «han de ser nuevos, cualesquiera que sean las continuidades históricas de los judíos o de los musulmanes de Medio Oriente» (Hobsbawm, 1983, p. 14). Nótese la estructura: las *naciones* son nuevas; las *continuidades históricas* de las poblaciones pueden ser reales –exactamente nuestra distinción–. Anderson definió la nación como «una comunidad política imaginada», distinguible «no por su falsedad o autenticidad, sino por el estilo en que es imaginada» (Anderson, 1983/2006, pp. 5-6).

El estándar se aplica con simetría, y la propia crítica palestina marcó la línea: Khalidi advirtió contra «leer anacrónicamente hacia atrás» en la historia de Palestina una conciencia nacional moderna, y contra «la predilección por ver en pueblos como los cananeos, jebuseos, amorreos y filisteos a los ancestros lineales de los palestinos modernos» (Khalidi, 1997, pp. 149, 253); Zakariyya Mohammad objetó que el «cananeísmo» –responder al sionismo con otra genealogía nacional– «concede a priori la tesis central del sionismo» (como se cita en Tamari, 2009, p. 99). Suscribimos ambas advertencias y las hacemos fundamento: no afirmamos una genealogía nacional de tres milenios –ninguna nación la tiene–, sino que la población de la que los palestinos descienden es, en su mayor parte y de modo medible, la que habitaba el país en la Antigüedad. Los derechos palestinos no derivan de esa genealogía –la ciencia no funda derechos territoriales–: derivan de su condición de población del país despojada por un proyecto colonial vigente. Documentamos la continuidad para desmontar la narrativa que niega el despojo presentándolo como «retorno».

Definiciones operativas[1]

Los gentilicios antiguos designan entidades de épocas distintas y no son intercambiables. Fijamos el vocabulario. **Cananeo:** la población del Levante meridional de la

1 *Nota sobre «Judea»:* aquí designa exclusivamente la región histórica. El uso colono de «Judea y Samaria» para Cisjordania es una apropiación del topónimo que integra el mismo dispositivo que este artículo desmonta; el uso

Edad del Bronce; etiqueta externa y problemática –«los cananeos del antiguo Cercano Oriente no sabían que ellos mismos eran cananeos» (Lemche, 1991, p. 152)–, usada aquí en sentido estrictamente arqueológico-genético. **Israelita:** miembro de las entidades del Hierro que portaron el nombre «Israel» (el grupo de la estela de Merneptah; el Reino del norte), nombre que fue además identidad simbólica disputada y cambiante. **Judaíta:** habitante del Reino de Judá (Hierro II), destruido por Babilonia en 587/586 a.C. **Judeo:** habitante de Judea, unidad administrativa de los períodos persa, helenístico y romano –término territorial, no de reino–. **Judío:** categoría etnorreligiosa surgida cuando *Ioudaios*, designación étnico-geográfica, incorporó en el período asmoneo sentidos religiosos que admiten conversión (Cohen, 1999, pp. 69-106); la distinción judeo/judío no es pedantería: es la transformación cuyo desconocimiento sostiene el equívoco de la «nación judía» transhistórica. **Palestina:** el territorio entre el Mediterráneo y el Jordán, según un uso documentado durante unos tres milenios –el «Peleset» egipcio del siglo XII a.C., el «Pilistu» asirio, la «Palaistinê» de Heródoto, la Syria Palaestina romana (135 d.C.), las Palaestinae bizantinas, el Jund Filastin islámico (Masalha, 2018, pp. 1-2, 56-62, 71-73, 82)–; Judea fue siempre una región *dentro* de Palestina, y este trabajo no las identifica. **Palestino:** en sentido histórico-territorial, todo habitante autóctono de Palestina, cualquiera sea su confesión –incluidos samaritanos, judíos arabizados autóctonos (*Musta'arabim*) y cristianos–; en sentido político moderno, el pueblo cuya identidad nacional se articuló sobre elementos locales preexistentes entre fines del período otomano y el Mandato, con identidades superpuestas vividas «sin sentir contradicción alguna» (Khalidi, 1997, p. 19). Los palestinos son, como toda población histórica, de herencia plural: «descendientes de una extensa mezcla de pueblos locales y regionales» –cananeos, filisteos, hebreos, samaritanos, griegos, romanos, nabateos, árabes, cruzados, turcos– (Farsoun, como se cita en Masalha, 2018, p. 384); la evidencia mostrará que esa mezcla ocurrió sobre un núcleo local nunca reemplazado.

Reformulada con exactitud, la tesis histórico-empírica dice: los palestinos descienden principalmente del continuo poblacional del Levante meridional –cananeos, israelitas, judaítas, judeos, samaritanos, galileos–, del cual los judaítas y judeos, cuya herencia específica reclama el sionismo, fueron parte integral. La exposición sigue la cadena demostrativa: origen autóctono (§3), no-exilio (§4), permanencia con conversión (§5), verificación genética (§6) y lingüística (§7), diáspora conversa (§8), crítica del dispositivo (§9).

historiográfico no la convalida: la combate, restituyendo al nombre su referente y cronología reales.

El primer eslabón del mito: la historia bíblica como constructo postexílico

La narrativa completa es una cadena de cuatro eslabones –promesa, posesión, exilio, retorno–, cuyo primer tramo aporta el título de propiedad: exige que un pueblo distinto de los habitantes del país la haya recibido de su dios y conquistado. Esta sección demuele ese tramo: si los israelitas emergieron de la propia población del país, no hubo entrega ni conquista, y el «título» se disuelve antes de considerar el «exilio». Que la Biblia es un constructo literario compuesto siglos después de los hechos es consenso desde Spinoza, con antecedentes rabínicos medievales: lo movilizamos como punto de partida, no como hallazgo. Lo debatido en las últimas décadas es cuánta historia contiene y de dónde salieron los israelitas.

La escuela «minimalista» llevó la crítica más lejos. Thompson demostró que «la arqueología no sólo no ha probado que un solo acontecimiento de las tradiciones patriarcales sea histórico: tampoco ha mostrado que ninguna de esas tradiciones sea probable» (Thompson, 1974, p. 328) y que «nunca existió en la historia una "monarquía unida"» (Thompson, 1999, p. xv). Davies distinguió el «Israel bíblico» (constructo literario), el «Israel histórico» (las entidades reales del Hierro) y el «Israel antiguo» (amalgama académica ilegítima de ambos) (Davies, 1992, pp. 11-26). Whitelam mostró que la erudición bíblica inventó el antiguo Israel «a imagen de un Estado-nación europeo», silenciando la historia palestina (Whitelam, 1996, pp. 71, 222). Lemche sostuvo algo más radical que «los israelitas eran cananeos»: que «los cananeos» como etnia coherente jamás existieron –los del relato bíblico «no son personas históricas, sino actores de una "obra" en la que los israelitas se llevan el papel del héroe» (Lemche, 1991, p. 155)–; el anticananeísmo bíblico fue alimentado por los propios redactores del Pentateuco y la Historia Deuteronomista y refleja las condiciones de su época, que Lemche sitúa, como hipótesis, en el período postexílico (Lemche, 1991, pp. 164-167). La ironía es suya: según las reconstrucciones modernas, «los israelitas debieron de ser originalmente cananeos» (Lemche, 1991, p. 7) –el anti-pueblo de la Biblia es el propio pueblo, y la frontera israelita/cananeo fue siempre religioso-ideológica, no étnica (Lemche, 1991, p. 162, n. 12).

En el otro polo, maximalistas como Kitchen (2003) defendieron la fiabilidad del relato y Dever, maximalista moderado, acusó a los minimalistas de «razonamiento especioso» (Dever, 2001, pp. 23-25, 128). Finkelstein se define fuera de ambos: «El tercer campo –al que pertenezco y que se sitúa en el centro– está lejos de cualquiera de los otros dos polos» (Finkelstein y Mazar, 2007, p. 14; Mazar: «dos puntos distintos del continuo centrista», p. 29). El mapa importa porque la fuerza de la evidencia sobre el origen israelita no es la victoria de una escuela, sino la convergencia de todas –«el movimiento minimalista

ha reencuadrado por completo los estudios bíblicos, y aun quienes disienten de sus tesis esenciales deben tomar en consideración sus conclusiones» (Quick, 2017)–. Finkelstein, desde el centro, documentó la emergencia del Israel del Hierro I desde el sustrato local: unas 250 aldeas en las tierras altas hacia 1200 a.C., sin murallas, sin destrucciones de invasión, con cerámica en continuidad cananea (Finkelstein y Silberman, 2001, pp. 107-118). Dever, desde el maximalismo moderado, concluyó lo mismo: los ancestros de los israelitas fueron «muy probablemente cananeos», «cananeos desafectos que se retiraron a las tierras altas» (Dever, 2003, pp. 191-221, 227). Liverani sintetizó: «Jericó no cayó al sonido de las trompetas de Josué; la conquista de la Tierra Prometida nunca sucedió tal como se narra» (Liverani, 2003/2005, p. 283). Cuando minimalista, centrista y maximalista moderado coinciden, hay consenso robusto. La epigrafía delimita lo positivo: la estela de Merneptah (c. 1208 a.C.) menciona a «Israel» con el determinativo de *pueblo*, no de tierra o Estado (Hasel, 1994, pp. 54, 56); la de Tel Dan (siglo IX) da la referencia más antigua a la «Casa de David» (Biran y Naveh, 1993). Hay un grupo llamado Israel desde el siglo XIII y una dinastía davídica desde el IX –pero nada sustenta éxodo, conquista ni imperio salomónico–; el Reino del norte tenía unas nueve veces la población de Judá y la Jerusalén del siglo X era «a lo sumo una típica aldea serrana» (Finkelstein, 1996; Finkelstein y Silberman, 2001, p. 133; Finkelstein, 2013, pp. 87-99).

El fundamento teológico del título –la «elección» por un dios único– es tan tardío como el título. Durante la monarquía, los israelitas eran mayoritariamente politeístas regionales: «las deidades principales en el territorio de Israel incluían a Yahvé, El, Baal y quizá Asherá» (Smith, 2001, pp. 7, 30, 35); las inscripciones de Kuntillet Ajrud –«Te bendigo por Yahvé de Samaria y su Asherá»– y Khirbet el-Qom, y las figurillas de pilar judaítas, muestran a Yahvé con consorte y un politeísmo difundido (Dever, 2005, pp. 32, 165-166); Yahvé se origina como «un dios tribal de uno de los grupos nómadas del sur» (Römer, 2014/2015, p. 38). El monoteísmo exclusivista se forjó en el exilio babilónico y se consolidó en el período persa: la teología del derecho divino fue elaborada por una élite *después* de perder la tierra, como parte del mismo trabajo ideológico que produjo la promesa y la conquista –la migración de Abraham desde Babilonia espejaba y legitimaba la experiencia de los «retornados»– (Liverani, 2003/2005, p. 8). Ya en su origen, la narrativa fue el instrumento de una élite para reclamar la tierra sobre los que se quedaron.

El segundo eslabón: no hubo exilio

El patrón imperial. Las deportaciones antiguas afectaban a élites y ciudades, no a la masa campesina: el imperio tributario vive del excedente del productor adscripto a la tierra y no incendia su base fiscal. Tras la caída del Reino de Israel (722-720 a.C.), los ana-

les de Sargón II registran 27 290 deportados de Samaria; las estimaciones modernas: ~40 000 deportados, ~80 000 refugiados en Judá, 100 000-230 000 permaneciendo (Cline, 2014, pp. 152-157); Oded documentó 157 deportaciones asirias en 250 años –práctica selectiva, no vaciamiento (Oded, 1979, pp. 18-32)–. Babilonia (587/586) siguió el patrón: los números bíblicos son modestos y contradictorios (4600 en Jeremías 52:28-30; 10 000 en 2 Reyes 24:14-16); sobre ~75 000 habitantes, a lo sumo un cuarto fue deportado, con continuidad rural en Benjamín (Lipschits, 2005, pp. 55-68, 210-218). El exilio babilónico no produjo vaciamiento: produjo la élite exiliada que, al volver, necesitó la narrativa legitimadora que cristalizó en la Biblia.

La transformación asmonea. Bajo los asmoneos, la judeidad se volvió una pertenencia a la que se podía ingresar. Juan Hircano I, tras someter a los idumeos, «les permitió continuar en el país a condición de que se circuncidaran y aceptaran seguir las leyes de los judíos [...] Y aquél fue el momento en que ellos empezaron a ser ya, efectivamente, judíos» (Josefo, *Antigüedades judías* XIII.257-258; trad. Vara Donado, 1997, p. 763); Aristóbulo I impuso lo mismo a los itureos (XIII.318; p. 773). La dinastía herodiana descendía de esos conversos. Cohen dató aquí la mutación de *Ioudaios* en categoría etnorreligiosa, y mostró que el principio matrilineal no existía en el período bíblico: «aparece en la Mishná como un rayo caído del cielo» (Cohen, 1999, pp. 69-106, 283). Un lector apresurado creería que esto contradice la tesis –¿qué continuidad, si los judeos ya eran conversos múltiples?–. Contradiría una tesis esencialista, y por eso confirma la nuestra: idumeos e itureos eran también autóctonos del Levante –la conversión redistribuyó etiquetas religiosas dentro del mismo continuo demográfico– y el episodio exhibe, ya en el siglo II a.C., el mecanismo que estructura toda esta historia: las identidades se adquieren y abandonan; las poblaciones permanecen.

Roma destruyó instituciones, no removió población. Las revueltas del 66-73 y 132-135 d.C. fueron catastróficas: Templo destruido, Jerusalén refundada como colonia pagana, matanzas y esclavizaciones. Pero no existe evidencia de una política romana de deportación masiva: la prohibición hadrianea de residencia se limitó a Jerusalén y alrededores. La Galilea, poco afectada, devino el nuevo centro judío: allí se compilaron la Mishná (c. 200) y el Talmud de Jerusalén –obras que presuponen comunidades densas y prósperas *en Palestina* después de las supuestas expulsiones–. Schwartz precisó el daño: «el judaísmo se hizo añicos» como sistema –Templo, sacerdocio, autonomía–, mientras la población de origen judío seguía en la tierra, con la judeidad reducida para muchos a «poco más que una identidad vestigial» (Schwartz, 2001, pp. 15, 175; caps. 3-5). Goodman mostró que la dureza flavia respondió a necesidades de legitimación dinástica, no a limpieza étnica (Goodman, 2007, pp. 425-460). Sand estableció que no hay documentación romana de deportación alguna desde Judea: «Los judíos no fueron deportados a

la fuerza de su «patria», y no hubo un «retorno» voluntario a ella» (Sand, 2008/2009, p. 188). Y la conclusión es consenso reconocido por sus adversarios: Bartal admitió que el mito del exilio «es insignificante en las discusiones históricas judías serias» (Bartal, 2008); Shapira, en su reseña adversa de Sand, concedió que «los mejores historiadores nunca afirmaron que hubo un exilio masivo» (Shapira, 2009, pp. 63-72). El segundo eslabón carece de base fáctica. Queda por explicar qué ocurrió con la población que no fue removida.

El mecanismo de la permanencia: un milenio de conversiones sin reemplazo

Economía política de la continuidad. La permanencia del productor directo no es milagro étnico, sino ley del modo de producción tributario: el conquistador premoderno reemplaza el aparato de extracción del excedente –corte, guarnición, recaudador, culto–, no a los productores, porque vive de ellos. Por eso, todos los imperios que dominaron Palestina sustituyeron élites y conservaron a la masa productora. Esto no implica «inmutabilidad campesina»: el campesinado palestino cambió constantemente –se rebeló, perdió tierras y pasturas tras las derrotas, se diferenció, se monetizó– y el país tuvo siempre alta urbanidad, con ciudades ligadas orgánicamente al agro. La historia social lo documenta contra el cliché: en Jabal Nablus, «agricultura comercial, economía monetaria rural, diferenciación campesina, mercantilización de la tierra y lazos con el mercado mundial estaban presentes antes de que supuestamente los introdujeran la ocupación egipcia, las Tanzimat o la colonización judía» (Doumani, 1995, p. 8). La continuidad es de la población productora en su conjunto –rural y urbana–, no de un arquetipo congelado.

El cuadro demográfico. A comienzos del siglo IV, los cristianos eran minoría (plausiblemente 10-15 por ciento, mayoritarios sólo en Jerusalén); los judíos, mermados desde las revueltas, conservaban del orden de un cuarto a un tercio, con mayoría absoluta en Galilea; los samaritanos dominaban Samaria; los paganos eran la pluralidad restante (Avi-Yonah, 1984, pp. 19-20, 133, 189-190). El vuelco a mayoría cristiana ocurrió entre 363 y 451 (Avi-Yonah, 1984, pp. 220-221), con la cristianización rural culminando recién en el siglo VI –Galilea, Golán y Samaria resistieron con mayorías judías o samaritanas– (Bar, 2004, pp. 314-316). A mediados del siglo VI el país alcanzó su pico antiguo: en torno a un millón como techo fundado por dos vías independientes (Broshi, 1979, pp. 5-7; rango del debate en Bar, 2004, p. 308, n. 2). En vísperas de la conquista árabe, los judíos eran un 10-15 por ciento (Avi-Yonah, 1984, pp. 240-241, 269); los samaritanos habían sido diezmados por la represión de sus revueltas (484, 529 y 556; la de 529 dejó

~100 000 muertos). Registramos la disidencia: Gil conjeturó –con doble reserva y sobre la hagiografía de Bar-Ṣawmā, fuente del siglo V que él mismo admite disputada– una posible mayoría judeo-samaritana agrupada (Gil, 1992, pp. 2-3); adoptamos el consenso de Avi-Yonah, Bar y Broshi. Lo que ninguna posición discute: en todos los escenarios, la población del siglo VII era abrumadoramente autóctona.

La coerción estatal como palanca. El declive judío no fue «natural»: lo produjeron las guerras y una política deliberada de degradación cívica que encareció permanecer en el judaísmo. El Codex Theodosianus lo documenta ley por ley: castigo a la persecución de conversos y penalización del proselitismo (CTh 16:8:1, datada tradicionalmente en 315 y redatada por Linder en 329; Linder, 1987, doc. 8, pp. 123-126); exclusión de la *militia* –agencias ejecutivas, oficios palatinos, ejército–, preservando abogacía y curias (CTh 16:8:24, del 418; doc. 45, pp. 279-281); confiscación fiscal del impuesto patriarcal tras la extinción del Patriarcado –cese que Linder atribuye a la falta de herederos más que a abolición formal, vuelto definitivo por la apropiación de sus rentas (CTh 16:8:29, del 429; doc. 53, pp. 319-321)–. Ese régimen –exclusión pública, prohibición de crecer, decapitación institucional– constituye lo que hoy llamaríamos etnocidio. Pero con la precisión decisiva: etnocidio *institucional*, no remoción de personas. El Estado bizantino destruyó la judeidad como estructura pública y empujó a los productores hacia la Iglesia; no vació la tierra. Y Schwartz añade la dialéctica: la misma legislación que degradaba constituía a los judíos como comunidad separada, causando la *re-judaización* comunitaria en torno a la sinagoga (Schwartz, 2001, pp. 15-17, 195-196) –la coerción convertía a la mayoría y consolidaba a la minoría resistente–. El paralelo con la política israelí actual hacia los palestinos no necesita subrayado.

La islamización: el mismo mecanismo. La conquista árabe (634-638) no transformó de inmediato la composición religiosa: «la llegada del islam no tuvo efecto directo en los patrones de asentamiento ni en la cultura material», y la islamización sólo cobró impulso tras 1187 (Avni, 2014, pp. 338-345). Las curvas de conversión de Bulliet indican ~10 por ciento islamizado al final del período omeya y cruce del umbral mayoritario hacia el siglo XII (Bulliet, 1979, pp. 104-113); Levy-Rubin documentó el carácter gradual y multisecular del proceso, movido por el impuesto de capitación (*jizya*) sobre los no musulmanes (Levy-Rubin, 2011) –otra vez, conversión como decisión económica de productores bajo presión fiscal–. La población musulmana palestina resultante «descendía principalmente de cristianos y judíos palestinos locales convertidos tras la conquista del siglo VII», heredera «de las tradiciones sociales, culturales, religiosas y lingüísticas de la Palestina antigua, incluidas las de israelitas, cananeos y filisteos» (Masalha, 2018, p. 384).

Los palestinos que siguieron siendo judíos y samaritanos. Las minorías que no se convirtieron son tan palestinas como la mayoría conversa, y refuerzan la tesis: la permanencia fue la norma para todas las confesiones. Las academias rabínicas funcionaron en Usha, Séforis y Tiberíades; los masoretas fijaron el texto bíblico en Tiberíades (siglos VII-XI); las Cuatro Ciudades Santas mantuvieron presencia judía ininterrumpida. Los *Musta'arabim* –judíos palestinos arabizados que nunca dejaron la tierra– eran culturalmente indistinguibles de sus vecinos: palestinos de confesión judía. Con las capas inmigratorias religiosas (sefardíes tras 1492, asquenazíes desde el XVIII) formaban el *Yishuv ha-Yashan*: ~6700-7000 personas hacia 1800 y ~23 000-27 000 hacia 1880, frente a ~450 000-500 000 palestinos musulmanes y cristianos (McCarthy, 1990, pp. 10-26). Y los samaritanos –hoy ~800 individuos– son igualmente palestinos; sobre su genética, elocuente, volvemos enseguida.

La verificación material: paleogenómica del Levante meridional

Qué mide este campo y qué no. La genómica de poblaciones compara ADN antiguo y moderno para estimar parentescos y proporciones de mezcla. Tres advertencias delimitan su alcance. Primera: no se ha publicado aún ningún genoma inequívocamente judaíta o judeo; toda inferencia sobre ellos es una triangulación –se compara el acervo cananeo del Bronce-Hierro, del que los judaítas formaban parte, con las poblaciones actuales–, limitación que incorporamos al diseño del argumento. Segunda: los métodos de modelado (qpAdm, qpWave) tienen límites conocidos cuando las poblaciones son muy parecidas –exactamente la situación levantina–: con la diferenciación típica del período histórico, qpAdm identifica un conjunto plausible que incluye la fuente verdadera, pero «las hipótesis arqueogenéticas altamente específicas que exigen identificar el único modelo correcto pueden hallarse hoy más allá de sus capacidades», y el método sobreestima la fuente más parecida (Williams et al., 2024, pp. 15-16). Tercera: ninguna medida genética funda identidades ni derechos –«cualquier definición biológica general de los judíos carece de sentido» (Falk, 2017, p. 198)–. Lo que sí mide, con las incertidumbres declaradas, es lo único que la tesis necesita: la continuidad o discontinuidad de las poblaciones físicas. Presentamos primero el genoma completo (autosómico, la medida global) y después los linajes uniparentales (cromosoma Y, paterno; ADN mitocondrial, materno), que identifican mecanismos.

El acervo cananeo y su persistencia. Agranat-Tamir et al. publicaron el panel de referencia del Bronce del Levante meridional: 73 individuos nuevos de cinco yacimientos (93 de nueve sitios en el conjunto combinado). Dos resultados estructuran todo.

Primero, homogeneidad bajo la diversidad cultural: salvo atípicos, todos los grupos del Bronce-Hierro «son consistentes con ser clados por pares» –indistinguibles entre sí frente a poblaciones externas–: «la categoría arqueológica e histórica de «cananeos» se correlaciona con una ancestría compartida» (Agranat-Tamir et al., 2020, pp. 1149-1154). Israelitas, judaítas, jebuseos o filisteos del interior eran una sola población regional; la frontera era política y religiosa. Segundo, persistencia: «las personas emparentadas con estos individuos contribuyeron a todas las poblaciones levantinas actuales» (p. 1146). El estudio modela 17 poblaciones actuales –los palestinos entre ellas– como mezcla de una fuente de Oriente Medio (Bronce levantino combinado con Calcolítico de los Zagros, no separables por los métodos), una del este de África y una europea del Neolítico Final-Bronce: para los palestinos, la fuente de Oriente Medio domina –del orden del 78-87 por ciento, según el método–, con un piso textual garantizado de «más del 50 por ciento» y la advertencia de que las fuentes antiguas operan como aproximaciones, no genealogías literales (pp. 1152-1155). El transecto más completo refuerza desde el norte: los libaneses derivan el 93.2 ± 1.6 por ciento de su ancestría de los cananeos de Sidón (Haber et al., 2017, pp. 278-279), y la serie de ocho puntos temporales en 4000 años muestra «continuidad genética sustancial desde la Edad del Bronce» interrumpida sólo por tres pulsos de mezcla del 3-11 por ciento cada uno: «las grandes transiciones culturales del Cercano Oriente no estuvieron acompañadas por transiciones genéticas comparables» (Haber et al., 2020, pp. 1-7). Todas las conquistas caben en esa ventana; ninguna reemplazó a la población.

Dos migraciones reales que se diluyeron. ¿No es Palestina un «territorio-puente» demasiado transitado para la continuidad? Los dos casos de migración masiva *documentada* invierten la objeción. Filisteos: de diez individuos de Ascalón –ciudad filistea, ni israelita ni judaíta; el caso vale como experimento sobre el sustrato–, los cuatro infantes del Hierro I temprano exhiben un componente de tipo europeo (el mejor modelo: ~43 ± 19 por ciento de ancestría emparentada con la Creta del Bronce), ausente en sus predecesores; pero en el Hierro II ya no es detectable: «en no más de dos siglos, esta huella genética [...] parece haber sido diluida por un acervo génico local de tipo levantino» (Feldman et al., 2019, pp. 1-6). Cruzados: la fosa común de Sidón (siglo XIII) contiene europeos, levantinos locales y dos individuos mixtos –mezcla probada individuo por individuo–, y sin embargo «las señales de mezcla con europeos no son significativas en ningún grupo libanés actual»: un pulso «transitorio» (Haber et al., 2019, pp. 1-6). Sobre un sustrato masivo y estable, hasta las migraciones armadas y triunfantes se disuelven en pocas generaciones: el escenario más hostil confirma la continuidad. Y mide, por contraste, la diferencia cualitativa del proyecto sionista: no una migración absorbida por el sustrato, sino un aparato estatal-colonial diseñado para impedir la absorción y sustituir al sustrato.

Los genomas de la diáspora. El contraste requerido no es «palestinos conectados, diáspora desconectada» –formulación falsa–, sino proporciones y mecanismos. Autosómico: la mayor parte de las muestras judías forma un clúster ceñido superpuesto con drusos y chipriotas –no con las anfitrionas europeas, ni con las levantinas arabófonas– en tres subclústeres (asquenazíes-norteafricanos-sefardíes; Cáucaso-Medio Oriente; yemeníes), mientras los judíos etíopes e indios se agrupan con las poblaciones autóctonas de sus regiones (Behar et al., 2010, pp. 238-241: 121 individuos de 14 comunidades contra 1166 de 69 poblaciones) –el cuadro exacto de una formación por conversión con núcleos migrantes–. Los asquenazíes: fusión aproximadamente equitativa de dos poblaciones ancestrales –la europea aportó el 46-50 por ciento– hace 600-800 años, junto a un cuello de botella de tamaño efectivo 250-420 (una medida de diversidad, no un censo) hace 25-32 generaciones (Carmi et al., 2014, pp. 1-5); ancestría europea del 53 por ciento como valor central (rango 49-67, según método), 60-80 por ciento de ella sureuropea, con el «tiempo de mezcla» de ~30 generaciones siendo el promedio de al menos dos episodios distintos (Xue et al., 2017). Los 33 genomas del cementerio judío de Erfurt (siglo XIV) muestran esa estructura mixta ya constituida antes de 1400 –Oriente Medio 19-43 por ciento, mediterránea europea 37-65, rangos que los autores piden no leer como firmes–, un tope del 2-4 por ciento para toda mezcla este-europea en las últimas ~20 generaciones (descarta la contribución jázara o eslava masiva) y una población medieval *más* heterogénea que la actual: la homogeneidad asquenazí moderna resulta de endogamia y mezcla interna posteriores –la apariencia de «pureza» es un artefacto demográfico tardío (Waldman et al., 2022, pp. 4703-4711)–. Mitocondrial: ~81 por ciento de los linajes maternos asquenazíes fue asimilado en Europa (estimación conservadora: 65 por ciento), con «un papel significativo de la conversión de mujeres en la formación de las comunidades asquenazíes» (Costa et al., 2013). Cromosoma Y: el 70 por ciento de los cromosomas Y judíos y el 82 por ciento de los palestinos componen acervos mezclados comunes (Nebel et al., 2000, p. 637; recapitulado en Nebel et al., 2001, p. 1096), dominados por los linajes Eu 9 y Eu 10 –hoy J2-M172 y J1-M267–, de expansión neolítico-calcolítica (~7.500-10 500 años, según el tiempo generacional asumido; Nebel et al., 2001, pp. 1097-1105); y seis de las siete poblaciones judías analizadas por Hammer et al. –todas, salvo la etíope– forman un clúster entrelazado con palestinos y sirios, con contribución paterna europea a los asquenazíes de sólo 13 ± 10 a 23 ± 7 por ciento (Hammer et al., 2000: 1371 varones, 29 poblaciones). Leídas juntas, las tres medidas exhiben el mecanismo: núcleos fundadores mayormente masculinos con linajes levantinos, matrimonio con mujeres locales conversas, acervo global mitad local y mitad adquirido. No hay contradicción entre «acervo patrilineal compartido» y «diáspora conversa»: lo primero es el rastro de los fundadores; lo segundo, el grueso del edificio.

De aquí el hallazgo unificador: **la cercanía al acervo levantino antiguo se ordena por permanencia geográfica, no por afiliación religiosa** –máxima en quienes nunca salieron (palestinos, samaritanos, comunidades judías de Medio Oriente, con componentes mediorientales dominantes comparables en los mismos modelos)–, intermedia en la diáspora mediterránea, mínima en las periferias formadas por conversión local. La religión no transporta el genoma; el territorio lo conserva. Es la refutación más económica de la premisa biológica del sionismo.

Los samaritanos, caso límite. La comunidad israelita que nunca se convirtió ni emigró: 14 de 16 muestras mitocondriales portan dos haplotipos concretos raros o ausentes en otras poblaciones euroasiáticas occidentales, con la diversidad más baja registrada –firma de endogamia extrema–; por vía paterna, diez de doce varones pertenecen al haplogrupo J, próximos al clúster modal de los Cohanim, sobre lo cual los autores *especulan* –el verbo es de ellos, y no hay cálculo alguno de fecha de coalescencia– que serían un subgrupo del sacerdocio israelita que no partió al exilio tras la conquista asiria de 721 a.C. (Shen et al., 2004, pp. 248-258). Aun con esa cautela, el cuadro es la miniatura de la regla del capítulo: quien se quedó conserva el acervo; y los samaritanos, junto con el resto de los palestinos, son los que se quedaron.

La corroboración lingüística: tres lenguas, una población

Un cambio de lengua no implica cambio de población –irlandeses, egipcios y galos no fueron reemplazados al adoptar inglés, árabe o latín–, aunque sí suele acompañar un cambio de *identidad*: por eso esta sección prueba continuidad de población, no de identidad. El hebreo era un dialecto cananeo –«la lengua de Canaán» (Isaías 19:18; Sáenz-Badillos, 1988/1993, p. 1)–, definido por isoglosas como el «cambio cananeo» (*ā* > *ō*: *šalāmu* > *šalōm*) y la fusión de interdentales con sibilantes (Huehnergard, 1991, pp. 282-293). El arameo se expandió como lengua franca imperial y la población se volvió bilingüe y luego arameoparlante a lo largo de siglos (Esdras y Daniel, Elefantina, Manuscritos del Mar Muerto, cartas de Bar Kojba); el hebreo sobrevivió como lengua litúrgica –como el latín medieval–. La arabización repitió el patrón: árabe administrativo hacia el 700, mayoritario recién en los siglos x-xi. En cada transición, la lengua nueva se montó sobre la boca de la misma gente, y las huellas son medibles: los dialectos palestinos «exhiben sustratos de lenguas antiguas como el arameo y el hebreo» (Bassal, 2012), con léxico cananeo superviviente (Hopkins, 1995) y toponimia semítica noroccidental antigua en el 40-60 por ciento de las tierras altas (Marom y Zadok, 1997). La etnografía registró supervivencias asombrosas: los santuarios en colinas perpetúan los *bamot*, la veneración de árboles continúa una práctica semítica antigua, y la tierra de

secano se llamaba *ard ba'liyyeh* –«tierra de Baal»: los campesinos invocaban a la deidad cananea de la tormenta sin saberlo– (Canaan, 1927; Granqvist, 1931). Precisión debida a la crítica palestina: usamos estos materiales como documentación de sustrato, no de un campesinado-fósil –Tamari mostró que la etnografía nativista operaba con supuestos «esencialistas y reduccionistas» (Tamari, 2009, p. 98)–, y la crítica es correcta: la huella prueba el sustrato; el sustrato no congela a quien lo porta. El contraste final: el hebreo moderno es «una lengua híbrida semítico-europea semi-ingenierizada» con el yiddish como contribuyente primario (Zuckermann, 2006, p. 57) –una lengua-proyecto, cualitativamente distinta de la lengua-sedimento palestina, formada sobre el arameo y el cananeo en la misma tierra durante tres milenios–. La lingüística no decide derechos, pero distribuye continuidades: y la continuidad está donde estuvo siempre la población.

La contraparte: la diáspora como mosaico de conversiones

Sin expulsión masiva, los millones de judíos del mundo antiguo exigen otra explicación, y la sección 4 dio la clave: la judeidad era una pertenencia ingresable. La aritmética hace necesaria la conversión: de ~150 000 judaítas en el siglo VI a.C. a 4-8 millones de judíos en el Imperio romano hay un crecimiento imposible por vía natural (Baron, 1952, p. 173; Harnack, 1908, libro I, cap. 1). Los casos rodean el mundo antiguo: el reino de Himyar (Arabia meridional) se judaizó desde 384 d.C. –las inscripciones reales invocan a un dios único, Raḥmānān, con préstamos judeo-arameos y hasta la lista de los turnos sacerdotales del Templo (Robin, 2003)–; los Beta Israel de Etiopía surgieron de un movimiento interno al cristianismo etíope (siglos XIV-XVI) y su genoma es local (Kaplan, 1992; Behar et al., 2010); los judíos de Kaifeng eran hacia el siglo XIX físicamente indistinguibles de sus vecinos chinos (Pollak, 1980). En Iberia, la legislación delata por su insistencia la porosidad que combatía: Elvira (306 según Gerber) debió prohibir compartir la mesa con judíos y hacer bendecir por ellos las cosechas –cánones que sólo se dictan contra prácticas extendidas–; bajo Recaredo se vedaron matrimonio mixto y cargos públicos; Sisebuto decretó en 613 la conversión forzosa –con destierro como pena subsidiaria–, con hasta 90 000 conversos estimados; Ervigio promulgó veintiocho leyes antijudías en dos meses y dio un año para el bautismo (Gerber, 1992, pp. 5-6, 11-15). Dos siglos de legislación obsesiva contra la judaización son su testimonio involuntario. El caso asquenazí, cuantificado en §6, se ensambla con la historia: migración de judíos romance-hablantes hacia Renania hacia el año 1000, con el yiddish como lengua de fusión (Weinreich, 1973/2008, p. 342), acervo mitad levantino y mitad europeo, líneas maternas conversas, cuello de botella medieval. El patrón es constante: núcleos fundadores pequeños, absorción matrimonial y religiosa local, comunidades que preservan la práctica y adquieren

el genoma del entorno. Y digámoslo en la dirección inversa: esa red conserva ancestría levantina real –el rastro de sus fundadores–, y la pretensión de que los judíos modernos carecen de «toda» conexión con el Levante es tan insostenible como el mito del exilio. Lo que la evidencia niega es la ecuación entre esa conexión parcial, mediada por conversiones, y la descendencia directa de una expulsión que no ocurrió.

El dispositivo ideológico: génesis, función, estructura

La cámara oscura. La población era autóctona (§3); no fue removida (§4); permaneció convirtiéndose (§5); su continuidad está en el genoma (§6) y en la lengua (§7); la diáspora se formó por conversión (§8). La narrativa sionista invierte término a término este cuadro: los descendientes de los que se quedaron devienen «invasores árabes»; los descendientes mayoritarios de conversos, «pueblo que retorna». Marx y Engels nombraron la operación: «si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida» (Marx y Engels, 1846/2014, p. 21) –aquí, el proceso colonial–. Y como «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época» (p. 39), la inversión es sentido común occidental: la «Tierra Prometida», constructo literario del siglo VI a.C., opera como evidencia en la opinión pública, y la Biblia funciona a la vez como texto sagrado y como título de propiedad sobre Palestina.

La génesis documentada: el sionismo sabía. La prueba más contundente del carácter fabricado del mito está en los archivos del propio sionismo. Precisemos el estatuto probatorio: las opiniones de Ben-Gurión o Borochov sobre los *fellahin* (campesinos palestinos) no valen como evidencia de la ascendencia –esa la aportaron las secciones precedentes; aquellos textos eran, ellos mismos, piezas de un discurso colonial que buscaba anexar simbólicamente a la población nativa–. Valen como admisión de parte y como registro de la génesis del dispositivo. Borochov (1905): «es bastante probable que los *fellahin* en Palestina sean descendientes directos de la población rural judía y cananea» (Borochov, 1955, p. 148, como se cita en Sand, 2008/2009, p. 183). Ben-Gurión y Ben-Zvi (1918): «los *fellahin* no son descendientes de los conquistadores árabes [...] Expulsaron solamente a los gobernantes bizantinos foráneos»; «mucha sangre judía corre por sus venas –la sangre de aquellos agricultores judíos que eligieron abandonar su fe para permanecer en su tierra»–, con un estudio que halló nombres hebreos claros en unas 210 aldeas (Ben-Gurión y Ben-Zvi, 1918/1979, como se cita en Sand, 2008/2009, pp. 185-186). Los primeros sionistas «sabían bien que nunca se había producido un exilio y por ello consideraban a la mayoría de los campesinos del territorio como los auténticos descendientes de los antiguos hebreos» (Sand, 2012/2013, p. 19). La fuente es doble:

Tamari, desde la historiografía palestina e independientemente de Sand, documenta los mismos textos –incluido el de Ahad Haam sobre los musulmanes de Palestina como los antiguos residentes de la tierra, cristianizados y luego islamizados– y añade el dato decisivo: cuando las implicaciones se volvieron problemáticas, «estos escritos fueron pronto retirados de circulación» (Tamari, 2009, pp. 99-100). El punto de inflexión fue la revuelta de 1929, que «puso un rápido final a la unificación etnorracial de estos dos componentes del pueblo» (Sand, 2012/2013, p. 210): Dinur y su escuela reubicaron el «exilio» en la conquista árabe –los árabes, «ocupantes extranjeros» desde 634; los judíos, «siempre en su patria»– y Baer proveyó la teología (Sand, 2012/2013, pp. 208-212); la Declaración de 1948 consagró al pueblo «arrancado por la fuerza»; las instituciones del nuevo Estado borraron activamente el paradigma del parentesco (Sand, 2008/2009, pp. 186-189; Eyal, 2006). Pocas ideologías han dejado un rastro documental tan limpio de su propia manufactura.

La función presente. El proyecto se realizó como colonialismo de asentamiento bajo patrocinio imperial. Balfour, 1919:

> «En Palestina no proponemos siquiera pasar por la formalidad de consultar los deseos de los actuales habitantes [...] El sionismo [...] hunde sus raíces en tradiciones seculares [...] de una importancia mucho más profunda que los deseos y prejuicios de los 700 000 árabes que hoy habitan esa antigua tierra» (como se cita en Khalidi, 2020, p. 27)

Las «tradiciones seculares» son exactamente el dispositivo aquí desmontado, puesto a justificar por qué los habitantes reales no cuentan. La inmigración organizada llevó la proporción judía del 11 por ciento (1918) al 33 (1947) (Khalidi, 2020, pp. 34-72); la Nakba de 1948 expulsó a ~700 000 palestinos, con el Plan Dalet ordenando destrucción de aldeas y expulsión (Pappé, 2006, pp. 82-83; Morris, 2004; Shlaim, 2000); tras 1967 el patronazgo pasó a Estados Unidos, con Israel como gendarme regional (Chomsky, 1983) y más de 260 000 millones de dólares en ayuda militar –utilidad estratégica, no afinidad cultural–. La narrativa opera en dos niveles: legitima la colonización redescribiéndola («retorno» en vez de conquista; «invasores» en vez de autóctonos) y sacraliza al Estado, convirtiendo toda crítica en «antisemitismo» –blasfemia secular contra una entidad cuasi-sagrada–. La ciencia fue reclutada: la genética de poblaciones israelí funcionó como «proyecto biopolítico» para «producir una nación judía que presumía ya existía» (Abu El-Haj, 2012, p. 108), y Falk trazó el paralelo más incómodo: «Excepto por los esfuerzos nazis [...] no conozco otro ejemplo como el de los sionistas de un esfuerzo intensivo para demostrar la pertenencia biológica inmanente de comunidades» (Falk, 2017, p. 201). La Biblia fue reclutada como arma: el Libro de Josué como «agente de opresión» para el colonialismo –Ben-Gurión la llamaba «nuestro mandato»– y la arqueología como «reli-

gión cívica» para enraizar «una memoria bíblica colectiva» que desplazara la memoria palestina (Masalha, 2013, p. 31). Contra esa ecuación entre judaísmo y sionismo se ha alzado una corriente significativa de intelectuales judíos, de Judt (2003) a Butler, para quien la propia ética judía exige rechazarla (Butler, 2012, p. 27).

Conclusiones

Consensos robustos. Los primeros israelitas no llegaron de afuera: emergieron del sustrato local como campesinado sedentarizado de las tierras altas; éxodo, conquista y monarquía unida imperial son construcciones postexílicas, y en la autoctonía convergen minimalismo, centro y maximalismo moderado. No hubo expulsión romana masiva: Roma destruyó instituciones, no removió población –lo reconocen los propios historiadores israelíes adversarios de esta tesis–. Y la población de la Palestina bizantina y medieval temprana era, en todos los escenarios historiográficos, abrumadoramente autóctona.

Hipótesis bien fundamentadas por evidencia convergente. Los palestinos descienden principalmente de los habitantes antiguos del Levante meridional –el continuo cananeo-israelita-judaíta-samaritano y sus sucesores–, cristianizados entre los siglos IV y VII e islamizados gradualmente entre el VII y el XII bajo presión fiscal y cívica estatal, sin reemplazo demográfico: lo indican la arqueología de la transición, la demografía histórica, el sustrato lingüístico y la genómica (componente levantino antiguo dominante, del orden del 78-87 por ciento según el método, sobre un piso garantizado del 50; continuidad regional de 4000 años con pulsos de mezcla del 3-11 por ciento; dilución en pocas generaciones de las dos únicas migraciones masivas documentadas). La diáspora se formó por procesos heterogéneos –núcleos fundadores, proselitismo, conversión, absorción matrimonial–: los asquenazíes son una población mitad levantina y mitad europea con líneas maternas mayormente conversas; las comunidades periféricas muestran predominio del acervo local. La pretensión de continuidad biológica sustancialmente ininterrumpida de los israelitas a la generalidad de los judíos modernos es insostenible; la pretensión simétrica de que carecen de «toda» conexión levantina es igualmente insostenible, y no la suscribimos. El principio ordenador: la cercanía al acervo levantino sigue a la permanencia geográfica, no a la religión.

Lo que se sigue y lo que no. No se sigue ningún derecho territorial: la ciencia no funda derechos, y una genealogía no es un título de propiedad; los derechos palestinos derivan de su condición de población del país despojada por un proyecto colonial vigente, no de su ADN. Sí se sigue la caracterización del dispositivo: la narrativa del «exilio y retorno del pueblo elegido» es una inversión de cámara oscura de la historia real –fabricada por

una élite exiliada en la Antigüedad, refabricada por el sionismo con borradores retirados de circulación, administrada hoy como sentido común por la hegemonía del bloque capitalista occidental– cuya función es presentar el despojo como restitución y a los despojados como intrusos. El Estado de Israel no restaura una soberanía ancestral: es una construcción del colonialismo de asentamiento sostenida por una ficción de ancestría común legitimada por la religión. La ciencia no puede fundar derechos –pero tiene la obligación de deshacer la ficción–. Y eso hemos hecho.

Referencias

Abu El-Haj, N. (2012). *The Genealogical Science. The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology*. University of Chicago Press.

Agranat-Tamir, L., Waldman, S., Martin, M. A. S., Gokhman, D., Mishol, N., Eshel, T., Cheronet, O., Rohland, N., Mallick, S., Adamski, N., Lawson, A. M., Mah, M., Michel, M., Oppenheimer, J., Stewardson, K., Candilio, F., Keating, D., Gamarra, B., Tzur, S., … Carmel, L. (2020). The Genomic History of the Bronze Age Southern Levant. *Cell*, *181*(5), 1146-1157.

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (ed. revisada). Verso. (Obra original publicada en 1983).

Avi-Yonah, M. (1984). *The Jews under Roman and Byzantine rule*. Magnes Press.

Avni, G. (2014). *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*. Oxford University Press.

Bar, D. (2004). Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *67*(3), 307-320.

Baron, S. W. (1952). *A Social and Religious History of the Jews* (2.ª ed., vol. 1). Columbia University Press.

Bartal, I. (2008, 6 de julio). Inventing an Invention. *Haaretz*.

Bassal, I. (2012). Hebrew and Aramaic Substrata in Spoken Palestinian Arabic. *Mediterranean Language Review*, *19*, 85-104.

Behar, D. M., Yunusbayev, B., Metspalu, M., Metspalu, E., Rosset, S., Parik, J., Rootsi, S., Chaubey, G., Kutuev, I., Yudkovsky, G., Khusnutdinova, E. K., Balanovsky, O., Semino, O., Pereira, L., Comas, D., Gurwitz, D., Bonne-Tamir, B., Parfitt, T., Hammer, M. F., … Villems, R. (2010). The Genome-Wide Structure of the Jewish People. *Nature*, *466*, 238-242. <https://doi.org/10.1038/nature09103>.

Ben-Gurión, D., y Ben-Zvi, Y. (1979). *Eretz Israel ba-avar u-va-hoveh* [Éretz Israel en el pasado y en el presente] (reimp. Obra original publicada en 1918). Jerusalén.

Biran, A., y Naveh, J. (1993). An Aramaic Stele fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*, *43*(2-3), 81-98.

Borochov, B. (1955). *Ketavim* [Escritos]. Ha-Kibbutz Ha-Meuchad.

Broshi, M. (1979). The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine period. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, *236*, 1-10.

Bulliet, R. W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period. An essay in Quantitative History*. Harvard University Press.

Butler, J. (2012). *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. Columbia University Press.

Canaan, T. (1927). *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. Luzac.

Carmi, S., Hui, K. Y., Kochav, E., Liu, X., Xue, J., Grady, F., Guha, S., Upadhyay, K., Ben-Avraham, D., Mukherjee, S., Bowen, B. M., Thomas, T., Vijai, J., Cruts, M., Froyen, G., Lambrechts, D., Plaisance, S., Van Broeckhoven, C., Van Damme, P., … Pe'er, I. (2014). Sequencing an Ashkenazi reference Panel Supports Population-Targeted Personal Genomics and Illuminates Jewish and European origins. *Nature Communications*, *5*, 4835. <https://doi.org/10.1038/ncomms5835>.

Chomsky, N. (1983). *The Fateful Triangle. The United States, Israel, and the Palestinians*. South End Press.

Cline, E. H. (2014). *1177 B.C. The Year Civilization Collapsed*. Princeton University Press.

Cohen, S. J. D. (1999). *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. University of California Press.

Costa, M. D., Pereira, J. B., Pala, M., Fernandes, V., Olivieri, A., Achilli, A., Perego, U. A., Rychkov, S., Naumova, O., Hatina, J., Woodward, S. R., Eng, K. K., Macaulay, V., Carr, M., Soares, P., Pereira, L., y Richards, M. B. (2013). A Substantial Prehistoric European Ancestry Amongst Ashkenazi Maternal Lineages. *Nature Communications*, *4*, 2543. https://doi.org/10.1038/ncomms3543

Davies, P. R. (1992). *In Search of 'Ancient Israel'*. JSOT Press.

Dever, W. G. (2001). *What did the Biblical writers know and when did they know it?* Eerdmans.

Dever, W. G. (2003). *Who were the early Israelites and where did they come from?* Eerdmans.

Dever, W. G. (2005). *Did God have a wife? Archaeology and folk Religion in Ancient Israel*. Eerdmans.

Doumani, B. (1995). *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*. University of California Press.

Eyal, G. (2006). *The Disenchantment of the Orient. Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*. Stanford University Press.

Falk, R. (2017). *Zionism and the Biology of Jews*. Springer.

Feldman, M., Master, D. M., Bianco, R. A., Burri, M., Stockhammer, P. W., Mittnik, A., Aja, A. J., Jeong, C., y Krause, J. (2019). Ancient DNA sheds light on the Genetic Origins of Early Iron Age Philistines. *Science Advances*, *5*(7), eaax0061.

Finkelstein, I. (1996). The Archaeology of the United Monarchy. An Alternative View. *Levant*, *28*, 177-187.

Finkelstein, I. (2013). *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*. SBL Press.

Finkelstein, I., y Mazar, A. (2007). *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel* (B. B. Schmidt, ed.). Society of Biblical Literature.

Finkelstein, I., y Silberman, N. A. (2001). *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. Free Press.

Gerber, J. S. (1992). *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience*. Free Press.

Gil, M. (1992). *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge University Press.

Goodman, M. (2007). *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*. Penguin.

Granqvist, H. (1931). *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (vol. I). Societas Scientiarum Fennica.

Haber, M., Doumet-Serhal, C., Scheib, C., Xue, Y., Danecek, P., Mezzavilla, M., Youhanna, S., Martiniano, R., Prado-Martínez, J., Szpak, M., Matisoo-Smith, E., Schutkowski, H., Mikulski, R., Zalloua, P., Kivisild, T., y Tyler-Smith, C. (2017). Continuity and Admixture in the last Five Millennia of Levantine History from Ancient Canaanite and Present-Day Lebanese Genome Sequences. *American Journal of Human Genetics*, *101*(2), 274-282. <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2017.06.013>.

Haber, M., Doumet-Serhal, C., Scheib, C. L., Xue, Y., Mikulski, R., Martiniano, R., Fischer-Genz, B., Schutkowski, H., Kivisild, T., y Tyler-Smith, C. (2019). A Transient Pulse of Genetic Admixture from the Crusaders in the Near East identified from Ancient Genome Sequences. *American Journal of Human Genetics*, *104*(5), 977-984. <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2019.03.015>.

Haber, M., Nassar, J., Almarri, M. A., Saupe, T., Saag, L., Griffith, S. J., Doumet-Serhal, C., Chanteau, J., Saghieh-Beydoun, M., Xue, Y., Scheib, C. L., y Tyler-Smith, C. (2020). A Genetic History of the Near East from an aDNA Time Course Sampling eight Points in the Past 4000 Years. *American Journal of Human Genetics*, *107*(1), 149-157. <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2020.05.008>.

Hammer, M. F., Redd, A. J., Wood, E. T., Bonner, M. R., Jarjanazi, H., Karafet, T., Santachiara-Benerecetti, S., Oppenheim, A., Jobling, M. A., Jenkins, T., Ostrer, H., y Bonné-Tamir, B. (2000). Jewish and Middle Eastern non-Jewish Populations share a Common Pool of Y-Chromosome Biallelic Haplotypes. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *97*(12), 6769-6774.

Harnack, A. von. (1908). *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (2.ª ed.). J. C. Hinrichs.

Hasel, M. G. (1994). Israel in the Merneptah Stela. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, *296*, 45-61.

Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing Traditions. En E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The invention of tradition* (pp. 1-14). Cambridge University Press.

Hopkins, S. (1995). Ṣarār 'pebbles'-A Canaanite Substrate word in Palestinian Arabic. *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, *30*, 37-49.

Huehnergard, J. (1991). Remarks on the Classification of the Northwest Semitic Languages. En J. Hoftijzer y G. Van Der Kooij (eds.), *The Balaam text from Deir ʿAlla re-evaluated* (pp. 282-293). Brill.

Josefo, F. (1997). *Antigüedades judías* (J. Vara Donado, ed. y trad., 2 tomos, obra original del siglo I d.C.). Akal.

Judt, T. (2003, 23 de octubre). Israel. The Alternative. *New York Review of Books*.

Kaplan, S. (1992). *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century*. New York University Press.

Khalidi, R. (1997). *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press.

Khalidi, R. (2020). *The Hundred Years' war on Palestine. A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017*. Metropolitan Books.

Kitchen, K. A. (2003). *On the Reliability of the Old Testament*. Eerdmans.

Lemche, N. P. (1991). *The Canaanites and their land. The Tradition of the Canaanites*. JSOT Press.

Levy-Rubin, M. (2011). *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*. Cambridge University Press.

Linder, A. (1987). *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Wayne State University Press.

Lipschits, O. (2005). *The fall and rise of Jerusalem. Judah under Babylonian rule*. Eisenbrauns.

Liverani, M. (2005). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel,* obra original publicada en 2003). Crítica.

Marom, R., y Zadok, R. (1997). Palestinian Arabic Topographical Names Originating in Ancient Northwest Semitic Languages. *Mediterranean Language Review*, *9*, 93-171.

Marx, K. (1975). *El Capital* (Obra original publicada en 1867). Siglo XXI.

Marx, K. (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Obra original publicada en 1852). Fundación Federico Engels.

Marx, K., y Engels, F. (2014). *La ideología alemana* (W. Roces, trad., obra original escrita en 1845-1846). Akal.

Masalha, N. (2013). *The Zionist Bible. Biblical Precedent, Colonialism and the Erasure of Memory*. Acumen.

Masalha, N. (2018). *Palestine. A four Thousand Year History*. Zed Books.

McCarthy, J. (1990). *The Population of Palestine. Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*. Columbia University Press.

Morris, B. (2004). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (2.ª ed.). Cambridge University Press.

Nebel, A., Filon, D., Weiss, D. A., Weale, M., Faerman, M., Oppenheim, A., y Thomas, M. G. (2000). High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews. *Human Genetics*, *107*, 630-641. <https://doi.org/10.1007/s004390000426>.

Nebel, A., Filon, D., Brinkmann, B., Majumder, P. P., Faerman, M., y Oppenheim, A. (2001). The Y Chromosome Pool of Jews as Part of the Genetic Landscape of the Middle East. *American Journal of Human Genetics*, *69*(5), 1095-1112.

Oded, B. (1979). *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian empire*. Reichert.

Pappé, I. (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oneworld Publications.

Pollak, M. (1980). *Mandarins, Jews, and Missionaries. The Jewish Experience in the Chinese Empire*. Jewish Publication Society.

Quick, L. (2017, 12 de septiembre). Reseña de *History, Archaeology and the Bible Forty Years After «Historicity»* (eds. I. Hjelm y T. L. Thompson). *Bryn Mawr Classical Review*, 2017.09.12. <https://bmcr.brynmawr.edu/2017/2017.09.12/>.

Robin, C. J. (2003). Le judaïsme de Ḥimyar. *Arabia*, *1*, 97-172.

Römer, T. (2015). *The Invention of God* (Obra original publicada en 2014). Harvard University Press.

Sáenz-Badillos, A. (1993). *A History of the Hebrew Language* (Obra original publicada en 1988). Cambridge University Press.

Sand, S. (2009). *The Invention of the Jewish People* (Obra original publicada en 2008). Verso.

Sand, S. (2013). *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria* (J. M. Amoroto Salido, trad., Obra original publicada en 2012). Akal.

Schwartz, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton University Press.

Shapira, A. (2009). Reseña de *The Invention of the Jewish People* de Shlomo Sand. *Journal of Israeli History*, *28*(1), 63-72.

Shen, P., Lavi, T., Kivisild, T., Chou, V., Sengun, D., Gefel, D., Shpirer, I., Woolf, E., Hillel, J., Feldman, M. W., y Oefner, P. J. (2004). Reconstruction of Patrilineages and Matrilineages of Samaritans and other Israeli Populations from Y-Chromosome and Mitochondrial DNA Sequence Variation. *Human Mutation*, *24*(3), 248-260.

Shlaim, A. (2000). *The Iron Wall. Israel and the Arab world*. Norton.

Smith, M. S. (2001). *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford University Press.

Tamari, S. (2009). *Mountain Against the sea. Essays on Palestinian Society and Culture*. University of California Press.

Thompson, T. L. (1974). *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*. De Gruyter.

Thompson, T. L. (1999). *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the myth of Israel*. Basic Books.

Waldman, S., Backenroth, D., Harney, É., Flohr, S., Neff, N. C., Buckley, G. M., Fridman, H., Akbari, A., Rohland, N., Mallick, S., Olalde, I., Cooper, L., Lomes, A., Lipson, J., Cano Nistal, J., Yu, J., Barzilai, N., Peter, I., Atzmon, G., … Reich, D. (2022). Genome-wide data from Medieval German Jews Show that the Ashkenazi Founder Event Pre-Dated the 14th Century. *Cell*, *185*(25), 4703-4716.

Weinreich, M. (2008). *History of the Yiddish language* (ed. definitiva, obra original publicada en 1973). Yale University Press.

Whitelam, K. W. (1996). *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*. Routledge.

Williams, M. P., Flegontov, P., Maier, R., y Huber, C. D. (2024). Testing Times: Disentangling Admixture Histories in Recent and Complex Demographies Using Ancient DNA. *Genetics*, *228*(1), iyae110. <https://doi.org/10.1093/genetics/iyae110>.

Xue, J., Lencz, T., Darvasi, A., Pe'er, I., y Carmi, S. (2017). The Time and Place of European Admixture in Ashkenazi Jewish History. *PLoS Genetics*, *13*(4), e1006644.

Zuckermann, G. (2006). A New Vision for 'Israeli Hebrew'. Theoretical and Practical Implications of Analysing Israel's Main Language as a Semi-Engineered Semito-European Hybrid Language. *Journal of Modern Jewish Studies*, *5*(1), 57-71.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 257–278 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.871

PENSAMIENTO CRÍTICO

El consumo y la recepción. Revisión teórica de las formas de apropiación simbólica de los contenidos mediáticos

Consumption and reception: A theoretical review of the symbolic appropriation of mass media content

Juris Tipa
Universidad Autónoma Metropolitana, México
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5213-5757
juris.tipa@gmail.com

Recibido: 16/11/2025
Aceptado: 22/09/2026

RESUMEN

El presente artículo consiste de una revisión de los principales enfoques teóricos sobre el consumo y la recepción de los contenidos mediáticos de las audiencias como dos temas paralelos en los estudios donde se busca entender cómo las audiencias se apropian simbólicamente de esos contenidos que forman parte de sus prácticas cotidianas de consumo. Ambos enfoques comparten varios puntos de encuentro, mientras aún se complementan en los momentos de diferenciación debido a sus bases teóricas y su aplicación en estudios empíricos.

En esta revisión se prioriza el debate sobre la utilidad analítica de conceptos como «consumo cultural», «clase social» e «identidad» desde distintos enfoques teóricos que abarcan la *percepción selectiva*, *los usos y las gratificaciones*, *decodificación* de los mensajes

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

mediáticos y los significados atribuidos a las prácticas de consumo como actos comunicativos de la persona.
Se concluyó que la interpretación y la aplicación de dichos conceptos a menudo está condicionada por la rigidez de los posicionamientos teóricos empleados; por tanto, se sugiere utilizar los aspectos teóricos de manera complementaria con el fin de posibilitar un análisis más amplio e integrado de la realidad social.

Palabras clave: Recepción, consumo, medios de comunicación, identidad, usos y gratificaciones.

ABSTRACT

This article reviews the main theoretical approaches to the consumption and reception of media content by audiences, treating them as two parallel yet interconnected areas of inquiry within studies that seek to understand how audiences symbolically appropriate media content as part of their everyday consumption practices. Although these approaches share several points of convergence, they also complement one another where they diverge, particularly in terms of their theoretical foundations and their application in empirical research. The present review focuses on debates surrounding the analytical usefulness of concepts such as «cultural consumption», «social class», and «identity» from a range of theoretical perspectives, including *selective perception*, *uses and gratifications*, *the decoding* of media messages, and the meanings attributed to consumption practices as communicative acts of individuals.
The article concludes that the interpretation and application of these concepts are often shaped by the rigidity of the theoretical frameworks through which they are approached. Therefore, it is suggested that these theoretical perspectives should be employed in a complementary manner, providing a broader and more integrated analysis of social reality.

Keywords: Reception, consumption, mass media, identity, uses and gratifications.

Introducción: ¿el consumo para la sociología es lo que la recepción es para la comunicación?

Hoy el tema del consumo en los estudios sociales no podría ser considerado como un prisma novedoso para el análisis de la realidad social, debido a que este enfoque ha sido utilizado ya hace cinco décadas para vislumbrar y analizar una multitud de procesos, tanto de índole colectiva-compartida como individual-única, a través de los cuales las personas participan en la producción y apropiación cultural, y creación de sentidos que se atribuyen a los bienes tangibles e intangibles que organizan las interacciones y comunicaciones cotidianas. Sin embargo, es un nicho temático que aún posee un enorme

potencial analítico-explicativo en cuanto a detectar y reaccionar ante los permanentes cambios socioculturales, socioeconómicos e identitarios.

El consumo, como una actividad omnipresente e inevitable para seres humanos, está directamente relacionado con la cultura, tanto en su dimensión colectiva como individual, porque el consumo es una práctica en la que se construyen significados y sentidos del vivir, formando uno de los espacios clave para la comprensión de los comportamientos sociales. El consumo es el punto de mediación y constante intercambio entre la economía y la cultura que participa directamente en la constitución de identidades y conformación de comunidades (Sunkel, 2002). Al intercambiar los bienes también se intercambian y se reafirman distintos significados socioculturales, proporcionando el fundamento para la interacción social. Al categorizar, jerarquizar y valorar tanto los bienes como las prácticas, la cultura organiza el consumo. Los objetos son producidos socialmente y, por tanto, son el reflejo material de la vida humana, mientras su uso refleja la compleja red de relaciones y disposiciones en la que participan, formando parte integral de un sistema de producción, distribución, intercambio y consumo. Consecuentemente, el consumo no sólo está influido por la cultura, sino es una actividad cultural en sí (García Canclini, 1993; Hellman, 2007; Ortega Villa, 2009; Sunkel, 2002).

No obstante, la conceptualización y la operacionalización del tema de consumo en las ciencias sociales no ha sido unívoca y ha pasado por varios periodos que han involucrado diferentes formas de abordar estas prácticas y los fenómenos que conlleva. Así, por ejemplo, el pensamiento económico ortodoxo de la primera mitad del siglo xx se basaba en la supuesta racionalidad de las personas en su conducta de compra, maximizando la utilidad en relación con el precio y basando sus decisiones en una jerarquía de gustos y preferencias que parecen emerger independientemente de cualquier otra condición del entorno social que no sea la capacidad adquisitiva de la persona (López de Ayala, 2004, p. 161). Mientras tanto, el enfoque sociológico en los estudios del consumo tiene sus primeros importantes antecedentes en el tránsito del siglo xix al xx en las obras de Veblen (1963) y Simmel (2014), desarrolladas en un contexto de urbanización acelerada dentro de las sociedades industriales europeas y norteamericanas, y una consecuente estratificación clasista por la cual se caracteriza el capitalismo. De ahí que la conceptualización del consumo adquiera una dimensión social, vista como una herramienta y estrategia de diferenciación socioeconómica entre distintos grupos sociales (López de Ayala, 2004, pp. 162-165). Aunque en términos empíricos prevalece el énfasis en la «clase alta» o la «clase ociosa», la cual a través del consumo se diferencia del resto de la población, se demuestra que el consumo no sólo responde a la satisfacción de necesidades individuales de corte biológico, sino también sociales, particularmente, de prestigio y comunicación de la posición de la persona en el espacio social.

La perspectiva de las funciones sociales del consumo llegó a una nueva fase en la obra de Bourdieu (1998) al distinguir entre *los gustos de lujo (o de libertad)* y *los gustos de necesidad*. Los primeros son propios de las personas cuyas condiciones materiales de existencia se definen por «la distancia con respecto a la necesidad» –provocada por la seguridad de ingresos elevados–, mientras los segundos son definidos por las necesidades de las que son producto, es decir, propios de *los gustos populares* que consisten en una mayor maximización económica provocada por «la necesidad de reproducir al menor costo la fuerza de trabajo» y, consecuentemente, como algo definido por el acceso y opuesto a *la libertad de elección* («necesidad hecha virtud») de la cual se goza la clase alta (Bourdieu, 1998, pp. 176-177). Desde entonces, los enfoques sociológicos sobre el consumo han priorizado los elementos socioculturales que condicionan las prácticas de consumo, acercándose a su carácter simbólico implícito que participa en la construcción identitaria, a partir del cual se puede explicar el carácter estructurado que presenta este fenómeno en las sociedades modernas (López de Ayala, 2004, p. 161).

En este panorama general, los medios de comunicación y los contenidos mediáticos forman una dimensión importante al operar como uno de los espacios principales de consumo de bienes intangibles, representaciones, imaginarios y significados que son masificados a través del acceso o posesión de bienes tangibles en forma de distintos dispositivos para su reproducción. Así que sería erróneo limitar a los medios de comunicación sólo como un fenómeno comercial, sino también como un profundo fenómeno sociocultural (Sunkel, 2002). No obstante, el desarrollo de este campo de estudios presenta varios puntos compartidos con el tema del consumo en la sociología y áreas afines, yendo desde el determinismo económico hacia el interaccionismo simbólico. Así, por ejemplo, de forma tradicional u ortodoxa, la investigación en la comunicación de masas ha conceptualizado el proceso de comunicación en términos de un circuito lineal –emisor-mensaje-receptor–, priorizando el mensaje emitido sobre los diferentes momentos en la apropiación simbólica de ese mensaje. Desde la clásica perspectiva de la Escuela Crítica de Frankfurt de los años treinta del siglo xx, los medios de comunicación masiva[1] ejercen el poder al manipular al público como si éste fuera una entidad pasiva que no tiene capacidad de reflexionar críticamente sobre los contenidos y su intención (Alcocer Cruz, 2013; Kellner y Durham, 2006). Es decir, los medios masivos aparecen como una especie de «opio para las masas» que conforma *el gusto popular* sin un valor estético, satisfaciendo exclusivamente la reproducción de la fuerza de trabajo y creación de una falsa conciencia de clase al generar una sumisión ideológica al orden hegemónico, fomentado por las élites económicas y políticas.

1 La prensa, el radio, el cine y, posteriormente, la televisión, los cuales hoy están siendo considerados como los medios de comunicación tradicionales.

Sin embargo, con el surgimiento de la llamada Escuela de Birmingham (o Centro de Estudios Culturales Contemporáneos) treinta años después, se empezó a cuestionar dicho marco de pensamiento, al proponer que el público de los medios masivos de comunicación puede asumir una actitud activa y ejercer diferentes «lecturas» de los mensajes recibidos, así vislumbrando y revalorando el papel de la recepción en el proceso de comunicación desde las diferentes configuraciones socioculturales de las audiencias. En este proceso de comunicación se puede destacar la articulación entre los momentos de producción, la circulación, el consumo y la reproducción de los discursos mediáticos recibidos (Hall, 2006). Es decir, realizado este ciclo, el discurso debe traducirse o transformarse en prácticas sociales para que el circuito sea completo y eficiente porque no puede haber consumo si no hay una apropiación del significado; y si el significado no se articula con la práctica, entonces, el discurso no ha tenido ningún efecto (Hall, 2006, pp. 117-118). La producción del sentido y los significados a partir de los referentes mediáticos, según Hall, se pueden evidenciar a través de una *aceptación*, *negociación* o *resistencia* por parte de las audiencias, mientras estos tipos ideales de decodificación de los mensajes mediáticos dependerán de las distintas formas de interpretaciones que se producen desde una amplia gama de condiciones de los grupos receptores como la clase social, el sexo, la edad y la nacionalidad, entre otros. De ahí los estudios de recepción como esfuerzos multidisciplinarios para «comprender de la manera más integral posible las múltiples interacciones y sus resultados que se realizan entre segmentos de audiencia siempre situados y referentes comunicacionales» (Orozco, 2003, p. 2) no sólo priorizan las interacciones entre sujetos y los medios, sino también a los procesos socioculturales, políticos y económicos de los cuales surgen como parte de una estructura social con diferentes posicionamientos dentro de ella.

En grandes rasgos, las formas en las que han sido abordadas ambas temáticas –el consumo y la recepción mediática–, presentan varios puntos semejantes o, mejor dicho, se han desarrollado de manera paralela según contextos y momentos sociohistóricos particulares. Si bien la recepción de los contenidos mediáticos forma parte de un cuadro mucho más amplio que se denomina como «consumo», en este artículo se argumenta que los medios y los contenidos mediáticos a los inicios del siglo XXI están tomando un mayor protagonismo dentro del «consumo simbólico» o «cultural», proporcionando representaciones e imaginarios que se impregnan en la cultura y en las identidades. De ahí que el objetivo principal de este trabajo es revisar los principales abordajes teóricos en el estudio de ambas temáticas a lo largo de los últimos cincuenta años, enfocándose principalmente en el «consumo cultural», «clase social» y los procesos identitarios como los «ingredientes» teóricos vertebrales. Esto con la finalidad de no sólo revisar críticamente los supuestos teóricos en cuestión, sino también para contestar a la pre-

gunta central que aquí se plantea, ¿el consumo para la sociología es lo que la recepción mediática es para las ciencias de comunicación?

¿Todo el consumo es cultural? O la permanente confusión entre la cultura y el arte

Cuando se habla sobre el consumo, es inevitable referirse a alguna forma de posesión y apropiación de bienes independientemente de sus cualidades o naturaleza; por ejemplo, comer, ver una película, leer, comprar un celular, etcétera. De ahí una diferenciación fundamental entre los consumos es su forma y la finalidad o el uso, lo que corresponde a determinadas necesidades y deseos. Asimismo, el consumo puede ser diferenciado según el tipo de apropiación, si tal es material (tangible) o simbólica (intangible), o ambas. Entre estas dos, el consumo material presenta menos desafíos teóricos y empíricos porque se trata de obtención y posesión física de algún objeto o producto, variando por su temporalidad de posesión. El consumo simbólico, aunque relacionado con *lo material*, abre más ampliamente el abanico de la complejidad del tema y la realidad social porque se remite a las diversas comunicaciones e interacciones entre grupos e individuos. En otras palabras, el consumo material usualmente es priorizado en los estudios mercadotécnicos de corte cuantitativo como el «comportamiento del consumidor», mientras la dimensión simbólica se remite a los significados y los usos atribuidos a los bienes consumidos, de forma semejante de como en los estudios de las audiencias comúnmente se prioriza la exposición a los medios y los hábitos de su consumo, analizando estos datos mediante herramientas estadísticas (Bermejo Berros, 2018), mientras en los estudios de recepción se suele analizar los usos tanto colectivos como individuales de los contenidos mediáticos y los significados atribuidos a ellos por parte de las audiencias.

Para ilustrar la diferencia entre ambas dimensiones, se puede recurrir al ejemplo que presenta Checa Montúfar (2011) al abordar la adquisición de pantallas de televisión por el segmento más pudiente entre los pescadores muria en Sri Lanka, a pesar de que por la falta de suministro eléctrico es imposible encenderlas y utilizarlos según su función predeterminada. A primera vista se podría pensar que está ausente la dimensión simbólica y, obviamente, sólo se presenta la dimensión material o tangible. Sin embargo, la adquisición de las pantallas adquiere la función de un demarcador de estatus y la demostración/comunicación de la riqueza entre la población de la aldea. Consecuentemente, la dimensión simbólica del consumo, en este caso, no le corresponde a la recepción y el consumo mediático, sino cumple con una función de autorrepresentación social. Entonces, ¿aún se trata de un consumo cultural si se queda anulada la posibilidad de consumir los contenidos que se transmiten a través de dichos dispositivos?

García Canclini (1993) propone que el consumo puede ser interpretado como: (1) el lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital o (2) donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social; (3) lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre los grupos, funcionando como (4) un sistema de integración y comunicación; también puede ser (5) un escenario de objetivación de los deseos o, en fin, (6) un proceso ritual. Lo importante de esta propuesta no sólo es el hecho de vislumbrar las diferentes funciones del consumo, sino también vislumbrar que éstas no son excluyentes entre sí y pueden combinarse en nuestras prácticas cotidianas. No obstante, el «consumo cultural», como un tipo particular del consumo, se define como «el conjunto de procesos de apropiación y uso de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica» (García Canclini, 1993, p. 42). En consecuencia, lo que usualmente se entiende por consumo cultural es el consumo de obras y eventos de arte en sus diferentes expresiones y estéticas (Bourdieu, 2003, pp. 229-237). El consumo cultural en los estudios empíricos es comúnmente operacionalizado y asociado con diferentes públicos y su consumo de cine, radio, televisión, lectura, visitas a los museos y el consumo de los medios de comunicación o, en otras palabras, lo que se encuentra producido por las llamadas «industrias culturales» (Delgado Magaña, 2007; Rosas Mantecón, 2002).

Como lo indica Mantecón (2002, p. 259), el término «consumo cultural» ha recibido varias críticas y cuestionamientos por ser impreciso y confuso. Desde la perspectiva socioantropológica, no existen bienes a los cuales las personas no otorguen una dimensión simbólica y todo consumo es una práctica cultural independientemente de que a la vez cumpla funciones prácticas o mundanas. En efecto, si se recurre a una definición amplia y pluridimensional de la cultura, como los resultados tangibles e intangibles de la actividad humana, todas las industrias y consumos son culturales (Mato, 2017). La razón de esta confusión común es el hecho de que frecuentemente *lo cultural* se sustituye por *lo artístico*, aunque el arte es sólo una expresión de la cultura (Krotz, 2004, pp. 16-17). Asimismo, las seis interpretaciones del consumo propuestas por García Canclini ya conllevan implícitamente varias nociones de la organización sociocultural de individuos y grupos a través de las prácticas de consumo.

En cuanto a la clásica definición del consumo cultural mencionada anteriormente, es importante enfatizar la distinción entre los diferentes tipos de valores, como el valor de uso (determinado por la función y la satisfacción de necesidades), el valor de cambio (otorgado al intercambio o el consumo mismo) y el valor simbólico (o la «intangible significante y significativo que toda mercancía tiene») (Checa Montúfar, 2011, p. 15). De esta manera, existe determinada dificultad de establecer en qué punto el valor simbólico empieza a ser predominante sobre los demás valores y, además, no queda por completo

claro a quién corresponde determinar ese predominio (Ortega Villa, 2009, p. 9). Entre estos, el valor de cambio sería el más fácil para ser medido empíricamente, el valor de uso presentaría más retos debido a su carácter impredecible, mientras el valor simbólico es extremadamente difícil de operacionalizar para fines comparativos de manera generalizada porque es subjetivo, contextual y relacional, formando parte de los otros valores en forma de una especie intangible del «valor añadido» al bien o la práctica.

¿Qué es la clase social? O el permanente reto de ubicar a las personas en el espacio social

Cuando hablamos sobre el consumo como el escenario de reproducción de la fuerza de trabajo y expansión del capital donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social (García Canclini, 1993, p. 36), es inevitable tocar el tema de algún tipo de diferenciación socioeconómica objetiva entre las personas que luego se traduce en diferenciaciones subjetivas. De ahí proviene uno de los marcos explicativos más ampliamente aceptados sobre las diferencias en las prácticas de consumo, donde se enfatiza su función en la construcción y reproducción de las jerarquías sociales, debido a que nuestras preferencias y gustos comunican nuestra posición en el espacio social.

Según la clásica propuesta de Bourdieu (1998 y 2001), somos producidos por la estructura social, mientras las prácticas de consumo son una visibilización del *habitus* o la incorporación de la estructura en el individuo en forma de disposiciones mentales (formas de pensar y tomar decisiones) y corporales (maneras de actuar, manejar el cuerpo y hablar). Esta incorporación sucede a través de distintas socializaciones donde diferentes condiciones sociales de existencia producen diferentes *habitus*, mientras condiciones similares generan *habitus* similares, dependiendo de la acumulación y distribución de distintos capitales.[2] De ahí que las personas pueden ser agrupadas en diferentes estratos o en lo que popularmente conocemos como «clases sociales», asumiendo que integrantes de la misma clase social presentarán más semejanzas en sus condiciones de existencia, lo que consecuentemente produce más semejanzas en sus subjetividades o *el habitus*.

A partir de los años ochenta del siglo xx, este giro explicativo también se vio reflejado en los estudios de la recepción mediática. Según Hall (2006), los signos organizados en un discurso muy poco frecuente transmiten sólo su significado «literal» o el «casi universalmente consensualizado». En realidad, la mayor parte de los signos combinan el aspecto denotativo (codificado u objetivo) y el connotativo (descodificado o inter-

2 Bourdieu (2001, pp. 131-164) distingue cuatro tipos principales de capital: económico, cultural, social y simbólico, de los cuales los tres primeros son convertibles entre sí.

pretativo-subjetivo). Justo el nivel connotativo del signo es donde los discursos situados alteran y transforman la significación denotativa, como el punto donde los signos ya codificados se cruzan con los códigos semánticos profundos de una cultura y asumen dimensiones ideológicas adicionales, más activas y relativas, configuradas por los «mapas del significado» situados y contextuales, por ejemplo, por la condición de clase.

No obstante, los debates en torno a los elementos condicionantes que participan en las prácticas de consumo suelen destacar la polémica acerca de la ambigüedad del concepto «clase social» en los estudios sociales, provocada por los cambios en la estructura y la naturaleza de los mercados laborales, las discusiones sobre el rol de los factores materiales y culturales en el comportamiento humano, junto con las diferentes maneras de emplear el concepto «clase social» en distintas escuelas y tradiciones del pensamiento (López de Ayala, 2004, pp. 176-177). Por consiguiente, es importante abordar este tema desde la interrogante ¿cómo podemos interpretar y operacionalizar el concepto «clase social»?

Diferentes usos del concepto contestan a diferentes preguntas e involucran diferentes marcos para su abordaje; así, Olin Wright (2005) propone distinguir cinco distintos usos conceptuales de la «clase social». Podemos entender a la clase como una dimensión histórica en los sistemas de desigualdad o un concepto de nivel *macro*, captando las variaciones en los sistemas de desigualdad en distintas épocas y regiones con el fin de caracterizar y explicar las variaciones históricas de las desigualdades en la organización social. De forma semejante, podemos interpretar la clase como el fundamento de la explotación y opresión económica en las sociedades capitalistas, lo que no sólo involucra una exploración sobre las formas y mecanismos que generan desigualdad económica, sino también exige un juicio normativo acerca de la desigualdad como consecuencia de la opresión y la explotación.

Para otro tipo de metas de investigación se puede emplear la noción de la clase como posición objetiva dentro de la distribución de bienes, es decir, la ubicación de las personas en la distribución de desigualdad material. En este caso, la clase se define en términos de estandartes materiales, usualmente ligados a los ingresos, los gastos, posesiones materiales, etcétera. Esta interpretación de la clase social es la predominante y la más común tanto en los discursos cotidianos como estudios empíricos, aunque involucra serios retos, pues en realidad las clases son «probables» o «teóricas», donde se puede «recortar» uno u otro estrato basándose en las homologías entre diversos grupos de individuos (Bourdieu, 1997, p. 20). Lo que existe es desigualdad y de ahí las diferentes maneras de ordenarla y estratificarla.

De manera complementaria a lo anterior, podemos abordar la clase como una posición subjetiva o la forma de cómo las personas, sea individual o colectivamente, se ubican a sí mismas y a las demás dentro de la estructura social de desigualdad. Aquí la clase

es entendida como una clasificación subjetiva, lo que involucra diversas consecuencias epistémicas: para algunos, la clase va a ser entendida como algo relacionado con el estilo de vida; para otros, con distintas posiciones ocupacionales o niveles de ingresos. Consecuentemente, esta dimensión de la clase, más que nada, corresponde al campo identitario y la diferenciación subjetiva de las divisiones socioeconómicas.

Por último, podemos entender la clase como explicación relacional de las desigualdades en las oportunidades de vida. Este podría considerarse como el abordamiento más complejo porque no sólo se localiza descriptivamente la ubicación de las personas dentro de un sistema de estratificación (sea de forma subjetiva u objetiva), sino también se reconocen los mecanismos causales que participan en dicho sistema. Aquí la clase pasa de ser de un concepto gradual a uno relacional porque incluye a otras determinantes no estrictamente económicas que influyen en las oportunidades de vida de una persona; por ejemplo, la región geográfica, el sexo, la pertenencia étnica o nacional, «condición racializada», religión, etcétera. En otras palabras, es una manera interseccional de entender y explicar la desigualdad, introduciendo aspectos culturales junto con los aspectos económicos.

En cuanto a estas tres últimas interpretaciones del concepto de clase social, es importante aclarar la diferencia entre la medición objetiva o externa, la autoadscripción a una clase y el marco analítico que pone la ubicación de la persona dentro de la estratificación socioeconómica en un contexto más amplio donde participan elementos no necesariamente económicos. Si bien la medición de diferentes estratos socioeconómicos presenta retos metodológicos, relacionados con el carácter relativo de los rangos ocupacionales, el carácter de la vivienda, niveles de educación y el poder adquisitivo, estos pueden ser complementados con la visión *emic* de las personas sobre su percepción de la estratificación socioeconómica en su alrededor. En el ámbito del consumo, por ejemplo, así se pueden analizar las diferencias en las prácticas, relacionando la variable económica con las condiciones de sexo-género y etnicidad (Tipa, 2015), igual como la manifestación de determinados gustos y consumos para proyectarse simbólicamente en relación con el poder adquisitivo y el estatus (Tipa, 2018), o los accesos desiguales a los bienes culturales tangibles e intangibles (Balland y Zambrano, 2015). A pesar de ello, en los temas del consumo y la recepción tampoco puede ser ignorada la dimensión de los usos, la cual está relacionada con una multitud de elementos socioeconómicos y culturales, remitiendo a la relación que se establece con los medios y sus contenidos dentro de contextos cotidianos, proporcionando un marco explicativo que complementa o, a veces, hasta cuestiona el carácter holístico del argumento de la posición de la persona en el espacio social como el demarcador de las diferencias en los modos de apropiación simbólica.

¿Para qué es? O la permanente incertidumbre sobre la multiplicidad de los usos

Si bien desde la sociología fue demostrado que las personas son «formadas» por sus correspondientes contextos y atributos sociales, lo que se observa tanto en las prácticas de consumo como en la decodificación de los mensajes mediáticos, aún no queda por completo claro cómo las personas interactúan con ellos o, en otras palabras, cómo los utilizan y con qué tipo de fines, ya que los públicos son activos y dotados de sus propias agencias.

La aparición y la masificación de la televisión podría considerarse como uno de los principales impulsos en el desarrollo de la teoría de *usos y gratificaciones*, debido a su cualidad multi-especializada o, por lo contrario, como el medio menos especializado en algo singularmente (Katz, Gurevitch y Haas, 1973). Desde los años setenta del siglo xx, Elihu Katz junto con diferentes colegas impulsaron una reconsideración en la forma de cómo se estudian los ya mencionados «efectos reales» en las personas, algo que posteriormente también «migró» al campo de los estudios de consumo en general. Lo innovador de esta propuesta consiste en un cambio en el paradigma: en lugar de enfocarse en lo que los medios potencialmente pueden producir en las audiencias, se prioriza lo que las audiencias hacen con los medios o –dicho de otra forma– «de consumo a los usos».

Los efectos de los medios de comunicación son percibidos como limitados y no completamente predecibles porque la recepción de sus contenidos siempre se realiza dentro de una lógica de relaciones socioculturales e interpersonales. El aspecto básico de este enfoque es el hecho que las audiencias estructuralmente similares y en apariencia homogéneas pueden «usar» los mismos contenidos para fines diferentes (Katz, Gurevitch y Haas, 1973; Katz, Blumler y Gurevitch, 1974). Las personas seleccionan activamente los contenidos mediáticos en función de sus intereses y necesidades con la finalidad de satisfacerlas, de esta forma obteniendo una «recompensa» o gratificación del acto de consumo, lo que remite al campo de la motivación y las razones que impulsan a audiencias seleccionar un determinado medio y contenido.

El modelo de interacciones entre el medio y la persona (*media-person interactions*) propuesto por McQuail, Blumler y Brown (1972), consiste de cuatro gratificaciones principales: diversión (evasión de la rutina o problemas); relaciones interpersonales (convivencia y utilidad social como información y temas para conversaciones); identidad personal (autorreferencia, exploración de la realidad y reforzamiento de valores) y vigilancia (búsqueda de información importante). Katz, Gurevitch y Haas (1973), por su lado, propusieron cinco grupos de gratificaciones donde fueron agrupadas treinta y cinco necesidades, tomadas de la literatura existente sobre las funciones sociales y

psicológicas que proporcionan los medios masivos: necesidades cognitivas (obtener información, conocimiento y comprensión); necesidades afectivas (experiencias emocionales, placenteras y estéticas); necesidades de integración personal (fortalecer credibilidad, confianza, estabilidad y estatus); integración social (fortalecer lazos familiares, amistosos, etc.), y necesidades de evasión temporal del estrés y liberación de tensión. Consecuentemente, son identificados los aspectos sociales y psicológicos de por qué las personas consumen un determinado tipo de contenido mediático y la manera de cómo lo hacen, mientras indirectamente también se aborda el tema del «valor del uso» en el consumo mediático.

Durante los años noventa del siglo xx, los estudios de consumo de música también dieron un giro hacia esta perspectiva, enfocándose no sólo en las cuestiones exclusivamente emocionales, sino también las sociales. North y Lonsdale (2011), basándose en estudios cuantitativos concluidos en diferentes países de Europa occidental, se propusieron a detectar cuáles son los usos principales de la música en su consumo entre jóvenes. En total, fueron definidos y analizados siete factores: (1) «el manejo del ánimo negativo» (para aliviar sentimientos negativos); (2) «identidad personal» (para desarrollar y reflejar una imagen social); (3) «vigilancia» (para estar actualizado con las novedades y aprender cosas nuevas); (4) «el manejo del ánimo positivo» (para alcanzar un buen ánimo); (5) «relaciones interpersonales» (para promover y mantener interacciones sociales); (6) «diversión» (para distraerse, combatir aburrimiento), y (7) «reminiscencia» (para revivir memorias, acordarse de momentos importantes). Según este estudio, la música comúnmente suele ser utilizada para la «remanencia», «diversión» y «relaciones interpersonales» debido a su uso para involucrarse en «conductas musicales» como cantar, bailar o ambientar las reuniones. El rol de la música en «las relaciones interpersonales», por ejemplo, resultó ser un elemento más importante que los videojuegos, mientras «el manejo de ánimo» y «la identidad personal» fueron los factores más mencionados.

Además de utilizar la música estratégicamente para crear y regular estados de ánimo y ambientar las reuniones, las y los jóvenes la utilizan para definir y «expresar» determinados aspectos de sus identidades (Tipa, 2013). Asimismo, desde enfoques cualitativos se puede argumentar que en el consumo de música también está presente el aspecto de «aprendizaje experiencial» (Tipa y Zebadúa, 2023, pp. 136-137), el cual impulsa la reflexividad en el proceso identitario de las personas debido a que al escuchar e interiorizar nuestra música favorita se ejercen relaciones emocionales con imágenes simbólicas a través de la narrativa y la reflexión subjetiva. Así, se propone ver el uso de música como un artefacto estético a través del cual las personas se «descubren» a sí mismas en el proceso de construir las relaciones interpersonales.

En otro estudio semejante, dedicado al consumo de música entre jóvenes argentinos, se puede observar que distintas actividades están acompañadas con el consumo de distintos géneros musicales (Semán y Villa, 2008). En este caso, para el análisis fueron propuestas las siguientes prácticas: «bailar», «pensar», «ponerle fondo al trabajo», «estudiar», «hacer las tareas hogareñas», «animar reuniones», «compartir en pareja», «compartir entre grupos de amigos», «poner en reuniones familiares», «acompañar el uso de drogas» y, por lo último, «conectarse con las emociones». Asimismo, en el consumo de series de televisión se puede identificar determinadas funciones que no siempre están relacionadas con el contenido de la serie («consumo indiferente»), sino suele ir acompañado de otras actividades relacionadas con el descanso, de ocio, preparación de alimentos o estudiar (Balland y Zambrano, 2015). No obstante, dicho «consumo indiferente» es posible cuando las personas ya conocen el formato y la estructura de la serie en cuestión.

El marco analítico de *usos y gratificaciones* brinda un amplio y fructífero panorama sobre las maneras de cómo los contenidos mediáticos y el consumo de distintos bienes interaccionan y son utilizados en las vidas cotidianas de las personas. Debido a que estos usos varían y pueden ser cambiantes o móviles, dicho enfoque muestra el carácter algo impredecible del consumo, el uso y su utilidad *de facto*. Al proporcionar una realística y compleja versión de «qué es lo que pasa» a la hora del consumo –sobre todo, de medios–, vale la pena interrogar sobre las posibles limitaciones de poder abarcar todas las posibilidades del uso de los bienes, considerando la multiplicidad de las mismas. En otras palabras, la clasificación de las necesidades y los usos en determinadas categorías presenta un considerable reto metodológico para su identificación precisa. La priorización de métodos cuantitativos en este campo presupone que las personas están suficientemente conscientes sobre sus motivos de uso para que lo puedan reportar en la encuesta, lo que no necesariamente siempre pueda ser el caso. Por lo anterior, se vuelve importante el enfoque mixto, introduciendo instrumentos cualitativos que facilitan visibilizar la gama de los sentidos y los usos atribuidos a las prácticas de consumo.

Por el lado de las consideraciones teóricas en las cuales se sustenta el marco de *los usos y gratificaciones*, si bien se vislumbra el hecho que diferentes integrantes de audiencias usan e interpretan los contenidos de los medios de formas potencialmente diferentes de la intencional u original, se sobreestima tanto la naturaleza abierta del mensaje como el carácter intra-individualizado de las audiencias (Ivala, 2007, pp. 31-35). Como integrantes y, consecuentemente, productos de una configuración sociocultural particular, las personas difícilmente pueden dar lecturas mediáticas fuera de esta configuración. Es decir, los grupos y sociedades no son masas carentes de una determinada estructura y, aunque el mismo contenido pueda ser interpretado de múltiples formas, en la práctica es algo que no siempre se reflejará en la mayor parte de las audiencias. A pesar de que

esta crítica está basada más en el argumento de la interpretación que en el argumento de la multiplicidad de los usos, el punto es que las audiencias, en este caso, son percibidas como un agregado de individuos cuasi ajenos y desasociados de una estructura sociocultural predominante que configura el marco de significados para sus actividades cotidianas. No obstante, tampoco es algo ignorado en el enfoque de *los usos y gratificaciones*,[3] si recordamos el clásico estudio sobre las diferentes «lecturas» de la serie *Dallas* entre distintos grupos culturales (Katz y Liebes, 1990), donde dichas lecturas se ejercen de acuerdo con los valores predominantes del grupo en cuestión que los adapta a sus propias necesidades y formas de comunicación. La apropiación simbólica de bienes y contenidos mediáticos es polisémica, multifacética y multidimensional, y aunque se trate de la misma serie, los significados atribuidos a ella varían entre audiencias con perfiles socioculturales diferentes.

Según este marco interpretativo, el consumo funciona como un sistema de integración y comunicación personalizada (sea a nivel individual o colectivo), un escenario de objetivación de los deseos y un proceso ritual con una clara función cohesiva tanto para grupos como lazos interpersonales cotidianos. Al parecer, las imbricaciones entre *lo colectivo-compartido* y *lo individual-único* forman el núcleo del presente debate sobre los usos y la interpretación (o la «lectura») de los contenidos mediáticos y los significados implicados en las prácticas de consumo.

Consecuentemente, es indispensable revisar un concepto que ha estado presente a lo largo de este recorrido teórico de manera subyacente: la identidad y su rol en las prácticas de consumo y la recepción de los mensajes mediáticos. De esta manera, se puede explorar el tema del consumo y la recepción según el enfoque que aún hace falta abordar: el consumo como lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre los grupos y, como se argumentará más adelante, también entre individuos.

¿Quién no necesita «identidad»? O la permanente tentación de esencializar lo colectivo en lo subjetivo y lo subjetivo en lo colectivo

Usualmente, entendemos por identidad una forma de identificación asignada, asumida y, posteriormente, interiorizada que se construye a través de la afiliación a unos grupos y el distanciamiento respecto a otros, mientras las prácticas de consumo son condicionadas por estas afiliaciones y distanciamientos, y mediante esas prácticas se expresa o se «materializa» la identidad. Las personas actúan con intención de darle sentido, sustento

3 El cual hoy es ampliamente utilizado en los estudios sobre los medios sociales (García-Ruiz, Tirado Morueta y Gómez, 2018; Martínez, 2011; Leung, 2013).

y coherencia a su propia vida, a la vez construyendo su identidad y reafirmándola, y no siempre con la intención de impresionar a los demás, como tradicionalmente se ha destacado en la sociología del consumo (López de Ayala, 2004, pp. 179-180). Es decir, aunque la identidad se construya en relación con determinados grupos y como una distinción-diferenciación respecto a otros, creamos nuestra identidad de forma individual, incluso a veces de manera desconectada de esos grupos de referencia. Con estas afirmaciones se describe el principal debate acerca de dicho concepto: la existencia de un sentido del *yo* que se reafirma y se mantiene, y el rol que las socializaciones y afiliaciones-diferenciaciones a nivel colectivo juegan en ello, particularmente, las clásicas adscripciones a grupos estructurados y estructurantes como de sexo-género, etario, nacional, étnico-«racializado» y de clase social, entre otros.

El debate al cual aquí se refiere consiste en el posicionamiento que se toma al respecto de la conformación identitaria: priorizar los elementos relativos a la subjetividad y la libertad individual en relación con distintos grupos, o bien enfatizar el carácter total de los grupos y las colectividades en la construcción identitaria de la persona. Es algo que se intensifica cuando se habla sobre la «percepción selectiva» y si ésta se basa en un pluralismo individualizado que se deriva de una capacidad subjetiva o, por lo contrario, dicha capacidad no es tan única y forma determinados patrones con otras personas, según semejanzas en las socializaciones que se derivan de las semejanzas en sus posiciones ocupadas en el espacio social (Hall, 2006, pp. 170). Es decir, si predominan las desigualdades en el acceso a los bienes como algo objetivo o las diferencias en la elección de los bienes como algo subjetivo (Ivala, 2007, p. 32). Si la identidad es uno de los elementos clave tanto en las prácticas de consumo como en la recepción e interpretación de los contenidos mediáticos, ¿cuál sería la manera más óptima de entender y operacionalizar este concepto sin caer en las comunes esencializaciones y determinismos?

La relación entre la cultura y la identidad es directa e inevitable, pues nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social o a los cuales nos hemos expuesto; por tanto, la identidad es el lado intersubjetivo de la cultura (Giménez, 2010). En ese sentido, la identidad depende del acceso a los repertorios culturales que potencialmente pueden ser integrados en ella. Igual como la cultura, también la identidad se encuentra en permanente cambio, sólo que hay elementos identitarios que son más estables y persistentes, mientras hay otros que se caracterizan por una mayor movilidad. Una persona suele ocupar simultáneamente varias posiciones en la estructura social y sólo puede concebirse en relación con otros como una imagen que tiene de sí misma para asociarse y diferenciarse de otros. No obstante, las personas se encuentran en un constante proceso de socialización, lo que significa que nunca terminan de «configurarse definitivamente» y hay etapas en la vida cuando se acelera este proceso debido a exposición a nuevos ele-

mentos culturales y participación en distintos grupos, mientras hay etapas que, en ese sentido, se caracterizan por ser menos dinámicas identitariamente hablando.

La pertenencia a grupos y colectivos es sólo una dimensión de la identidad personal debido a que las identidades colectivas carecen de una autoconciencia, no son entidades discretas ni bien delimitadas, sino funcionan como acervos o fuentes para la construcción de la identidad personal (Giménez, 1997 y 2010). En la dimensión colectiva se expresa lo socialmente compartido, es decir, las semejanzas; mientras con la dimensión personal de la identidad se vislumbra lo individualmente único o las diferencias. Según Giménez, las personas se identifican y se distinguen por atributos «caracterológicos» (características físicas y la personalidad); por el «estilo de vida» reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; la red personal de «relaciones íntimas» (*alter ego*); el conjunto de «objetos entrañables» que poseen y por su «biografía personal» en forma de una «identidad biográfica» o íntima que se manifiesta a través de la narrativa autobiográfica. De ahí se pueden distinguir, por lo menos, tres series de factores de diferenciación: (1) una red de pertenencias sociales (identidad de pertenencia, identidad categorial e identidad de rol); (2) una serie de atributos personales relativos a la imagen del propio cuerpo y personalidad (identidad caracterológica), y (3) una narrativa personal (identidad biográfica). Existen varios elementos identitarios y varias formas de construir identificaciones de uno mismo en relación con otros y viceversa. Por ello, una de las maneras de cómo sistematizar los elementos identitarios es clasificarlos, aunque en este caso, de nuevo, se tiene que enfrentar el reto de identificar y ubicar las numerosas posibilidades y aspectos de la identidad; y, aun así, dichas clasificaciones no demostrarían el carácter dinámico del proceso identitario.

Una manera distinta de llevar a cabo esta tarea es distinguir entre diferentes dimensiones de la identidad como campos interconectados. Dubar (2002, pp. 26-69 y 198-199) propone conceptualizar la identidad como un constante proceso que consiste de diferentes dimensiones y contiene elementos móviles y elementos más estables. Para garantizar a los individuos, al menos durante un tiempo, una cierta coherencia y un mínimo de continuidad, la identidad personal se organiza alrededor de una forma identitaria dominante «para los otros». Esta forma consiste de dos dimensiones identitarias: *identidad comunitaria*, experimentada como algo «dado» y basada en los rasgos físicos, lingüísticos, el linaje, la interiorización de las normas y valores, y una cultura heredada en general; e *identidad societaria*, basada en papel profesional, estatus social y las pertenencias a grupos fuera de la familia; por tanto, experimentada como algo «construido» u «obtenido». Tanto la dimensión comunitaria, como la societaria, forman el aspecto colectivo de la identidad personal, así que nuestra identidad puede ser imaginada como un «contenedor» de aspectos identitarios en una secuencia: primero «llenamos» el contenedor comunitario y al empezar a socializarnos fuera del grupo familiar adquirimos

nuevos elementos de tipo societario. Entre estos elementos identitarios usualmente los más estables son los comunitarios, mientras los societarios suelen presentar una mayor movilidad.

La forma identitaria «para sí» también consiste de dos dimensiones. Entre éstas se encuentra *la identidad reflexiva* que proporciona una «relación para sí» o una identificación que consiste en investigar, argumentar, discutir y proponer definiciones de sí mismo/a, basadas en la introspección y el cuestionamiento de los elementos identitarios atribuidos (comunitarios) y asumidos (societarios), mientras *la identidad narrativa* se basa en una «biografía para sí» e implica la capacidad de organizar un relato, una narrativa que describe la trayectoria vital del individuo, los momentos que la modificaron y una reafirmación, negación o negociación de los elementos identitarios atribuidos y asumidos. La narrativización del *yo* es uno de los principales procesos identitarios que podría ser interpretado como un resultado de la autorreflexión (*identidad reflexiva*) y una consecuente comunicación identitaria (quién soy) para los demás o un proceso discursivo de subjetivación. *La identidad reflexiva* junto con *la narrativa* forma el aspecto subjetivo de la identidad personal, basado en los vínculos sociales establecidos y, consecuentemente, cambiantes de acuerdo con la trayectoria personal.

Las prácticas de consumo, las preferencias, los rechazos y los gustos también son una manera, sea implícita o explícita, de hacer dicha narración con diferentes fines, por ejemplo, para manifestar determinados aspectos de la identidad a los demás o de manera autorreflexiva para sí mismo/a. Es una forma de ejercer la reafirmación, negación o negociación de los elementos identitarios atribuidos y asumidos. Así, por ejemplo, diferentes gustos y prácticas de consumo se vinculan con determinadas dimensiones y procesos identitarios (Tipa, 2013). Los gustos y las prácticas adquiridas de *los grupos cercanos* corresponderían a *la identidad comunitaria*, mientras a *la dimensión societaria* de la identidad correspondería *el gusto generalizado*, conformado en los espacios de la socialización secundaria y funcionando como un fundamento necesario e indispensable de la sociabilidad y construcción de relaciones entre pares. Yendo desde lo general hacia lo particular, se puede hablar sobre *el espacio íntimo* o *subjetivo*, lo que en términos de Dubar sería *el reflexivo*. De ahí proviene el gusto más personalizado (*el gusto íntimo*) el cual se convierte en vínculo de sentido para las experiencias cotidianas de las personas, incluso para la autodefinición de la persona con base en una autorreflexión. En el caso del consumo de música, las letras de las canciones para *el gusto íntimo* son prioritarias y cobran más importancia para el individuo que en las del *gusto generalizado* (Tipa, 2013). En la letra debe ser reflejado algo que la persona esté viviendo o sintiendo íntimamente; es decir, algo experiencial, autonarrativo y autorreflexivo que «administra» la relación entre nuestra vida emocional privada y la pública, y pueda ser interpretado para estos fines.

Concluyendo de lo anterior, en nuestras prácticas de consumo y la recepción de los contenidos mediáticos dichos procesos identitarios son fundamentales y difícilmente los aspectos colectivos puedan ser separados de los subjetivos y viceversa. Aunque nuestra identidad personal esté nutrida de los «acervos» identitarios colectivos, siempre se ejerce una reflexión activa sobre estos elementos, cuya interiorización en las personas no es unívoca y varía a partir de los procesos subjetivos (autorreflexión). En el consumo y la apropiación simbólica de los contenidos mediáticos entran en juego varios referentes de forma directa e indirecta, referentes generados por la ubicación de la persona en la estructura social que consiste de elementos como la cultura heredada o compartida, lugar de procedencia o residencia, condición socioeconómica, etaria y de sexo-género, entre otras. Así que, considerando su carácter polifacético, no se puede hacer referencia a una audiencia de forma homogénea, sino a audiencias en plural y sus segmentos que pueden presentar mayores semejanzas internas, aunque, aun así, se suman otras fuentes referenciales de índole subjetiva, relacionadas con las historias personales de las personas, sus experiencias, vivencias, destrezas y capacidades (Orozco, 2003, p. 7).

En su obra sobre la televisión y las audiencias, Orozco (1996) propone una «secuencia interactiva» en la que entran las audiencias televisivas y la cual varía según diferentes grados de involucramiento y procesamiento del contenido recibido. Según Orozco, esta secuencia consiste de varias etapas principales: *la atención*, la cual pasa por *la comprensión* y *la selección* («percepción selectiva»), luego por *la valoración*, *el almacenamiento* e *integración* de lo percibido, de lo cual se realiza una *apropiación* y una *producción* de sentido que se lleva a cabo de maneras socioculturalmente distintas. Esto abre un amplio campo para el análisis de la recepción y los mecanismos involucrados en la percepción de los discursos mediáticos, asimismo, incitando a considerar una diferenciación sutil entre la recepción y la percepción, donde con la percepción se enfatizan justamente los momentos de interpretación (*selección* y *valoración*), lo que posteriormente configura *la apropiación* y *la producción* de significados y sentido que potencialmente se traducen en las prácticas de las y los individuos.

La percepción está ligada a los procesos cognoscitivos de las personas, particularmente, de producción y asimilación de conocimiento al recibir e interpretar la información proveniente de su entorno. El proceso de percepción es un complejo mecanismo sensorial-cognitivo, mediante el cual sentimos, seleccionamos, organizamos e interpretamos los estímulos con el fin de adaptarlos de forma subjetiva a nuestros niveles de comprensión, constituyendo la base de la relación recíproca entre la percepción-conocimiento y la acción o la conducta (Vilatuña Correa *et al*., 2012, p. 128). Es decir, aunque recibamos la misma información (*lo denotativo*), la percibimos de formas subjetivas (*lo connotativo*) y, por tanto, diferenciadas, aunque también podemos presentar semejanzas en nuestra percepción con otras personas lo que, potencialmente, también va a reflejar

semejanzas en nuestras posiciones estructurales, valores, condiciones de socialización y las historias personales, entre otros. Un elemento constitutivo de toda percepción y cognición humana es *la semiosis* que consiste de procesos de significación continua que orientan las maneras de pensar y actuar, mientras *la reflexividad* es otro componente fundamental que no sólo proporciona significados a nuestras actividades diarias, sino también vislumbra la interconexión entre la vida cotidiana y nuestros posicionamientos en la estructura social, lo que configura los sentidos que atribuimos a diferentes significados (González Hernández, 2009, pp. 41-46). De esta manera, la recepción es uno de los campos donde se puede observar la interacción y la imbricación entre las dos clásicas dimensiones sociológicas de la realidad social: la dimensión *macro* que corresponde a diferentes instituciones y la estructura social; y la dimensión *micro* o de interacciones cotidianas que corresponde a la subjetividad de las personas, configurada por sus posicionamientos en la mencionada estructura y, por tanto, las diferentes formas de experimentar y vivir una realidad compartida y mediada por las identidades personales.

A modo de cierre

En esta revisión teórica sobre el consumo y la recepción se identificaron varios puntos semejantes en su aplicación en la investigación social. Dado que la recepción de los contenidos mediáticos forma parte de un amplio espectro del consumo de bienes tangibles e intangibles, ambos corresponden a un fenómeno sociocultural que permite analizar distintos aspectos de la vida humana tanto a nivel colectivo como individual-subjetivo, además de manera interseccional, es decir, a la vez abarcando las distintas categorías sociales a las cuales pertenecemos estructuralmente.

Tanto el consumo como la recepción mediática son prácticas sociales entrelazadas con la cultura, la estructura social y los procesos identitarios. En otras palabras, son campos donde se manifiestan las relaciones entre *lo material* y *lo simbólico*, *lo colectivo* y *lo subjetivo*, así como la vinculación entre la determinación estructural y la agencia personal. En este sentido, la pregunta orientadora –si el consumo para la sociología es equivalente a la recepción para las ciencias de la comunicación– se merece una respuesta matizada: más que equivalentes, ambas nociones funcionan como perspectivas analíticas que comparten fundamentos conceptuales, aunque se distinguen nominalmente por sus énfasis disciplinarios y pueden llegar a diferenciarse por los objetivos en los cuales se enfocan. Además, sería erróneo separar ambas disciplinas de manera rígida, dado que la investigación en los temas del consumo y la recepción mediática a menudo se realiza desde la multidisciplinariedad.

En las prácticas cotidianas de consumo y la recepción mediática se entrecruzan las categorías estructurales como la clase o el estrato socioeconómico, sexo-género, edad u origen, con historias personales, experiencias emocionales y procesos introspectivos que complejizan toda «lectura» porque no es estrictamente estructural o estrictamente subjetiva. Es precisamente esta articulación entre *lo social* y *lo individual* que convierte el consumo y la recepción en espacios sumamente ventajosos para observar cómo se producen, negocian y transforman los sentidos culturales. Por tanto, afirmar que el consumo es para la sociología lo que la recepción es para la comunicación implica reconocer que ambos enfoques cumplen funciones analíticas similares: permiten comprender cómo los sujetos interactúan con los bienes y discursos que circulan en la sociedad, y cómo estas interacciones están mediadas por estructuras, subjetividades y usos específicos.

Referencias

Alcocer Cruz, D. G. (2013). De la Escuela De Frankfurt a la recepción activa. *Razón y Palabra*, (82), 228-245.

Balland, L. y Zambrano, S. (2015). Devant les séries comiques: la différenciation sociale des réceptions des jeunes. *Politiques de Communication*, *1*(1), 63-92.

Bermejo Berros, J. (2018). Una propuesta de metodología multidimensional en los estudios de audiencia y recepción. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social*, *11*(1), 127-149.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.

Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.

Bourdieu, P. (2003). *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*. Aurelia Rivera Libros.

Checa Montúfar, F. (2011). De la recepción al «consumo»: una necesaria reflexión conceptual. En Jacks, N. (coord.). *Análisis de recepción en América Latina: un recuento histórico con perspectivas al futuro* (pp. 13-17). CIESPAL.

Delgado Magaña, N. (2007). Veinte años no es nada para el estudio del consumo cultural en México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, 13*(25), 41-48.

Dubar, C. (2002). *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Bellaterra.

García Canclini, N. (1993). El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica. En García Canclini, N. (coord.). *El consumo cultural en México* (pp. 15-42). CONACULTA.

García-Ruiz, R., Tirado Morueta, R. y Hernando Gómez, Á. (2018). Redes sociales y estudiantes: motivos de uso y gratificaciones. Evidencias para el aprendizaje. *Aula Abierta*, *47*(3), 291-298.

Giménez, G. (1997), Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, (18), 9-28.

Giménez, G. (2010). Cultura como identidad y la identidad como cultura. En Castellanos Llanos, G. *et al.* (coords.). *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 35-59). Universidad del Valle.

González Hernández, D. (2009). Los medios de comunicación y la estructuración de las audiencias masivas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, *15*(29), 37-68.

Hall, S. (2006). Encoding/Decoding. En Durham, M. G. y Kellner, D. (eds.). *Media and Cultural Studies: KeyWorks* (pp. 163-173). Blackwell.

Hellman, K. (2007). El consumo como cultura. Una perspectiva teórica sistémica. *Estudios Sociológicos*, *25*(3), 709-729.

Ivala, E. (2007). Television Audience Research Revisited: Early Television Audience Research and the More Recent Developments in Television Audience Research. *Communicatio*, *33*(1), 26-41.

Katz, E., Gurevitch, M. y Haas, H. (1973). On the Use of the Mass Media for Important Things. *American Sociological Review, 38*(2), 164-181.

Katz, E., Blumler, J. y Gurevitch, M. (1974). Uses and Gratifications Research. *The Public Opinion Quarterly, 37*(4), 509-523.

Katz, E. y Liebes, T. (1990). Interacting With «Dallas»: Cross Cultural Readings of American TV. *Canadian Journal of Communication, 15*(1), 45-66.

Kellner, D. y Durham, M. G. (2006). Adventures in Media and Cultural Studies: Introducing the KeyWorks. En En Durham, M. G. & Kellner, D. (eds.). *Media and Cultural Studies: KeyWorks* (pp. ix- xxxviii). Blackwell.

Krotz, E. (2004). Cinco ideas falsas sobre «la cultura». *Diálogos en la acción*, primera etapa, 13-19.

Leung, L. (2013). Generational Differences in Content Generation in Social Media: The Roles of the Gratifications Sought and of Narcissism. *Computers in Human Behavior*, *29*(3), 997-1006.

López de Ayala, M. C. (2004). El análisis sociológico del consumo: una revisión histórica de sus desarrollos teóricos. *Sociológica. Revista de pensamiento social*, *5*, 161-188.

Mato, D. (2017). Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de «industrias culturales» y nuevas posibilidades de investigación. *Comunicación y Sociedad*, (8), 131-153.

Martínez, F. (2011). La teoría de los usos y gratificaciones aplicada a las redes sociales. En Ortega, F. y Cardeñosa, L. (eds.). *Nuevos medios, nueva comunicación* (pp. 461-474). Universidad de Salamanca.

McQuail, D., Blumler, J. G. & Brown, J. R. (1972). The Television Audience; a Revised Perspective. En McQuail, D. (ed.). *Sociology of Mass Communications* (pp. 135-165). Penguin.

North, A. y Lonsdale, A. (2011). Why do we Listen to Music? A uses and Gratifications Analysis. *British Journal of Psychology*, (102), 108-134.

Olin Wright, E. (2005). Social Class. En Ritzer, G. (ed.), *Encyclopedia of Social Theory* (pp. 717-724). SAGE.

Orozco, G. (1996). *Televisión y audiencias. Un enfoque cualitativo*. Ediciones de la Torre.

Orozco, G. (2003). Los estudios de recepción: de un modo de investigar, a una moda, y de ahí a muchos modos. *Intexto*, *2*(9), 1-13.

Ortega Villa, L. (2009). Consumo de bienes culturales: reflexiones sobre un concepto y tres categorías para su análisis. *Culturales*, *5*(10), 7-44.

Rosas Mantecón, A. (2002). Los estudios sobre consumo cultural en México. En Mato, D. (coord.). *Estudios y Otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 255-264). CLACSO, CEAP, FACES.

Semán, P. y Vila, P. (2008). La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las «tribus». *Revista Transcultural de Música*, (12), 2-19.

Simmel, G. (2014). *Filosofía de la moda*. Casimiro.

Sunkel, G. (2002). Una mirada otra. La cultura desde el consumo. En Mato, D. (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 287-294). CLACSO, CEAP, FACES.

Tipa, J. (2013). Los gustos musicales y los procesos identitarios entre los jóvenes universitarios de la Universidad Intercultural de Chiapas. *Devenir*, (24), 251-272.

Tipa, J. (2015). Una aproximación a clase social, género y etnicidad en el consumo de música entre los estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas. *Cuicuilco*, *22*(62), 91-112.

Tipa, J. (2018). Simpatía por la banda. Etnicidad y el consumo de la música banda entre jóvenes en Chiapas, México. En Luna Ruiz, X. y Chacha Antele, J. A. (eds.), *Culturas Musicales de México* (vol. 2, pp. 254-271). Secretaría de Cultura-Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas.

Tipa, J. y Zebadúa, J. P. (2023). *Juventudes, identidades e interculturalidad. Consumos y gustos musicales entre estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas*. UNACH.

Veblen, T. (1963). *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica.

Vilatuña Correa, F. *et al.* (2012). Sensación y percepción en la construcción del conocimiento. *Sophia*, (13), 123-149.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 279–303 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.851

PENSAMIENTO CRÍTICO

Rutas críticas sobre la transición justa en México. Territorio y trabajo en clave socioecológica

Critical perspectives on the just transition in Mexico: Territory and labour from a socio-ecological perspective

Sofía Ávila-Calero
Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), México
sofia.avilac@sociales.unam.mx

Recibido: 22/06/2025
Aceptado: 24/08/2026

RESUMEN

En México y el resto de los países de América Latina, el imperativo de la transición energética está activando nuevos debates y disputas sobre lo que significa el desarrollo, la justicia social y la justicia ambiental. Este artículo analiza la expansión de proyectos minero-energéticos verdes en México a lo largo de las últimas dos décadas, identificando algunas de las demandas obreras y socioambientales que se han articulado como respuesta a tales infraestructuras. Utilizando el *Atlas Global de Justicia Ambiental* como herramienta principal, se recuperan las categorías de *territorios sacrificados* y *trabajo precario* como ejes clave de diagnóstico crítico. En este marco, el texto discute las limitantes para alcanzar una transición justa en México bajo modelos que reproducen la matriz productiva imperante, independientemente de si se inclinan hacia el mercado o el Estado. Ante este diagnóstico, el texto concluye contraponiendo el potencial de una perspectiva

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

socioecológica para atender los retos ambientales y laborales del país, y sugiere algunas rutas de investigación-acción para contribuir al campo del pensamiento crítico y la organización colectiva.

Palabras clave: Extractivismo verde, conflictos ambientales, condiciones laborales, energías renovables, minería para la transición energética.

ABSTRACT

In Mexico and Latin America, the imperative of the energy transition is activating new debates and disputes over what development, social justice, and environmental justice mean. In this article I analyze the expansion of green mining and energy projects in Mexico over the last two decades, identifying some of the labor and socio-environmental demands that have emerged in response. *Using the Global Atlas of Environmental Justice* as the main tool of analysis, the article applies the categories of *sacrificed territories* and *precarious work* as key axes of critical diagnosis. Within this framework, the article discusses the limitations to achieve a just transition in Mexico under models that reproduce the current productive matrix, regardless of their orientation is to market or State dynamics. With this diagnose, the article concludes by centering a socio-ecological perspective to address the country's environmental and labor demands, suggesting future routes for action-research in academia and organizations.

Keywords: Green extractivism, environmental conflicts, labor conditions, renewable energies, mining for the energy transition.

Introducción

La transición energética se ha convertido en un imperativo global para atender el aceleramiento de la crisis climático-energética global. Este imperativo –presente en discursos oficiales, programas de desarrollo y políticas públicas en distintas escalas– refleja un escenario de futuro en donde el modo de producción imperante permanece sin cuestionamientos y, mientras tanto, busca renovarse ante las nuevas condiciones biofísicas del planeta (Avila-Calero, 2025). Desde los estudios en el campo de la Ecología Política, se reconoce que este modelo de transición reproduce las dinámicas de apropiación de naturaleza y el trabajo humano «abaratados» y a la consecuente reproducción de desigualdades socioambientales en distintas escalas (Patel & Moore, 2018; Fraser, 2021).

Diversos autores coinciden en cuestionar la idea de que la transición energética contemporánea sea un proceso sustitutivo, lineal e inherentemente justo. Por un lado, se ha demostrado que, históricamente, los sistemas sociales no han sustituido el uso de fuentes energéticas, sino que las han ido acumulando. Ello pone en duda la actual viabilidad de una descarbonización de las economías capitalistas, las cuales están ancladas al creci-

miento perpetuo (Fressoz, 2025). En una línea complementaria, se ha argumentado que la extracción de recursos a gran escala constituye la médula del capitalismo global. El extractivismo, pues, se entiende como un proceso necesario al sistema, el cual articula territorios, infraestructuras y trabajo bajo múltiples desigualdades, violencias y formas de dependencia (Arboleda, 2020; Dunlap & Jacobsen, 2020). Por ello, estas perspectivas enfatizan la necesidad de cuestionar el modelo de transición energética dominante, así como sus promesas de sostenibilidad ambiental y justicia social.

Los aportes desarrollados en la Ecología Política Latinoamericana ponen luz sobre diversas aristas de este debate. Destaca, por un lado, la denuncia de un «colonialismo energético», que no sólo reduce la ontología de la energía a una métrica moderna, sino que además posiciona a la región como cantera de recursos a ser explotados para mitigar las emisiones de CO_2 causadas por sectores y grupos privilegiados de los núcleos capitalistas (Bringel & Svampa, 2022; Fornillo & Lampis, 2023; Lang et al., 2023; Lohmann, 2024). De este modo, las naciones latinoamericanas «en desarrollo» enfrentan una creciente presión por parte de corporaciones y agencias extranjeras que impulsan proyectos de descarbonización para mitigar las trayectorias de las economías «desarrolladas», altamente intensivas en energía (Slipak & Argento, 2022; Andreucci et al., 2023). Desde la experiencia de los movimientos, comunidades y trabajadorxs afectadas por estas formas renovadas y adaptadas del capitalismo (solar, extractivo y colonial), la cuestión climática y energética se posiciona, entonces, como un horizonte de futuro en disputa (Rátiva-Gaona et al., 2023).

El imperativo de la transición energética que aterriza en América Latina desde las agendas climáticas internacionales activa, entonces, nuevos debates y disputas sobre lo que significa el desarrollo, la justicia social y la justicia ambiental. Entonces, una segunda arista del debate en la región se concentra en definir qué significa y cómo se alcanza una «transición energética justa» (Anigstein, 2022; Araya-Jofré et al., 2023). Una parte importante de este debate discurre en el ámbito de la economía política, donde se dirimen tensiones entre los modelos de mercado vs. los modelos de Estado. Aquí, diversos actores, con grados de poder diferenciados, movilizan agendas que marcan rutas políticas y económicas en torno a la propiedad de los recursos, la gestión de las infraestructuras y la distribución de los costos y beneficios asociados al avance de proyectos de energía verde. Desde la perspectiva de los movimientos sociales, en este plano se observa el protagonismo de demandas obreras del sector minero-energético que reclaman con creciente fuerza la recuperación de las empresas públicas de la energía y la minería, defendiendo el trabajo digno y el sentido social de la provisión de la energía como un derecho humano (Ávila, 2024).

Ahora, a lo largo de la región, se observa que el debate sobre la transición energética justa también moviliza agendas más amplias en torno a la transversalidad de la energía

en las dinámicas socioecológicas. Es decir que, más allá de la disputa entre mercado y Estado, se debaten las agendas anti y post-extractivistas, así como las propuestas territoriales y comunitarias para la gestión de la energía. Estos debates reconocen la posición subordinada de América Latina en la economía capitalista global, y cuestionan la racionalidad utilitaria de la transición energética dominante, la cual privilegia criterios de eficiencia, rentabilidad y escalabilidad industrial. Así, estas agendas suelen apostar por la recuperación de los bienes comunes y las condiciones de reproducción social en el centro de una transición socioecológica justa y popular (Bertinat & Chemes, 2022).

La motivación del presente artículo es explorar los diversos planos de disputa que giran en torno a la transición energética justa en América Latina, ponderando (si bien de manera preliminar) sus potenciales y limitantes en el contexto actual. Para acercarnos a esta inquietud, el trabajo toma a México como caso de estudio y se propone dos objetivos. Primero, articular un marco teórico-metodológico para desarrollar análisis situados sobre la transición justa en la región latinoamericana. Y segundo, privilegiar un enfoque sobre los movimientos sociales que se posicionan en este contexto, privilegiando las demandas que diversos actores movilizan frente al «extractivismo verde».

Para desarrollar estos objetivos, el texto presenta un análisis de conflictos e injusticias socioambientales vinculados al sector minero-energético en México utilizando el *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Como complemento, se incluirán resultados de investigación documental y revisión de literatura que reflejen la emergencia de nuevas formas de protesta eco-territorial y laboral vinculados a la transición energética. El conjunto empírico recabado en este proceso será entonces discutido bajo la lente analítica del territorio y el trabajo en clave socioecológica, incluyendo las nociones de *territorios sacrificados* y *trabajo precario* como ejes clave de diagnóstico y transformación. Con estos elementos, se argumenta que el despojo de tierras y la pérdida de medios de vida generados por proyectos e infraestructuras minero-energéticas «verdes» tienden a encadenarse con procesos de industrialización que conllevan situaciones de precariedad laboral y exposición a riesgos de salud de poblaciones diversas (Barca y Leonardi, 2018; Navas *et al.*, 2022). Siguiendo esta pauta, el artículo concluye con algunas reflexiones para promover un enfoque de transiciones justas en clave socioecológica.

1. Propuesta Conceptual

Zonas de sacrificio – Territorios sacrificados

La noción «zona de sacrificio» representa un concepto clave del ambientalismo popular contemporáneo. Sus orígenes se remontan a los años setenta, cuando se utilizó para referirse al «cinturón carbonífero minero» del oeste de Estados Unidos, que una vez

agotado había dejado un cúmulo de impactos ambientales, y frente a ellos surgía la pregunta de cómo remediarlo para que vuelva a ser ecológicamente sano y aprovechable. En las dos décadas siguientes, el concepto fue ampliado por los movimientos de justicia ambiental para referirse a la ubicación de grandes complejos de producción y residuos industriales cerca de las zonas de vivienda y trabajo de comunidades racializadas y marginalizadas de Estados Unidos (Bullard, 1990; Mohai et al., 2009). Desde entonces, la noción ha circulado ampliamente en el activismo y los estudios por la justicia ambiental, dando cuenta de que las zonas de sacrificio son activamente producidas con el despliegue de industrias nucleares y fósiles, pero, como veremos en este apartado, también con aquellas vinculadas a la transición energética «verde» (Scott & Smith, 2017; Zografos & Robbins, 2020).

En América Latina, la amplia expansión y uso del concepto está estrechamente ligada a la consolidación de la lógica extractiva como matriz central de explotación de la naturaleza y el trabajo vivo. El concepto de «extractivismo», ampliamente utilizado en las ciencias sociales y humanas latinoamericanas, fue inicialmente difundido por Gudynas (2010) en clave crítica a los gobiernos progresistas regionales. Este concepto nace hermanado con el de «zona de sacrificio». En los hechos, la lógica extractiva tiene por estela la zona de sacrificio: forman parte del mismo circuito económico que tiene como input los recursos para exportar a los mercados internacionales y como output los residuos sin remediar a escala local.

El concepto «zona de sacrificio» ha tomado centralidad como consigna política particularmente en Ecuador, Chile, Bolivia y Argentina, para hacer visibles los impactos sociales y ambientales del «desarrollo» (Grain, 2021; Tornel, 2024). Se trata de la denuncia de una práctica «económica» que no es privativa de Latinoamérica, sino que es propia del Sur Global, e incluso hoy podría decirse del planeta en su conjunto (Arboleda, 2020). Organizaciones y movimientos del ambientalismo popular, comunidades devastadas por megaobras extractivas, utilizan el término para denunciar la situación opresiva que padecen frente a la ampliación y acumulación de las fronteras extractivas en sus territorios.

En definitiva, el concepto «zona de sacrificio» supone la radicalización de una situación de injusticia socioambiental. Se trata de la emergencia de una territorialidad excluyente respecto a otras territorialidades subalternas, que quedan sumergidas o dislocadas, ante la devastación de los territorios y la vida (Navarro et al., 2024). Una territorialización racionalizada del capital que excluye todo criterio no-económico, exponiendo así a las poblaciones locales a los impactos ambientales y sociosanitarios del capital (Svampa, 2014). Como está registrado en el *Atlas Global de Justicia Ambiental*, los ejemplos de la utilización del concepto dan cuenta de una historicidad propia de América Latina. ¿Qué otra cosa sería la región de atacama chilena, particularmente ilustrativa del término, que

ha pasado de la guerra con Bolivia a la explotación del salitre, luego del cobre, ahora del litio, de manera ininterrumpida? (Cabaña y Balcázar, 2024).

En México, la noción de «territorios sacrificados» fue acuñada para referir al mismo principio tanto por los movimientos ambiental-populares como por la literatura crítica: son territorios que han sido y son sistemáticamente afectados por proyectos industriales y extractivos, como sucede con la región carbonífera de Coahuila, una de las muchas zonas de sacrificio en el país (Tornel & Montaño, 2024). La particularidad de México en relación con los territorios sacrificados puede leerse con una serie de variables que incluyen la presencia del crimen organizado y el narcotráfico en los territorios, la paralela presencia del sector militar en diversas regiones y proyectos económicos, la vinculación y cercanía mercantil con Estados Unidos y la persistencia de un ideario de desarrollo que bloquea una perspectiva de país postextractivista, vinculada a las transiciones socioecológicas justas.

Para pensar el concepto de territorios sacrificados, tal como se viene utilizando en México (Martínez y Pérez, 2024), hoy es preciso vincularlo con el protagonismo que ha comenzado a tomar el «capitalismo verde». Como se discute en muchos espacios de organización y pensamiento crítico en nuestra región, el capitalismo verde produce justificativos para generar nuevas zonas de sacrificio que, aparentemente, contribuirían a una transición energética o a combatir el «cambio climático» global: sea cuando se busca legitimar la extracción de litio y otros minerales críticos o el acaparamiento de tierras para grandes proyectos de energía renovable (Andreucci et al., 2023). De acuerdo con diversos autores en el campo, la caracterización de las zonas de sacrificio verde integra circuitos neocoloniales que, a través de mecanismos facilitados desde los Estados periféricos, permite a las inversiones de los países centrales *territorializar* proyectos verdes mediante múltiples violencias justificadas bajo la responsabilidad climática (Zografos & Robbins, 2020; Dunlap & Larette, 2021; Tornel, 2025). Los Estados latinoamericanos, como promoventes, gestores y potenciadores del desarrollo nacional proponen, pues, zonificaciones geográficas asignadas como receptoras de inversiones «verdes» que se traducen en actividades extractivas, a través de la legalización de instrumentos de planeación territorial, o con omisiones deliberadas por la condición étnica y de clase de poblaciones que habitan los territorios (Navarro et al., 2024).

Territorios sacrificados y trabajo precario

La relación entre el concepto de «zona de sacrificio» y el «trabajo precario» se alimenta de dos afluentes centrales. En primer lugar, lejos de la pretensión integradora que garantizaba la acumulación durante el fordismo y el Estado social, la lógica neoliberal naciente a inicio de los años setenta dispuso abiertamente una zona de exclusión para todo aquello que estuviera por fuera de las lógicas mercantiles. Así, la población, el

trabajo y la naturaleza se excluyen, se precarizan, se sacrifican, tornándose eliminables si no están al servicio de la valorización del capital. Las zonas o áreas de sacrificio, por tanto, constituyen casi una dimensión ontológica del funcionamiento mismo del capitalismo neoliberal; trabajo y población incluidos.

En segundo lugar, la «zona de sacrificio» refiere concretamente a un espacio amplio, en el cual se realiza una faena productiva, que no sólo impacta sobre las condiciones naturales, sino en el conjunto del territorio. La extracción, la explotación económica, genera un área de sacrificio bifronte, al mismo tiempo que depreda la naturaleza, depreda el trabajo vivo (y en rigor, ambas cosas son vida en sí; por eso ciertas corrientes feministas refuerzan el peso contemporáneo y principal de la contradicción capital-vida).

La literatura crítica y consigna política de las «zonas de sacrificio» no siempre pone en el centro de la problematización la cuestión del trabajo. Sin embargo, el lente socioecológico nos permite explicitar este puente. Así, interesa una definición amplia del concepto de «zona de sacrificio», que haga referencia centralmente a su condición socioambiental y no solamente «geográfica». Como ilustración preliminar de este punto, este estudio resalta la dimensión de la salud: tanto para los ecosistemas como para las comunidades humanas que los cohabitan. La salud es la dimensión crítica que aqueja a los trabajadores de las industrias que operan en estos territorios: baste mencionar que en el norte de Chile los trabajadores y sus familias están marcados por el cáncer, la silicosis y otros problemas gastrointestinales y respiratorios; también padecen de agotamiento físico, y la alta toxicidad hace de sus cuerpos «archivos químicos» (Weinberg, 2023; Lincura y Diaz, 2021).

Al situar esta crítica desde México, Navarro y colegas (2024) trazan claramente el puente entre las zonas de sacrificio y el trabajo precario al enfatizar que

[...] no se puede entender la radicalidad de la crisis de la reproducción de la vida y su dimensión necrótica en estos territorios [sacrificados], sin comprender el colapso de los sistemas de salud, la precariedad laboral y la intensificación de las tasas de explotación que extenúan y enferman a los cuerpos trabajadores; que provocan el alza de suicidios, la profundización de enfermedades psíquicas, el alarmante aumento de los feminicidios y la desaparición forzada de personas.

Así, las zonas de sacrifico «grises» y «verdes», sostenidas en la extracción continua de naturaleza «barata» (Patel & Moore, 2018), no sólo develan la producción de territorios «dispensables» (Andreucci & Zografos, 2022), sino también de «poblaciones excedentes» (Stock, 2021). Ante la continua tendencia de las fronteras extractivas por cercar territorios y proletarizar poblaciones, se asfixian, pues, las condiciones de reproducción de la vida de las comunidades sacrificadas. En este sentido, y como los estudios feministas del marxismo insisten, no sólo el trabajo asalariado se precariza ante las condiciones

de devastación generadas en las zonas de sacrificio, sino también el trabajo no-asalariado que permite la reproducción de la fuerza de trabajo y su valor (Federici, 2012).

En Ecuador, por ejemplo, se denuncia cómo las mujeres no sólo aparecen siendo víctimas de una opresión múltiple del extractivismo, sino también pilares del cuidado de los «cuerpos-territorios» (Vitali y Marega, 2024). Esta noción se basa en el entendimiento de que las opresiones en contra de los territorios y la naturaleza se fincan en los cuerpos comunitarios (Jiménez de León, en prensa). Sin embargo, al mismo tiempo, el cuerpo es percibido como una fuerza política para cuidar y recuperar las condiciones para la reproducción de la vida. Como contrapunto a la violencia, vemos pues un despliegue intelectual y político al sentido del trabajo reproductivo en estas geografías, especialmente desde las resistencias feministas.

Al proponer la categoría de «trabajo precarizado» como ruta crítica para pensar sobre una transición justa en México, buscamos contribuir a reconstruir otras subjetividades políticas (Velicu & Barca, 2020). Es decir, de utilizar, pensar y difundir conceptos y prácticas que no sólo denuncien las condiciones del trabajo productivo precarizado, alienado y tóxicamente expuesto, sino también de los trabajos de cuidados invisibilizados, pero canibalizados por el capital (Fraser, 2023). Como lo retomaremos en la discusión de resultados, se trata de hacer una lectura propositiva en torno a los «territorios-vida» que se contraponen a los «territorios sacrificados» (Navarro y Barreda, 2022) frente al imperativo de la transición energética.

2. Metodología

Con el objetivo de situar los debates y disputas sobre una transición justa en México, esta investigación estudia los territorios de sacrificio y condiciones de trabajo precario que se imponen en las fronteras minero-energéticas del país: territorios sacrificados en nombre de la transición energética y la descarbonización. Para ello, se ha utilizado el *Atlas Mundial de Justicia Ambiental* (EjAtlas): una plataforma cartográfica y base de datos que permite el registro, almacenamiento y análisis sobre diversos conflictos socioambientales que emergen a lo largo de las cadenas de producción en todo el mundo (Scheidel et al., 2018).

La metodología del EjAtlas se sustenta en la recopilación de datos cualitativos y cuantitativos de conflictos socioambientales incluyendo: descripción del caso, características del proyecto que desencadena el conflicto, impactos percibidos e impactos potenciales denunciados por las organizaciones involucradas, población afectada, actores movilizados, resultados del conflicto y fuentes de información (ver www.ejatlas.org). Personas investigadoras, activistas, organizaciones y comunidades afectadas pueden contribuir

al registro de un conflicto siguiendo la metodología establecida para citar las fuentes utilizadas y organizar la información de acuerdo con la ficha. Con ello, enfatizamos el carácter de las denuncias realizadas por las comunidades afectadas a través de su propia voz y el apoyo de organizaciones e investigaciones aliadas. Una vez que se completa la ficha de un conflicto, el equipo del EjAtlas revisa el contenido y las fuentes citadas para asegurar la precisión de la información presentada antes de su publicación. Esta metodología está estandarizada y se puede consultar en detalle en Temper et al. (2015) y Temper et al. (2018).

De acuerdo con datos del 2025, la base de datos de conflictos en México dentro del EjAtlas se compone de 174 registros (mapa 1). Para los fines analíticos de este artículo, se conformó una subbase de datos con todos los conflictos que cumplieran los siguientes criterios:

1) conflictos energéticos tanto fósiles como de energías renovables.

2) conflictos mineros: incluyendo sólo los minerales considerados estratégicos para la transición energética de acuerdo con el Banco Mundial (2017).

Con esta subbase de datos, se diseñaron una serie de categorías para identificar las demandas ambientales y laborales que nos permitan rastrear tendencias sobre territorios sacrificados y el trabajo precario asociados a los proyectos estudiados. Como veremos más adelante, el análisis de la subbase arroja algunas luces respecto a las demandas de organizaciones del ambientalismo popular, así como dimensiones fundamentales sobre las condiciones de los trabajadores asalariados que prevalecen en el sector de los combustibles fósiles, la minería industrial, las energías renovables y la explotación de nuevos recursos para el «capitalismo verde». Se trata de un primer intento de sistematización de impactos denunciados a escala local, que son percibidos o potenciales, y que arrojarán un mapa de experiencias situadas en los territorios.

Mapa 1: conflictos socioambientales en México registrados en el Atlas Mundial de Justicia Ambiental



www.ejatlas.com

3. El modelo minero-energético en México: del modelo de mercado al modelo de estado

Los gobiernos que rigieron en México desde finales de la década de 1980 hasta inicios del siglo xxi impulsaron un modelo minero-energético de corte neoliberal: progresivamente liberalizado y privatizado. En un primer momento, este periodo registró una notable ampliación de las fronteras mineras e hidrocarburíferas, acompañadas de un considerable número de conflictos ambientales (Tetreault, 2022). Sobre este contexto extractivo emergió también un segundo momento en el cual la transición energética adquirió protagonismo en el diseño de políticas, leyes e incentivos a la inversión extranjera directa. Efectivamente, a partir del gobierno de Felipe Calderón, la política climática y de transición energética se impulsó como parte de un modelo corporativo, que justificó la centralidad del capital privado ante la ineficiencia del Estado para acelerar el «crecimiento verde». Un modelo de transición que se consolidaría con el programa de «desarrollo bajo en carbono» del sexenio subsecuente al mando de Enrique Peña Nieto.

Durante este periodo, la penetración de megaproyectos renovables en el mundo rural se facilitó a través de la contrarreforma agraria de 1994, que facilitó la privatización progresiva de la propiedad social de la tierra, así como de medidas paralelas en el sector eléctrico y laboral (incluyendo la desarticulación sindical). En este contexto, los proyectos renovables se justificaron como fuente de dinamismo a una economía verde en

crecimiento, aumentando el empleo, reduciendo la pobreza energética y atendiendo las necesidades de las comunidades indígenas (Avila et al., 2021). El resultado, sin embargo, fue el aumento de los conflictos socioambientales y un cuestionamiento amplio al capitalismo verde como falsa solución a la crisis climática. El aumento de conflictos incluyó aquellos en contra de la extracción de gas natural (justificada como «energía limpia» y «combustible de transición»), así como de la extracción minera sobre materiales estratégicos, y la construcción de megaproyectos renovables.

Con el triunfo de la Cuarta Transformación (4T) en 2018, bajo el mando de Andrés Manuel López Obrador, comenzó a replantearse la política minero-energética en México, reconfigurando las geometrías de poder y expectativas socioambientales de la transición energética. El modelo de la 4T, continuado por la presidenta Claudia Sheinbaum, ha apostado por un retorno general del Estado como eje rector del sistema productivo y garante de la redistribución de ingresos. Desde el punto de vista energético, este modelo ha recuperado el imaginario petrolero y de la soberanía energética, priorizando también otras grandes infraestructuras del Estado, como centrales hidroeléctricas, nuevos proyectos solares y la exploración de litio bajo control estatal.

Momentos clave de este modelo más inclinado hacia el Estado incluyen la nacionalización del litio como recurso estratégico en 2023, así como la aprobación de la Reforma Eléctrica de 2024, la cual dio marcha atrás al proceso de privatización del sector. Como veremos en el siguiente apartado, sin embargo, estas reconfiguraciones político-económicas han traído consigo nuevas demandas y respuestas sociales que sugieren un debate pendiente sobre la transición justa en clave socioecológica. A continuación, analizamos algunas dimensiones clave de este campo en disputa.

4. Conflictos ambientales en las fronteras minero-energéticas

La subbase de datos que se ha construido para este artículo desde el *Atlas Mundial de Justicia Ambiental* cuenta con 85 conflictos energético-mineros registrados en México, contabilizando para la minería sólo proyectos vinculados a minerales críticos para la transición energética. Como se observa en la tabla 1, se trata de proyectos mayormente desarrollados por empresas privadas (68 casos), aunque también se presentan casos en donde empresas públicas son parte de los proyectos, particularmente en el caso de las hidroeléctricas (a cargo de la Comisión Federal de Electricidad) e hidrocarburos (a cargo de Petróleos Mexicanos).

Vistos de manera conjunta, un gran número de conflictos energético-mineros registrados en México se han desatado en gobiernos previos a la llegada del proyecto político de la Cuarta Transformación. Sin embargo, muchos de estos conflictos se mantienen

vigentes o resignifican frente a los debates actuales en torno a la energía y la transición energética. Vemos, por ejemplo, que los conflictos por hidroeléctricas coinciden con la expansión de infraestructuras por parte de la empresa pública durante el periodo que inicia en la década de 1970 y se extiende hasta el 2018. Sin embargo, observamos también que estas experiencias se convierten en espacio de controversia entre movimientos sociales frente a la apuesta de la 4T por modernizar y ampliar la capacidad instalada de las represas públicas, ahora bajo el discurso de la recuperación de la soberanía energética frente al neoliberalismo (Avila, 2024).

Tabla 1: selección de conflictos energético-mineros en México (EJATLAS)

Sector	*Número de conflictos registrados*	*Proyectos privados*	*Proyectos públicos*	*Proyectos mixtos (público/privados)*
Hidrocarburos	18	8	6	4
Hidroeléctricas	15	8	7	-
Energías renovables	15	8	7	-
Minerales para la transición energética	36	36	-	-
Total	85	68	15	4

Fuente: Elaboración propia con datos del Environmental Justice Atlas

Por su parte, el número de conflictos vinculados a las energías fósiles aumenta con notable intensidad en el sexenio de Enrique Peña Nieto que, tras la aprobación de la Reforma Energética del 2013, dio pie a la gasificación de la matriz nacional y al uso de técnicas como el *fracking*. Sin embargo, estas luchas se mantienen vigentes y se extienden a la actualidad ante la ambivalencia de los gobiernos de la 4T por prohibir definitivamente la técnica del fracking, al tiempo que se mantienen en marcha megadesarrollos fósiles como el Proyecto Integral Morelos y la Refinería Dos Bocas (Solorio et al., 2021; Torres-Wong, 2021).

Respecto a los proyectos en energías renovables, se observa que los conflictos registrados en el Atlas se desatan fundamentalmente con la política neoliberal de cambio climático y las subastas en generación eléctrica (2006-2018), las cuales generaron un *boom* en la instalación de parques eólicos y solares en territorios indígenas del país (Avila et al., 2021). Pero, nuevamente, estos conflictos –y los debates asociados– se mantienen vigentes ante las concesiones ya otorgadas, y genera tensiones latentes por intenciones de la 4T para instalar megaproyectos renovables de carácter estatal.

Con esta misma tendencia, gran parte de los conflictos mineros registrados en nuestro análisis se inician durante el *boom* en la demanda global de minerales alrededor del año 2013; pero estos conflictos se resignifican en la actualidad ante las agendas de

transición energética global, en la medida en que se exponencia su demanda en los mercados internacionales y, con ello, las presiones sobre los territorios locales (Deniau et al., 2021). A su vez, se abren nuevas fronteras de recursos prometedores para el desarrollo nacional, como la exploración del litio: un recurso clave para la producción de baterías en la transición energética (Ejatlas, 2023). Efectivamente, el litio se ha convertido en una de las disputas centrales entre empresas trasnacionales, el gobierno de la Cuarta Transformación (que logró la nacionalización del recurso en 2023) y las comunidades movilizadas en contra de la minería (REMA, 2023).

Este escenario refleja que la matriz extractiva en México no ha sido exclusiva del periodo «neoliberal», aunque ciertamente la explotación de recursos por empresas trasnacionales fue protagónica durante más de veinte años (Toledo et al., 2013; Tetreault, 2022). Muchos de los proyectos privados otorgados en administraciones previas siguen generando injusticias territoriales y criminalización en la actualidad. A su vez, los proyectos estratégicos públicos o mixtos impulsados por la 4T presentan sus propias contradicciones y tendencias de conflictividad –como es el caso de la Refinería dos Bocas, el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec y, de forma más general, en los llamados «Polos de Bienestar»–. En el siguiente apartado se discuten estas tendencias con las categorías analíticas propuestas.

Territorios sacrificados: reclamos socioambientales

Más allá del sello neoliberal o nacional-desarrollista que los proyectos minero-energéticos han adquirido en México durante las décadas recientes, las movilizaciones reflejan procesos de resistencia territoriales, en donde la cuestión agraria se torna fundamental. Frente a los procesos del despojo energético-minero emerge, pues, un «ecologismo popular» (Martínez-Alier, 2002) que defiende los modos de vida agrarios. Estos movimientos encuentran sus orígenes en las luchas indígena-campesinas que se articulan desde la Revolución mexicana y que mantienen, con diversas envergaduras y capacidad de incidencia, una resistencia continuada frente a los regímenes extractivos que caracterizan al Estado moderno mexicano (e.g. Toledo et al., 2013; Zaremberg et al., 2018; López-Gómez et al., 2020).

Desde el análisis de la base de datos de este estudio se observa que ahí donde hay comunidades indígena-campesinas movilizadas, la capacidad de frenar proyectos o articular redes de resistencia y reexistencia se amplifica. Tal es el caso de la resistencia al fracking en la zona de la Huasteca, donde diversas comunidades se han declarado «libres de fracking» (EjAtlas, 2019). En la misma sintonía organizativa, la conformación de redes de defensa territorial en el Istmo de Tehuantepec (EjAtlas 2017, 2021) ha protagonizado un amplio campo de lucha indígena-campesina ante el avance de planes para configurar los territorios en zonas sacrificadas, incluyendo proyectos eólicos, mineros,

infraestructuras de comercio e hidrógeno verde. Como caso emblemático de resistencia y transformación comunitaria, encontramos también la larga lucha de las comunidades en la Sierra Norte de Puebla en contra de infraestructuras energéticas (EjAtlas, 2022) y la consecuente construcción comunitaria de alternativas productivas y reproductivas en relación con la energía (Post et al., 2025).

Con cierto contraste, los resultados de la base de datos sugieren que la implantación de proyectos energético-mineros en contextos donde las comunidades locales han pasado ya por un proceso de proletarización marcado, las movilizaciones territoriales tienden a ser más limitadas y las demandas suelen girar sobre condiciones salariales y laborales justas –como en el caso del entramado carbonífero en Coahuila– (EjAtlas, 2021b). Aun así, y como veremos en el siguiente apartado, el análisis del EjAtlas sugiere que ahí donde hay conflictos ambientales se presentan también cuestiones fundamentales respecto al mundo del trabajo y la pérdida de medios de vida. Esto sugiere, pues, posibles alianzas populares en el campo de lxs trabajadores y lxs defensorxs del territorio.

Trabajo precarizado: reclamos sociolaborales

Si el «ambientalismo popular» (Martinez-Alier, 2002) ha representado la defensa de los medios de vida de comunidades rurales, un ambientalismo obrero-popular reflejaría las preocupaciones por la salud, la seguridad laboral y el ambiente que sostiene la vida de las personas que han sido despojadas de estos medios de vida. En la muestra analizada dentro del EjAtlas observamos que, si bien no hay una presencia importante de sindicatos como actores en los conflictos minero-energéticos, estos conflictos develan cuestiones sobre el trabajo que son de primer orden para el debate socioambiental.

La tabla 2 presenta algunos de los impactos (potenciales y visibles) reportados por grupos movilizados frente a la ampliación de la frontera minero-energética en México. Los gráficos izquierdos presentan dimensiones vinculadas a las condiciones laborales en los proyectos extractivos, incluyendo aspectos como la estabilidad laboral y la exposición a riesgos de salud en trabajadores y sus comunidades. Mientras tanto, los gráficos del lado derecho presentan algunos de los impactos vinculados a la cuestión agraria a partir de la llegada de empresas extractivas, incluyendo el despojo de tierras y la pérdida de medios de vida.

Tabla 2: reclamos sociolaborales en los conflictos energético-mineros de México (EJATLAS)



Fuente: Elaboración propia con datos del Environmental Justice Atlas

Sobre estos resultados observamos que las movilizaciones en contra de las industrias de hidrocarburos y minería presentan demandas más recurrentes sobre la inseguridad laboral y la salud humana. Efectivamente, en estas industrias se registra una exposición crónica a emisiones de componentes tóxicos que enferman a los trabajadores y sus comunidades. Casos emblemáticos en México incluyen, por ejemplo, el conflicto con la minera Met-Mex Peñoles en Torreón, en donde las comunidades afectadas denunciaron

la exposición que más de 38 mil niños tuvieron ante las emisiones de plomo emitidas por este complejo metalúrgico (Téllez y Asamar, 2023).

Otro caso es el de la Mina Pasta de Conchos, de la empresa Grupo México. La explosión de la mina en el año 2006, ocasionada por altas concentraciones de gas metano en el yacimiento y la falta de consecuentes medidas de seguridad, provocó la muerte de 65 trabajadores, que quedaron bajo tierra. El accidente y la impunidad de la empresa dieron lugar a un fuerte cuestionamiento por los trabajadores mineros a las instancias de la Secretaría del Trabajo. El Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos y Similares de la República Mexicana calificó el accidente como un «homicidio industrial» (Ejatlas, 2022c).

En el caso de conflictos por megaproyectos renovables (hidroeléctricas, eólicas y solares), observamos que las demandas por exposición a la salud se reducen de manera considerable. Sin embargo, los reportes de muertes potenciales o visibles vinculadas a la movilización social en contra de estos proyectos están presentes, así como las muertes por condiciones laborales riesgosas vinculadas a los mismos. A su vez, la tabla 2 indica que los proyectos renovables que han presentado conflictividad tienen una notable recurrencia sobre el despojo de tierras y la consecuente pérdida de los medios de vida agrarios. Este grupo de datos sugiere que el despojo agrario en los proyectos «bajos en carbono» son equivalentes a los casos de despojo por hidrocarburos y minería.

De ello se deriva que el debate sociolaboral en el contexto de la transición energética requiere de estudios y debates más profundos sobre dos cuestiones fundamentales: 1) el papel de estos proyectos en una mayor proletarización del campesinado, y 2) las exposiciones a la salud que los y las trabajadoras tienen a lo largo de la cadena de producción de las tecnologías, y no sólo en los sitios donde se produce la energía (Sovacool, 2019; Avila-Calero, 2025).

5. Minería y energía en México: continuidades, cambios y perspectivas para una transición justa

El cambio político que México ha experimentado desde los gobiernos pro-liberalización económica a los gobiernos nacionalistas de la 4T ha implicado modificaciones fundamentales en torno a la cuestión minero-energética del país. Mientras que los modelos neoliberales pierden fuerza frente a la apuesta pública y centralista de la energía y la minería en la 4T, nuevas tensiones surgen en torno al sentido y alcance de una transición justa dentro del país. Efectivamente, los gobiernos progresistas de la 4T traen muchas de las tensiones que han estado presentes en las olas de gobiernos progresistas que se han posicionado periódicamente y desde hace dos décadas en la región latinoamericana. A

grandes rasgos, nos referimos a las tensiones en tres grandes campos: la continuidad de un imaginario desarrollista (sustentado, sobre todo, en la ampliación de las fronteras extractivas); la expansión de la productividad como eje clave del desarrollo, y el fortalecimiento de múltiples luchas ambientales-populares con un amplio sentido emancipatorio (Svampa et al., 2010).

Para México, la persistencia del imaginario desarrollista que se traslada a la 4T en forma de «Polos de Desarrollo», «Zonas Económicas Especiales» y proyectos estratégicos, reabre así El extractivismo como política de Estado (Tornel, 2024). A su vez, la expansión de la productividad en manos del Estado genera apoyos importantes desde el mundo del trabajo asalariado, al tiempo que detona demandas ambientales, sobre todo desde los territorios agrarios afectados por el extractivismo.

Efectivamente, desde la perspectiva laboral, se observa que diversos colectivos de trabajadores del sector energético (en particular, de la electricidad y el carbón) van apoyando ampliamente las propuestas de la Cuarta Transformación (Busch et al., 2023). Ello, en la medida en que el nacionalismo minero-energético ha prometido recuperar la seguridad y dignidad laboral que había sido fuertemente erosionada bajo los regímenes neoliberales de las últimas décadas (Zerrega, 2019; San Martín, 2021). Estos apoyos fueron, por ejemplo, explícitamente expresados durante los debates del Parlamento Abierto sobre la Reforma Eléctrica del 2024 e incluyeron una clara postura de diversos sindicatos por apoyar la recuperación pública del sector (Avila, 2024). Estas posturas se alinean con demandas sindicales internacionales, que buscan obtener nuevas oportunidades en las industrias públicas y la generación consecuente de empleos (e.g. IndustriAll, s/f).

Por otro lado, los movimientos ambiental-populares han cuestionado la política desarrollista de la 4T en la medida en que persisten injusticias socioambientales ante la ampliación de la frontera minero-energética. Particularmente, se observan demandas ante la continua ampliación de la matriz energética fósil, que es justificada oficialmente como estrategia de soberanía energética, pero que mantiene y profundiza los impactos ambientales sobre las comunidades que habitan y trabajan en los territorios sacrificados. A su vez, se sostiene con fuerza que el modelo de transición energética propuesto por la 4T continúa replicando patrones desiguales en cuanto a la producción extractiva y centralizada de recursos «bajos en carbono». Se trata, pues, de transformaciones profundas sobre territorios que guardan potencial para restaurar entramados productivos y reproductivos en distintas escalas.

En este contexto, diversas organizaciones del ambientalismo popular han expresado que la política minero-energética de la Cuarta Transformación es un avance deseable, mas no suficiente para construir horizontes de cambio socioambiental (Avila, 2024). Es decir, que superar el dominio del capital privado y recuperar la posición del Estado frente a las fuerzas del mercado es ciertamente reconocido por varios movimientos

socioambientales como una ruta política necesaria. Sin embargo, el énfasis de estos movimientos recae sobre la urgente necesidad de transitar hacia otros modelos de gestión sobre la energía y, con ello, sobre los territorios.

En el marco de las tensiones propias de un gobierno progresista, el debate sobre la transición energética justa en México sugiere, pues, que hay divergencias importantes en las preocupaciones del ambientalismo popular y aquellas que vienen desde el mundo del trabajo. Sin embargo, una lectura más detenida de los conflictos socioambientales analizados en este artículo nos permite también observar que los territorios sacrificados y el trabajo precarizado son correlatos de una misma matriz productiva, por lo que es en ese ámbito socioecológico que la transición justa puede facilitar puentes entre ambos frentes.

Territorio y trabajo en clave socioecológica

Independientemente de si es el mercado o el Estado el que rija los ritmos extractivos, los territorios sacrificados y la condición precaria del trabajo que se anclan en los modelos productivos de constante expansión y crecimiento se mueven entre la frontera mineral y fósil hacia la frontera de las energías renovables. Estos procesos implican que la transición energética hegemónica va produciendo territorios distantes en los cuales el tejido socioecológico es vaciado, reimaginado y disciplinado, pero ahora en nombre de la mitigación climática (Andreucci & Zografos, 2022). Un modelo de transición energética donde no sólo se mantienen las industrias fósiles (Dunlap et al., 2024), sino que a su vez abre paso a nuevas fronteras de acumulación ahora con sello «verde».

El extractivismo verde, independientemente de la economía política que lo rija, da cuenta de la continuación de prácticas extractivas bajo un discurso de sostenibilidad ambiental. Hablamos de una renovación de las prácticas extractivas bajo nuevos recursos y tecnologías, incluyendo procesos de extracción presentados como «más eficientes» –como en el caso de la «minería climáticamente inteligente» promovida por el Banco Mundial–, o porque sus fines son catalogados como «bajos en carbono» –como los megaproyectos de energía eólica, solar y de biomasa– (Dietz, 2023).

Resulta, pues, fundamental insistir en que las zonas de sacrificio verde pueden verse como un continuo del metabolismo capitalista que se adapta a las nuevas condiciones biofísicas del planeta (Avila-Calero, 2025). Así, las industrias de la transición energética apuntan a mantener los mismos ritmos de consumo energético, reproduciendo una continuidad sacrificial en los territorios representados como «periféricos». En los territorios, el despojo agrario y de los medios de vida que deriva de los proyectos energéticos y mineros de escala industrial se convierte en una denuncia recurrente de las comunidades afectadas. Aspecto que, además, tiene como consecuencia directa la proletarización laboral, que estará en función de nuevas rondas de producción y consumo desiguales.

Sobre estas transformaciones, esta investigación ha identificado algunos elementos de trabajo precario vinculado a los proyectos mineros y energéticos «verdes», particularmente denuncias respecto a la exposición a riesgos en la salud, falta de seguridad laboral y muertes vinculadas al trabajo en estos proyectos. Se trata de impactos comúnmente reportados por las comunidades afectadas y las organizaciones aliadas que demandan justicia socioambiental frente al extractivismo verde. La metodología del Atlas, sin embargo, limita la posibilidad de trazar las demandas laborales respecto a las cuestiones salariales, a la intensificación del trabajo y a la libertad sindical. Junto con las demandas vinculadas a los trabajos de cuidados, todos estos elementos tienen un amplio potencial a ser integrados en investigaciones futuras que apuesten por hacer legibles los puentes entre conflictos socioambientales, sociolaborales y de cuidados en el contexto de la transición energética global.

Ahora bien, los hallazgos conseguidos en esta investigación sí coinciden con un aspecto clave de las resistencias al «extractivismo tradicional» y sus trabajadores; esto es, la demanda por una salud territorial que integre sus dimensiones ecológicas, laborales y comunitarias (Navas et al., 2022). En efecto, el vínculo entre extractivismo verde y las injusticias socioambientales está ganando cada vez más evidencia en la literatura crítica y los movimientos sociales. Como apunta Gustav Cederlof (2021), en un sistema productivo que no cambia sus premisas de expansión y acumulación desigual, la mejora de la salud ambiental en los lugares de consumo «verde» tiende a producir entornos laborales tóxicos en las periferias, con efectos diferenciados sobre los cuerpos de las personas trabajadoras y sus comunidades en función del género, raza y casta. A su vez, los movimientos de base por una transición energética justa cuestionan con creciente fuerza el extractivismo verde como vía para alcanzar la justicia socioambiental y reclaman, en contraposición, la posibilidad de impulsar sistemas energéticos locales y regenerativos para las comunidades y sus trabajadores (ver *Alianza por la Transición Justa*). En América Latina destacan diversos esfuerzos en este sentido, incluyendo al Pacto Social e Intercultural del Sur, al Consejo Permanente para la Transición Energética Justa en Colombia, en México a la campaña «Luces de las Resistencias» y a la red «Nuestro Futuro, Nuestra Energía», así como al Equipo Transiciones en Argentina.

Las denuncias y movilizaciones en torno a la distribución desigual del trabajo y la naturaleza serán fundamentales para impulsar respuestas sociales ante la tendencia expansiva del capitalismo fósil (Malm, 2016) y la emergente yuxtaposición con el «Capitalismo Solar» (Avila-Calero, 2025). No obstante, es previsible que dichas respuestas adopten formas políticas diversas en trayectorias no lineales. En consecuencia, las agendas de movimientos de base y de investigación crítica sobre transiciones energéticas en clave socioecológica van integrando con creciente atención las reconfiguraciones actuales del capitalismo global, así como el espectro político que emerge en respuesta a

estos procesos (e.g., García-García et al., 2020). Si bien las movilizaciones socioambientales y sociolaborales aportan ya a los esfuerzos por posicionar a la economía en función de las relaciones socioecológicas más amplias, sus resultados pueden diferir en cuanto a su capacidad de transformar de fondo las estructuras productivas y reproductivas imperantes. Será entonces crucial mapear este espectro político, identificando sinergias entre demandas y movimientos, a favor de metabolismos más justos y emancipatorios.

6. Conclusiones

El conjunto empírico presentado en esta investigación sugiere que, además de las disputas en el campo de la economía política (Estado vs. mercado), la transición energética justa también se debate en el campo de la ecología política. Es decir, en el campo que busca redefinir el metabolismo minero-energético y la posibilidad de reproducir la vida en los territorios y sus poblaciones. Los movimientos socioambientales que se han movilizado en el país desde el neoliberalismo hasta el nacionalismo de la 4T dan cuenta de las falsas soluciones de una transición energética fundada en el modelo extractivo que está en función de las demandas energéticas crecientes y desiguales. Los conflictos sobre la frontera minero-energética en México develan que ha sido el mismo proyecto de modernidad industrial que, al separar al trabajador de sus medios de producción, ha separado al trabajo de la naturaleza, generando múltiples contradicciones en el seno de su proyecto de desarrollo. Estas tensiones tienden a bifurcar los discursos y repertorios de acción entre los movimientos obreros y los movimientos ambiental-populares, cerrando la posibilidad de generar procesos de transformación colectiva ante la destrucción socioambiental, que es intrínseca al metabolismo capitalista. Seguirá siendo crucial a la formación de redes y diálogos de carácter transformador en el campo del trabajo y la naturaleza ante la crisis climático-energética global.

Referencias

Andreucci, D., & Zografos, C. (2022). Between Improvement and Sacrifice: Othering and the (Bio) Political Ecology of Climate Change. *Political Geography, 92*, 102512.

Andreucci D, García López, G., Radhuber, I. M., Conde, M., Voskoboynik, D. M., Farrugia, J. D., Zografos, C. (2023) The Coloniality of Green Extractivism: Unearthing Decarbonisation by Dispossession Through the Case of Nickel. *Political Geography*, vol 107.

Anigstein, C. (2022). Los sindicatos frente a la crisis socioecológica y la transición energética. En Maristella Svampa y Pablo Bertinat (comp.). *La transición energética en la Argentina. Una hoja de ruta para entender los proyectos en pugna y las falsas soluciones.* Buenos Aires: Siglo xxi.

Arboleda, M. (2020). *Planetary Mine: Territories of Extraction under Late Capitalism*. Verso.

Araya Jofré, P., Fleischmann González, M., & Reyes Suárez, A. (2023). Una mirada multiescalar de las transiciones energéticas justas. Reflexión a partir de la revisión de marcos interpretativos. *Collectivus, Revista de Ciencias Sociales, 10*(1), 111-146.

Avila, S., Deniau, Y., Sorman, A. H., & McCarthy, J. (2021). (Counter)Mapping Renewables: Space, Justice, and Politics of Wind And Solar Power in Mexico. *Environment and Planning E: Nature and Space, 5*(3), 1056-1085.

Ávila, S. (2024). Debates sobre la transición justa en México. Desarrollo, demandas obreras y ambientalismo popular. *Sociedad y Ambiente*, (27), 36.

Avila-Calero, S. (2025). Solar Capitalism: Accumulation Strategies and Socio-Ecological Futures. *Sustainability Science, 20*(4), 1541-1556.

Barca, S., & Leonardi, E. (2018). Working-Class Ecology and Union Politics: A Conceptual Topology. *Globalizations, 15*(4), 487-503.

Bertinat, P., & Chemes, J. (2022). Transición energética y disputa de sentidos.

Bringel, B. y Svampa, M. (2023). Del ′consenso de los commodites′ al ′consenso de la descarbonización′, *Nueva Sociedad, 306*.

Bullard, R. D. (1990). *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*. Boulder, CO: Westview.

Busch, H., Ramasar, V., Avila, S., Roy, B., van Ryneveld, T., Mandinic, A., & Brandstedt, E. (2023*). Mining Coal While Digging for Justice: Investigating Justice Claims Against a Coal-Phase Out in Five Countries. The Extractive Industries and Society*, 15.

Cabaña, G., & Balcázar Morales, R. (2024). ¿Zonas de sacrificio verde en Chile? Amenazas y riesgos de la expansión minera y energética en territorios y ecosistemas del Desierto de Atacama. <www.fundaciontanti.org>.

Cederlöf, G. (2019). Out Of Steam: Energy, Materiality, and Political Ecology. *Progress in Human Geography, 45*(1), 70-87.

Deniau Y, Herrera V, Walter M (2021). *Mapeo de resistencias frente a los impactos y discursos de la minería para la transición energética en las Américas.* EJAtlas/MiningWatch Canada

Dietz, K. (2023) ¿Transición energética en Europa, extractivismo verde en América Latina? *Nueva Sociedad, 306*.

Fraser, N. (2021). Climates of Capital. *New Left Review, 2*(127), 94-127.

Dunlap, A., Verweijen, J., & Tornel, C. (2024). The Political Ecologies of «Green» Extractivism(S): An Introduction. *Journal of Political Ecology, 31*(1).

Dunlap, A., & Jakobsen, J. (2020). *The Violent Technologies of Extraction: Political Ecology, Critical Agrarian Studies and The Capitalist Worldeater*. Palgrave Pivot, Springer.

Dunlap A. y Laratte, L. (2021). European Green Deal Necropolitics: Exploring 'Green' Energy Transition, Degrowth & infrastructural colonization. *Political Geography, 97,* 102640.

Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Madrid: Siglo xxi.

Fressoz, J. B. (2025). *Sin transición: una nueva historia de la energía*. Arpa.

Federici, S. (2012) *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press.

Fornillo, B., Lampis, A. (2023) From the Lithium Triangle to the Latin American Quarry: the Shifting Geographies of De-Fossilisation. *The Extractive Industries And Society*, vol. 15.

García-García, P., Carpintero, Ó., & Buendía, L. (2020). Just Energy Transitions to low Carbon Economies: A Review of the Concept and its Effects on Labour and Income. *Energy Research & Social Science, 70*, 101664.

Grain (2021). Once zonas de sacrificio en América Latina. <https://grain.org/es/article/6769-once-zonas-de-sacrificio-en-america-latina>.

Gudynas, E. (2010). Si eres tan progresista ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas en Ecuador. *Debate, caap Quito, 79*, 61-81.

Industriall (s/f.). La Transición Justa construye un camino justo y equitativo hacia un futuro sostenible.

Jiménez de León, P. Territorialización de la transición energética corporativa en tierras ejidales de México: reproducción social, género y disputas en torno a parques fotovoltaicos. [en prensa]. Université Paris Cité.

Lang M, Bringel B, Manahan, M. A. (2023). Transiciones lucrativas, colonialismo verde y caminos hacia una justicia ecosocial transformadora. En Lang, M., Bringel, B., Manahan, M. A. (eds.). *Más allá del colonialismo verde: justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Lohmann, L. (2024). Provincializing Energy Transitions. *Journal Political Ecology, 31*(1), 665-677.

Martínez Giménez, E., & Pérez Ramírez, C. A. (2024). Elementos determinantes de las zonas de sacrificio en México. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología, 6*(11), 65-96. BUAP.

Mohai, P., Pellow, D., & Timmons, R. J. (2009) Environmental Justice. *Annual Review of Environment and Resources, 34*,1, 405-430.

Navarro, M. L., Barreda Muñoz, V. M. Xochiquetzalli, & Carmona Gutiérrez, A. (2024). Presentación. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología, 6*(11), 11-20. BUAP.

Lincura Matamala, O., & Díaz Crovetto, G. (2021). Reconociendo «riesgos invisibles» en una «zona de sacrificio»: el caso de la organización Trabajadores Unidos Contra el Asbesto (TUCA) de la comuna de Coronel, Chile. *Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (41), 59-94.

López-Gómez, A.-L., Alfaro Andrade, J., Islas Barrios, A. y Alemán-Gutiérrez, J. M. (2020). El Tren Maya: un escenario de conflictividad socioambiental. *Ecología Política*, *60,* 94-100.

Malm, A. (2016). Fossil Capital: The Rise of Steam Power and The Roots of Global Warming. London: Verso.

Navarro Trujillo, M. L. y Barreda Muñoz, V. M. X. (2022). Luchas por la reapropiación eco-política de los territorios-de-vida contra la producción de zonas de sacrificio. Lecturas críticas de la devastación socioambiental. *Crítica y Resistencias. Revista de Conflictos Sociales Latinoamericanos*, (14), 82-103.

Navas, G., D'Alisa, G., & Martínez-Alier, J. (2022). The Role Of Working-Class Communities And The Slow Violence Of Toxic Pollution In Environmental Health Conflicts: A Global Perspective. *Global Environmental Change, 73*, 102474.

Patel, R., & Moore, J. W. (2018). *A History of the World in Seven Cheap Things a Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*. University of California Press.

Post, E., Rosas Pérez, M., Sánchez Martínez, B., Mora Báez, M. E., González García, E., Crisóstomo Salgado, L. M., & Hernández Pérez, L. (2025). Powering the Pluriverse: Possibilities and Limits to Decolonial Energy Transitions in The Sierra Norte de Puebla, Mexico. *Human Geography, 18*(2), 178-197.

Rátiva-Gaona, S., Del Bene, D., Argento, M., Ávila, S., Veintimilla, A. M., Jeziorny, D., Milanés, F. (2023). Transición energética. Consenso hegemónico y disputas desde el Sur. *Revista Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional, 65*.

Red Mexicana de Afectadas y Afectados por la Minería (REMA), Mining Watch Canadá (2023). Explotación de litio en México: ¿Interés público o extractivismo trasnacional?

San Martín, N. (20 de octubre 2021). El SME apoya la reforma eléctrica de AMLO porque fortalecerá a la CFE: Esparza. *Proceso*.

Scheidel, A., Temper, L., Demaria, F., & Martínez-Alier, J. (2017). Ecological Distribution Conflicts As Forces For Sustainability: an Overview and Conceptual Framework. *Sustainability Science, 13*(3), 585-598.

Sovacool, B. K. (2019). The Precarious Political Economy of Cobalt: Balancing Prosperity, Poverty, and Brutality in Artisanal and Industrial Mining in The Democratic Republic of The Congo. *Extractive Industries And Society, 6*(3), 915-939.

Slipak, A. M., Argento, M. (2022). *Ni oro blanco ni capitalismo verde: acumulación por desfosilización en el caso del litio ¿argentino?* Sociedad de Economía Critica.

Scott, D., & Smith. A. (2017). «Sacrifice Zones» in the Green Energy Economy: Toward an Environmental Justice Framework. *McGill Law Journal, 63*(3), 861-898.

Solorio, I., Ortega, J., Romero, R., & Guzmán, J. (2021). AMLO's Populism in Mexico and the Framing of the Extractivist Agenda: The Construction of the Hegemony of the People Without the Indigenous Voices. *Zeitschrift Für Vergleichende Politikwissenschaft, 15*(2), 249-273.

Svampa, M. (2012). Consenso de las commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Revista del Observatorio Social de América Latina*, *32*(XIII), 15-39.

Svampa, M. (2014). ¿Territorios vacíos o territorios en disputa? En: *20 mitos y realidades del fracking* (pp. 147-159). Buenos Aires: El Colectivo.

Téllez, I. & Azamar A. (2023). Los niños de plomo: justicia ambiental y conflictividad minera en la ciudad de Torreón, México, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *28*(102).

Tetreault, D. (2022). Two Sides of The Same Coin: Increasing Material Extraction Rates and Social Environmental Conflicts in Mexico. *Environment, Development and Sustainability, 24*(12), 14163-14183.

Temper, L., Del Bene, D., and Martinez-Alier, J. (2015). Mapping the Frontiers and front Lines of global Environmental Justice: the EJAtlas. *Journal of Political Ecology, 22*(1), 255-278.

Martínez-Alier, J. (2002) *The Environmentalism of the poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.

Toledo, V., Garrido, D., Barrera-Basols, N. (2013). Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México. *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional, 46,* 115-124.

Torres-Wong, M. (2021). Resource Nationalism and the Violation of Indigenous Rights in Mexico's Oil Industry: The Case of a Chontal Community in Tabasco. *Journal of White Collar and Corporate Crime*, *4*(1), 56-67.

Tornel, C. & Montaño, P. (2024) Zonas de sacrificio en México: cuarta transformación, militarización y contrainsurgencas. *Animal Político*. Publicado 07/09/2024. <https://animalpolitico.com/analisis/invitades/zonas-sacrificio-militarizacion-contrainsurgencias>.

Tornel, C. (2024). El desarrollo como terricidio: zonas de sacrificio y extractivismo como política de Estado en México. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología. Buap, 6*(11), 21-64. BUAP.

Velicu, I. & Barca, S. (2020). The Just Transition and its work of Inequality. Sustainability: Science, *Practice and Policy*, vol. *16*(1), 263-273. London: Informa UK Limited.

Vitali, S., & Marega, M. (2024). «Una muerte lenta». Violencias y cuidados en contextos de zonas de sacrificio por explotación bananera. *Bajo el Volcán: Revista del Posgrado de Sociología*, 331-364. BUAP.

Weinberg, M. (2023). The Off-Sites of Lithium Production in the Atacama Desert. *The Extractive Industries and Society, 15,* 1-16.

World Bank (2017). The Growing Role of Minerals and Metals for a low Carbon Future. Washington: International Bank For Reconstruction and Development/The World Bank Zaremberg.

Torres-Wong, G. M. y Guarneros-Meza, V. (2018). Descifrando el desorden: instituciones participativas y conflictos en torno a megaproyectos en México. *América Latina Hoy*, *79*, 81-102.

Zerrega, G. (2019). Larga vida al carbón mexicano: el negocio 'sucio' que nadie quiere dejar morir. *El País*-México. Publicado el 21 de abril de 2019.

Zografos, C., Robbins, P. (2020). Green Sacrifice Zones, or why a Green New Deal Cannot Ignore the Cost Shifts of Just Transitions. *One Earth,* vol. *3*(5), 543-546. Elsevier BV, Oxford.

Casos en el Atlas Global de Justicia Ambiental

Ejatlas (2017). Mareña Renovables in San Dionisio del Mar, Oaxaca, Mexico. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidor: SAC. Último acceso 23/05/23.

EjAtlas (2019). Gas fracking en la Huasteca y Totonacapan. Resistencia de la coordinadora Corason, Mexico. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidores: Mauricio González y Joan Martínez-Alier. Último acceso 23/05/23.

EjAtlas (2020). Refinería Dos Bocas, Tabasco, México. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidor: Envjustice Project. Último acceso 23/05/23.

Ejatlas (2021a). Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, México. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidor: Aída Luz López. Último acceso 23/05/23.

EjAtlas (2021b). Contaminación por carboeléctricas de la CFE en Coahuila, México. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidores: EJAtlas (YD) con aportes de la Organización Familia Pasta de Conchos. Último acceso 23/05/23.

EjAtlas (2022). Línea de Alta Tensión y subestación eléctrica en Cuetzalan, Puebla, México. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidores: Observatorio de Conflictos Socioambientales (OCSA) de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; Comité de Ordenamiento Territorial Integral (COTIC); Aída Luz López. Último acceso 23/05/23.

Ejatlas (2022b). Represa Itzantún, Chiapas, Mexico En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidor: Daniela del Bene. Último acceso 07/06/25.

Ejatlas (2022c). Pasta de Conchos Mine Disaster. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidor: Patricio Chávez y J. M. A. Último acceso 07/06/25.

Ejatlas (2023). Mining Project Sonora Lithium in Sonora, Mexico. En *Atlas Global de Justicia Ambiental*. Contribuidor: Daniela del Bene. Último acceso 07/06/25.

III

RESEÑAS E INTERVENCIONES



BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 307–316 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.931

RESEÑAS E INTERVENCIONES

Intentando acercarme a una razón narrativa

Trying to find a narrative reason

Francesca Gargallo

RESUMEN

El artículo reflexiona sobre la relación entre narración y conocimiento para proponer la existencia de una razón narrativa, entendida no solo como una forma de comunicar, sino como un modo específico de organizar el pensamiento y comprender la realidad. A partir de un diálogo crítico con la historia, la filosofía, la literatura y distintas concepciones de la ciencia, Francesca Gargallo cuestiona la desvalorización moderna de la narración frente a modelos de conocimiento que pretenden fundarse en verdades necesarias, universales y demostrativas. La razón narrativa es presentada como relacional y dialógica: narrar supone dirigirse a otras personas, transmitir saberes, aceptar la pluralidad de perspectivas y reconocer el carácter falible y revisable del conocimiento. Esta dimensión convierte la narración en una práctica ética y política, capaz de construir vínculos, transmitir experiencias y resistir la imposición de discursos únicos. Frente a los modelos homogeneizadores de la modernidad y la globalización, narrar permite reconocer diferencias culturales, articular conocimientos heterogéneos y reconstruir continuamente nuestra comprensión del mundo. El conocimiento, concluye Gargallo, es múltiple y no puede reducirse a una única forma.

Palabras clave: Razón narrativa, conocimiento, narración, dialogicidad, resistencia.

ABSTRACT

The article reflects on the relationship between narrative and knowledge, proposing the existence of a 'narrative reason', understood not only as a form of communication, but

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

as a specific way of organising thought and understanding reality. Drawing on a critical dialogue with history, philosophy, literature and various conceptions of science, Francesca Gargallo challenges the modern devaluation of storytelling in the face of models of knowledge that claim to be based on necessary, universal and demonstrable truths. Narrative reason is presented as relational and dialogical: storytelling involves addressing other people, transmitting knowledge, accepting the plurality of perspectives and recognising the fallible and revisable nature of knowledge. This dimension transforms storytelling into an ethical and political practice, capable of forging bonds, transmitting experiences and resisting the imposition of singular discourses. In the face of the homogenising models of modernity and globalisation, storytelling enables us to recognise cultural differences, articulate heterogeneous forms of knowledge and continually reconstruct our understanding of the world. Knowledge, Gargallo concludes, is multifaceted and cannot be reduced to a single form.

Keywords: Narrative reason, knowledge, narration, dialogicity, resistance.

Para Clara Guadalupe García, historiadora de las palabras

El verbo narrar, así como la persona que lo pone en acto –la narradora– y el objeto que la acción produce –la narración–, tienen todos un origen etimológico que los hace remontar al sustantivo latino *gnarus*, el que conoce, el hábil, experto y familiarizado con una temática, y más lejos aún a la raíz sánscrita *gná*, que significa conocer.

Si yo pudiera creer que la etimología expresa una cierta sacralidad de la palabra en la que se fundamentaba el pensamiento del pasado, sacralidad que la volvería inmune a los cambios de sentido, y no sólo que es la reveladora de una huella poderosísima de las emociones e ideas de un pasado sacralizado por un poder que puede cambiar, jugaría un rato a construir venganzas lexicales contra las y los filósofos e historiadores que me han marginado por ser yo una narradora, una escritora de «ficciones». Desgraciadamente soy una historiadora demasiado consciente de todo lo que interviene en las construcciones humanas y por lo tanto no me atrevo a decir sólo sobre la base de un verbo romano que todo el que no cuenta es un ignorante. Sin embargo, *narro* en latín significa lo mismo que en castellano: cuento, relato, y para el orador romano, así como para los capitanes de navíos, las mujeres que agitaban sus brócolis en el mercado, los campesinos y las tejedoras, el ignaro o ignorante era aquel que no podía contar porque desconocía la realidad.

La relación entre narración y conocimiento es para mí obvia[1] y muchas veces la he visto expresarse positiva o negativamente en la vida de pueblos muy diversos: el can-

1 Aunque aprendida, pues pertenece a lo que Gadamer llamaría mi *bildung,* mi formación. ¡Ya Aristóteles se interesaba en esta relación!

tador entre las y los wixarica es la persona de sexo masculino que relata los acontecimientos reales y míticos, sin distinción, que hacen de su pueblo un creador de cultura consciente de su importancia; en el dialecto de la Roma contemporánea un «ignorante» no es sólo la persona que desconoce algo, que lo ignora, sino aquella que manifiesta su antipatía, su falta de interés por los demás, su egoísmo a través de no comunicarse verbalmente: es quien contesta con monosílabos o rehúsa dar explicaciones. Esta definición dialectal me atrae mucho porque implica que quienes no transmiten sus saberes son unos ignorantes, por ejemplo esos maestros que piensan que no deben pasarles el conocimiento adquirido a lo largo de años de estudio a las estudiantes de licenciatura, para obligarlas a un trajín que las llevará a la maestría o al doctorado, lugar simbólico donde, quizá, las reconocerá como «pares». Esta práctica es bastante común en las universidades de toda América y se sostiene sobre la idea que las estudiantes al llegar a la universidad desconocen demasiadas cosas. En efecto: nadie se las cuenta.[2]

Desde hace aproximadamente un siglo, la narrativa está siendo muy problematizada. De la historia y de la literatura, de la semiología, de la filosofía analítica de inspiración anglonorteamericana, de la antropología estructuralista, de la hermenéutica y del cine se han levantado voces para clasificarla, esto es, para analizarla ontológicamente, saber qué es en sí (Barthes, Todorov, Kristeva), o histórica y culturalmente (en México, Aralia López y Evodio Escalante), o para establecer su valor epistemológico, su función y su uso (Eco, Lévi-Strauss, Walsh, Gardiner).

Para Roland Barthes la narrativa está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades, permitiendo a menudo la comunión entre seres humanos de culturas diversas;[3] para Hayden White es un impulso, la inevitable necesidad de entender-explicar cómo sucedieron las cosas (aunque implica siempre una moraleja de la que quiere desembarazar la historia –dudando de poder hacerlo–);[4] para Paul Ricoeur la narrativa es un discurso que se expresa de igual manera en la oralidad y la

2 Amén de que las pocas que les cuentan, se las cuentan en masculino volviéndoselas ajenas.

3 «El relato se burla de la buena y de la mala literatura: internacional, transhistórico, transcultural, el relato está ahí, como la vida», p. 7. Esto implica que sea de alguna manera indefinible, o peor aún que de tan universal sea insignificante; Barthes se apresura a decir que es sustancialmente diferente (y aquí no estoy segura si este «diferente» no signifique desigual, de menor peso, o si realmente exprese la verdadera, positiva diferencia) de la poesía y el discurso filosófico. Roland Barthes, «Introducción al análisis estructural de los relatos», en AA. VV, *Análisis estructural del relato,* México, Ediciones Coyoacán, 1997, pp. 7-38.

4 Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo xix*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (primera edición en inglés, 1973); y sobre todo los ensayos reunidos en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

escritura,[5] tiene una configuración fruto de una operación de la imaginación creadora[6] y es capaz de refigurar a tal punto la experiencia humana de la temporalidad que logra el efecto de revelar el tiempo humano, tiempo en el que se conjugan la representancia del pasado mediante la historia y las variaciones imaginativas de la ficción.[7] Pero éstos son sus grandes defensores, no sus críticos.

La literatura europea de la primera mitad del siglo xx declaró si no su muerte por lo menos su incompetencia para expresar las razones del nuevo discurso moralizante que la medicina y la filosofía estaban elaborando: las razones del subconsciente, de lo que no era cognoscible. La escuela francesa de los Annales, Économies, Sociétés, Civilisations ha rechazado el relato para la comprensión de la historia de mediana y larga duración, aquella que rebasa el tiempo que una narración puede abarcar, afirmando que la teatralización que la narrativa impone a la historia política, *événementielle*, episódica, impide su cientificidad.[8] Asimismo, atenta diariamente contra la narrativa el encierro en pequeños núcleos familiares que, en las ciudades de todo el mundo, rechazan la transmisión de conocimientos inter-generacionales por dar crédito a imágenes –tan manipuladas como los cuentos de antaño– o a informaciones consideradas científicas, que se transmiten vía aparatos domésticos (la televisión, la computadora personal), impidiendo el surgir de los lazos de solidaridad que se tejen por el conocimiento narrativo de las condiciones de otra persona. La filosofía analítica al buscar un instrumento epistemológico capaz de reducir a reglas interpretativas toda situación, niega valor cognoscitivo a la divergencia de opiniones que necesariamente están presentes en la diversidad de los conocimientos narrativos posibles y cuando mucho admite un uso apropiado del relato para la explicación de los procesos históricos; sin reconocer jamás, sin embargo, un estatus de ciencia a la historia.

5 «si logramos demostrar que un texto escrito es una forma de discurso, el discurso bajo la inscripción de una inscripción, entonces las condiciones de la posibilidad del discurso también son las del texto», Paul Ricoeur, *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo xxi, 2001, p. 37. «En la narración, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es una obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa», en «Introducción», *Tiempo y narración*, i, *Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo xxi, 2000, p. 31.

6 «Doy al término ficción una extensión menor de la que adoptan numerosos autores, que la consideran sinónimo de configuración narrativa. Tal identificación no carece de fundamento, dado que el acto configurador es, como hemos defendido nosotros mismos, una operación de la imaginación creadora». Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, ii, *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo xxi, 2001, p. 377.

7 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración,* iii, *El tiempo narrado*, México, Siglo xxi, 1999, p. 917.

8 Braudel afirma en *El Mediterráneo. El espacio y la historia* (México, Fondo de Cultura Económica, 1995) que el Mediterráneo como vórtice mundial ha alimentado muchas historias que se convirtieron en narrativa (literatura), mientras él pretende armar la gran historia reflexiva de lo que ha sido ese gran mar histórico y a él contemporáneo.

Ahora bien, Ricoeur ve en la narración histórica la forma de resolver el misterio del ser en el tiempo[9] y Hannah Arendt, de la que pocos reconocen la extraordinaria crítica literaria, dice a propósito del cuento de Kafka «Él»: «El relato en su pura brevedad y simplicidad consigna un fenómeno mental, algo que se podría denominar un acontecimiento del pensamiento».[10] Quiero quedarme un instante en este punto para reflexionar acerca de si la narrativa presupone una forma del pensar y no sólo del decir, y si las dos cosas presuponen realidades separables. Esto es, si construir «historias» para darse a entender implica una manera específica de organizar el pensamiento y si ésta puede ser enseñada. No es un problema de poca monta. Como novelista y como historiadora, considero que al narrar se expresa una voluntad de comunicación que es en sí ética y política, pues presupone no sólo que la elección y el ordenamiento de los hechos narrados tenga un fin moralizante, acertadamente puesto en luz por Hayden White, sino un interés por el otro como beneficiario de un aprendizaje y como interlocutor posible. Un interés de algún modo previo a la emisión del mensaje, un deseo racional de interesar/interesarse por otras personas. Si un texto escrito es intrínsecamente lo mismo que un discurso oral, como pretende Ricoeur en *Teoría de la interpretación*,[11] entonces tanto un libro como una clase, una conferencia, una charla entre amigas pueden ser contestadas; y en la contestación se establece su razón de ser. La razón narrativa sería por lo tanto una razón dialogal, un intento de superación de la humana soledad que implica una voluntad ético-cognoscitiva.

Yo vivo asombrada por la rigidez del mundo no narrativo, por la coraza que interpone entre los seres humanos. Contar y escuchar cuentos me es tan indispensable como acariciar o sonreír. Poner atención a las palabras de la directora del museo arqueológico de Bagdad, mientras relata en lágrimas la destrucción de piezas de hace ocho mil años durante una guerra de invasión, me pone en contacto con su humanidad, me lleva a descubrir la mía, y esto implica hacerme solidaria con ella, consciente de mi finitud y, a la vez, de mi estar en el mundo.

De ninguna manera quiero afirmar que lo que no se inscribe en una narración pierde capacidad comunicativa, pero quiero resaltar cómo es instrumentalizada por el poder la supuesta a-cientificidad de la narración. De hecho, parece pretender esta posición, lo que no es narrativo es necesario y lo necesario es verdad absoluta. En la negación de una razón narrativa se esconden posiciones tan divergentes como la de un posible fin de la historia, que no es lo mismo que el fin de los tiempos de la Biblia que es un gran

9 *Temps et récit*, vol. II, París, 1984.

10 Hannah Arendt, «La brecha entre el pasado y el futuro» en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 82.

11 Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2001.

relato, y las exigencias de una necesidad. Hoy en día me provocan el mismo sentimiento de peligro las ideas de que el desarrollo técnico y la democracia son necesarios para todas las personas de todas las culturas en todo el mundo, como en el análisis histórico me lo provocaban la «necesidad» de que, en diferentes momentos, se impusiera la pax romana, el monoteísmo, la inquisición, el absolutismo y el progreso de la India vía la colonización británica. La idea de necesidad, que al ser absoluta no acepta ser narrada, siempre se ha sostenido en una razón demostrativa no narrativa y ha impuesto el pensamiento necesario a un grupo para alcanzar la hegemonía. Partiendo de una premisa aceptada como verdadera siempre puede demostrarse una necesidad. Asumamos, por ejemplo, que la agricultura implica un estadio superior y necesario de la humanidad y justifiquemos la imposición del sedentarismo a los pueblos nómadas: las armas, el terror, la destrucción ambiental que obligaron a 152 pueblos chichimecas a dedicarse a la agricultura, hoy siguen siendo justificados como medios necesarios para lograr que se dedicaran a sembrar, desarrollando el México que primero los mexicas, luego los españoles y los criollos querían gobernar de manera absolutista. La idea de necesidad impide ver o justifica que el desarrollo de la agricultura signifique también la imposición de otras necesidades, todas ellas comprables a cambio del fruto de su trabajo: calzones, azadones, arados, sombreros innecesarios en el modo de vida nomádico.

Algunos grandes historiadores han presentado momentos, culturas y problemas de manera no narrativa, esto es, para decirlo con Dumézil,[12] de una manera diferente de las versiones novelescas en que mitos e historias se transmiten a lo largo del tiempo, incorporando sus propias transformaciones. En México, pienso en O'Gorman, capaz de describir la «invención» de la idea de América mediante una reflexión acerca de las ideas y referencias ideológicas de la época previa a la invasión, idea «necesaria» para los europeos de ambos lados del Atlántico y que continuó «inventándose» a sí misma de los siglos xv al xx,[13] y, en Francia, en la monumental historia del Mediterráneo en la época de Felipe II de Fernand Braudel,[14] para darme cuenta de cómo la comparación, el análisis sincrónico, el fijarse en un punto y no en el desarrollo de una situación o una idea, pueden servir para la comprensión de un fenómeno que, a la larga, nos concierne a todos en cuanto seres humanos en el tiempo (y que es relatado en su estructura y no en su devenir, logrando de todas formas la historia –*story*–narración de una acción completa en el tiempo). Más aún, considero muy positivo que la historia de las mujeres, que

12 Ver: Georges Dumézil, *Del mito a la novela*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

13 Edmundo O' Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975 XE «1975, Año Internacional de la Mujer».

14 Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949, 2.ª Edición corregida y aumentada 1966), México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

se ha desarrollado a partir de la afirmación política de las mujeres en el siglo XX, mezcle la historia narrativa con las historias comparativa y reflexiva, sacando provecho de la antropología, la lingüística, la sociología. En filosofía, la teoría política feminista busca la conexión entre la acción práctica de sus militantes y las ideas que de ésta se derivan en la narración de un hecho fundamental: cómo las ideas se generan de un diálogo y cómo las feministas construyen los espacios para volver posible ese diálogo, hecho que ha acompañado un siglo de historia del feminismo. Al ser constantemente vuelto a proponer, el diálogo es narrado por las mujeres a las mujeres como un detenerse sobre sí mismas, un actuar a través del dejar de hacer lo que de ellas se espera, un permitirse la suspensión; constituye de esa manera un oxímoron fenomenal: un intimismo épico.

En estos casos, que no son los únicos, la suspensión de la narrativa de trama cronológica no implica la desvalorización del conocer-narrar la comparación, la estructura, la explicación intelectual del proceso seguido por la autora o autor. La rigidez del fin de la narrativa no se manifiesta siempre cuando no se narra la unidad temporal de una acción total y completa, sino cuando el no narrarla es asumido como una prueba de cientificidad o de validez de un discurso político, histórico o sociológico. Su peligro se resume en la negación del valor de la palabra como instrumento de comunicación de algo tan inextricablemente unido que sus partes se entienden sólo en el conjunto. Personalmente, no puedo dejar de contar la historia de una resistencia sin sentir una profunda simpatía hacia quien resiste. Contar es parte de esa resistencia contra la opresión que yo asumo políticamente de otro pueblo y otra persona, cuando no de otra época, con la que yo con-siento. Lo que yo cuento no es menos verdadero porque yo siento algo, más bien si yo no sintiera nada no lo contaría, haciendo perder a la historia una versión de la realidad reconstruida con base en pocos datos. Como toda la historia, como todo el conocimiento.

El siglo XIX occidental veneró a tal punto las ciencias que tenían por objeto el estudio de la naturaleza y las exactas, en las que incluía a la medicina obviando su carácter humanístico, al punto de empujar a los académicos alemanes a forjar la expresión «ciencias del espíritu» para no condenar a la filosofía, la historia, la antropología, la psicología a la misma condición de mentira a la que el racionalismo moderno dos siglos antes había condenado al mito y con él a todo el conocimiento que la literatura y las artes podían generar.

Ahora bien, la palabra ciencia es una de aquellas que me llevan a dudar del valor histórico de las derivaciones etimológicas. La palabra latina *scientia* y la griega *episteme* significaban la posesión de un conjunto de conocimientos (*cognitio* en latín y *gnosis* en griego) muy diversos entre sí: los adquiridos a través del estudio de una cosa en particular, «la ciencia de sembrar la viña»; los obtenidos mediante la escucha, la observación, el razonamiento deductivo, el entrenamiento de una habilidad; y aun aquellos que

parecían provenir directamente de las divinidades, «la ciencia infusa». Ciencia y conocimiento eran de alguna manera sinónimos e implicaban la capacidad del ser humano de apropiarse de cualquier noticia, técnica, saber y práctica para ponerlas a su servicio, desde la astronomía y la magia para beneficiarse de los secretos de la naturaleza hasta el canto y la danza para alegrarse la vida. El conocimiento de los mitos era científico en el sentido de que permitía explicarse algo de manera práctica, útil para la vida en comunidad, tanto como la herbolaria, la fabricación de las velas y la construcción de los puentes. Era común escuchar una expresión que se sigue usando en el lenguaje popular italiano y español, eso es que para hacer tal cosa no es necesaria mucha ciencia, es decir ninguna habilidad, talento, conocimiento o esfuerzo particular. Entre todas, la ciencia de narrar era enormemente apreciada y reunía a comediantes, historiadores, oradores y filósofos. Sabemos que algunos discursos pudieron hacer cambiar de opinión a las masas de los escuchas. La *scientia* del orador se contraponía así a la *opinio* o *doxa* del escucha, demostraba su certera validación en la práctica, pero también la opinión implicaba un conocimiento, sólo que éste no incluía ninguna práctica garantía de validez. Hoy se estudia la ciencia de la presentación de las imágenes y el discurso para cambiar/moldear la opinión del televidente. La cientificidad del formato del noticiario la confirma su efectividad, que según una idea ilustrada, newtoniana, de ciencia sostiene que una vez colocadas las causas como principios es muy fácil explicar los fenómenos partiendo de tales principios y considerando como prueba la explicación misma. Esta idea de ciencia no es clásica, pues no puede demostrar la necesidad de sus afirmaciones en un sistema en que ninguna pueda ser cambiada; ni es crítica, pues es incapaz de abandonar la pretensión de la garantía absoluta para entrar en un proceso de revisión continuo de la falibilidad del conocimiento humano, que la narración propone de continuo.

Sin embargo, la ciencia de la manipulación de la opinión puesta en práctica por las grandes corporaciones televisivas vuelve a proponer el principio que la opinión no es conocimiento porque nunca obtiene una validación social. De hecho, en el mundo urbano contemporáneo no hay manera de compartir los conocimientos, de narrar las propias reflexiones a un vecino, tan encerrado como la posible narradora en el mundo de verdad necesaria construido por los aparatos de uso doméstico.

Volviendo al origen de la palabra *scientia*, ésta es tal porque es un conocimiento práctico, útil, no apriorísticamente superior ni ligado a un tipo de conocimiento específico, por ejemplo el de los fenómenos naturales o las matemáticas. ¿Por qué, entonces, la ciencia ha terminado por ser un sinónimo del conocimiento de éstos, implicando su necesidad y proponiéndose como único modelo de consecución de cualquier verdad? ¿Por qué la ciencia así entendida rechaza la narración, reduce la dialogicidad y niega valor a las pruebas que no se obtienen según su método?

La razón narrativa es relacional, responde a un esquema, sin lugar a dudas, y, como escribe Hayden White es intrínsecamente portadora de una visión moral (la que sea), sin embargo es capaz de responder a las preguntas que la distraen del modelo y brotan de, están en, responden a las opiniones, las dudas, el deseo de saber de un público (real o prefigurado por la narradora). Según la escritora india Arundhati Roy, narrar historias diversas implica contraponer muchos mundos al mundo del fundamentalismo neoliberal que descansa en la repetición continua de mensajes breves e indudables; este fundamentalismo globalizante sostiene que es necesaria la aceptación –y hasta la imposición cuando ésta no se da de manera voluntaria– de la democracia representativa entre todos los pueblos del mundo, a la vez que fomenta la elección de los sectores más conservadores de la sociedad.[15] Narrar es, por lo tanto, una actividad política urgente, en cuanto se revela antisistémica, ahí donde el sistema propone un solo discurso de lo que es políticamente correcto y de lo que no lo es: matar niños en los brazos de madres campesinas no es incorrecto si se va a imponer la libertad de elección al pueblo iraquí, por ejemplo.[16]

Quiero exasperar un poco esta idea, para ver si llego a acercarme a una idea de la organización mental de la narrativa y su práctica utilidad política e histórica. Cada vez que contamos una historia reconstruimos el mundo según nos lo permiten las limitaciones de nuestras prefiguraciones, poéticas y tropos, que siempre serán menos que las que impone un modelo único. Cada vez que volvemos a contar un acontecimiento nos damos cuenta de la imperfección de la narración anterior (lo cual habla en contra de la obsesión moderna por la «originalidad» del artista). Cada vez que exordiamos con un «érase una vez», empezamos a sanar las heridas que en la inteligencia de nuestra propia temporalidad introducen los cambios históricos no deseados, la falta de comprensión del presente y el abrumador sinsentido de la vida contemporánea.

Gracias a las diferencias culturales irreductibles a un modelo, los contenidos y las tramas de las narraciones cambian de una estructura lingüística y narrativa a otra, los modos lineales de contar de las y los escritores y cuentacuentos árabes no son los mismos que entre los cíclicos mesoamericanos, los relacionales alemanes, los excéntricos argentinos, los universalistas franceses, los inmediatistas estadounidenses y los introspeccionistas japoneses, pero todos constituyen un objeto (la narración en sí) que atrae

15 Este fue el sentido de su discurso en el Foro Social de Porto Alegre en 2003. Siendo una novelista cuya fama internacional está ligada al éxito de *El dios de las pequeñas cosas* (Barcelona, Anagrama, 2002, quinta edición en castellano), escribe pequeños, fuertísimos ensayos políticos: *El final de la imaginación* (Barcelona, Anagrama, 1998), contra el uso, la construcción y la idea nacionalista de la necesidad de una bomba atómica en India, y *El álgebra de la injusticia infinita* (Barcelona, Anagrama, 2001), contra el militarismo que acompaña la globalización.

16 Una contradictoria e inexistente libertad acotada, que impediría la elección de un dirigente religioso, mismo que sería probablemente capaz de narrar una historia global del sentir de una invasión.

la atención (siempre crítica) de la o las personas a las que está destinado y la (menos crítica pero inteligente) escucha de las personas de otras culturas que entran en contacto con él[17].

Estoy banalizando, obviamente, pero, y a pesar de que todos los pueblos del mundo narran de manera personal y apersonal y de que la comunicación narrativa en todo el mundo recoge estas dos formas, es cierto que para una mujer que habla chino mandarín es inmediata la sensación de un instante narrado en un haikú, tanto como a mí un cuento de Virginia Woolf me remite a una observación de mi propio mundo interior y la narración de la derrota y ejecución del desgraciadísimo Corradino de Suabia hace sangrar mi corazón de siciliana.

Reconsiderar la relación entre resistencia y narratividad, entendida como la relación entre una persona o un conjunto de personas que cuentan y otras que escuchan con la opción de participar, implica hoy revisar de facto las ideas clásica e iluminista de ciencia, volver los ojos a los conocimientos que la ciencia moderna desechó como constitutivos de un saber académico (propiamente «científico») y enfrentar políticamente el modelo globalizador, con sus correlativas imposiciones de una idea de necesidad. Narrar implica transmitir los diversos conocimientos de manera generosa, sumar hechos en una trama, divagar sobre sus posibles relaciones y también sintetizar; seguir un esquema y revisarlo sobre la marcha, responder a lo imprevisto.

En un mundo determinado por una economía especulativa sectorializada, que únicamente confía en un método deductivo para producir conocimientos, narrar es una actividad vital, antisistémica, semejante a sembrar con métodos tradicionales o a migrar demostrando la mentira de la globalización. Mentira, no mitos o fábulas. Mentira: sistemática sustitución de elementos de la verdad para impedir el relato de los sucesos y construir una demostración que la observación directa desmiente: hoy es importante narrar cómo los bienes producidos para el mercado internacional no tienen fronteras, pero las personas son arrestadas en lugares geográficos específicos en nombre de prejuicios elevados iluministamente a causas y principios de la ciencia de la represión y el dominio: límites infranqueables del estado-nación decimonónico reelaborados en nombre de supuestas amenazas a la seguridad nacional.

Que vengan esos cuentos, novelas, películas, tiras cómicas, historias. La verdad de las narraciones, como las formas de organizar el pensamiento, es una síntesis de diferencias, es el reconocimiento de lo heterogéneo, y no necesariamente la reducción de lo múltiple a una unidad arquetípica inexistente. El conocimiento no es sólo uno y nunca se reduce a un solo modo de expresión.

17 Pensemos en el éxito de *Las mil y una noches* entre los europeos, siendo un libro abiertamente adverso a los invasores de las culturas de Medio Oriente durante esas guerras medievales que los occidentales llamamos cruzadas.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 317–321 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.897

Reseña: «Algunas reflexiones en torno a la novela La semilla (plan campesino de solteras) de Francesca Gargallo Celentani»

Sarai Soto
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-8998-1499
saraisotogarcia@gmail.com

Recibido: 28/05/2026
Aceptado: 01/09/2026

El único motivo para hacer este trabajo analítico es aprender cómo contar otra historia y cómo aportar cosas al trabajo de quienes ya están narrando de manera diferente.
Donna Haraway

Para Francesca Gargallo narrar no es un acto individual. No podría serlo. Las múltiples formas que puede adquirir la narración (desde un libro o una conferencia, hasta una charla entre amigas) son detonadas por una voluntad de comunicación que presupone a una interlocutora[1] posible: narrar es un acto relacional (Gargallo, 2003).

1 El presente texto está escrito intencionalmente de forma feminizada. Esto responde a un posicionamiento político al que Francesca misma se suscribía, que tiene la intención de contribuir a desarticular la voz masculina predominante en las narraciones hegemónicas.

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

En tanto narradora, Francesca fue marginada de algunos círculos de filósofos e historiadores en los que sus ficciones no eran consideradas con la seriedad epistémica necesaria para pertenecer al canon. Uno de sus esfuerzos políticos tiene que ver, justamente, con reflexionar sobre lo narrativo como *voluntad ético-cognoscitiva* que apuesta por caminos epistemológicos que contribuyan a sacarnos del individualismo capitalista y de las formas hegemónicas de producción de conocimiento (Gargallo, 2003, p. 139).

Es decir, para Francesca la narrativa abre caminos de resistencia epistemológica que contraponen el diálogo, las diferencias y lo heterogéneo a las formas unívocas y universalizantes porque, como dice la filósofa feminista, «el conocimiento no es sólo uno y nunca se reduce a un solo modo de expresión» (Gargallo, 2003, p. 145). En ese sentido, cuando una se acerca a sus textos literarios, encuentra en sus narraciones, historias y personajes a través de los cuales se abren reflexiones, sentires y preguntas importantes sobre el mundo que habitamos, tal como sucede con el libro que aquí me convoca.

La semilla (Plan campesino de solteras) es la primera novela de una trilogía a la que Francesca llamaba *La Madre Tierra,*[2] evocando el título de una revista de nombre homónimo fundada por la anarquista Emma Goldman a principios del siglo xx (Mondragón, s. f.), en la que se propuso explorar lo que ella misma nombró como «la dimensión biológica y narrativa de la vida» (Gargallo, 2023b, p. 133).

La segunda publicación de esta tríada lleva por nombre *Al paso de los días* (Gargallo, 2013) y la última *La costra de la tierra* (Gargallo, 2023a). Se trata de tres novelas a través de las cuales la filósofa, escritora e historiadora de las ideas, desarrolló una escritura ficcional, mezclada con datos e información documentales, para reflexionar sobre la crisis vital que aqueja a La Madre Tierra.

En dichos textos, la autora tiende una serie de puentes entre tres expresiones clásicas de la literatura (la épica, la tragedia y la lírica) y lo que ella nombra como «las ciencias de la vida y del ser»: la biología, la física y la geología (Gargallo, 2013, p. 171). Las tres historias abren un conjunto de diálogos para repensar la vida, la producción de conocimiento y el desarrollo tecnológico, a partir de un sentido de arraigo con el territorio, que invita a reconsiderar el rumbo colectivo en estos tiempos cuando se multiplican las manifestaciones de una profunda crisis medioambiental. Este esfuerzo resulta particularmente importante a principios del milenio, en un momento donde ya se comenzaba a pensar sobre el fin del mundo y la dificultad para visualizar el futuro. En ese contexto, la escritora siciliana-mexicana apostó a una narrativa capaz de impulsar diálogos e imaginarios colectivos sobre el mundo por venir.

2 Supe de esta trilogía gracias a la Dra. Xóchitl Arteaga, entrañable amiga y compañera de lucha cuyos diálogos generosos agradezco siempre.

La semilla (Plan campesino de solteras) cuenta un relato en el que se entretejen la producción de conocimiento científico y el desarrollo tecnológico con la fabulación especulativa, las prácticas y problemáticas del campo mexicano, la defensa del territorio y el asedio a la labor periodística en México, a través del desarrollo de personajes femeninos complejos cuyas reflexiones acompañan la ansiedad por el futuro en estos tiempos difíciles de transitar.

Escrito entre el 2001 y el 2012, este libro es fruto de las andanzas de Francesca por territorios y procesos organizativos diversos en Abya Yala. A través de una historia donde se mezcla la ficción con elementos de la realidad, se nos presenta una problemática que se ha vuelto cada vez más cotidiana en lo que va del siglo XXI: la sustitución gradual de semillas de variedades nativas del maíz por versiones genéticamente modificadas.

En el libro, el desarrollo agrobiotecnológico que ha permitido la creación de estas semillas es financiado por corporaciones millonarias que, en colusión con autoridades gubernamentales de distintos niveles, las están introduciendo en el campo mexicano sin advertir a los campesinos que se trata de semillas modificadas que pueden suponer riesgos para la salud humana y el bienestar del suelo mismo, además de estar contribuyendo a que la propiedad de la tierra quede en manos de unas cuantas corporaciones en el mundo.[3]

La historia comienza cuando un grupo de científicas y una periodista tratan de hacer pública información sobre la siembra de maíz transgénico en Oaxaca para advertir sobre «los peligros de las biotecnologías» (Gargallo, 2023b, p. 27), señalando que la pérdida de biodiversidad producida por las semillas genéticamente modificadas «pone en riesgo la seguridad alimentaria del mundo» (Gargallo, 2023b, p. 33), además de generar potenciales impactos negativos en la salud de quienes las consumen.

Su objetivo se complica porque se enfrentan a una red de censura financiada por los grandes empresarios del agronegocio, quienes invierten millones en ocultar datos sobre los impactos de las semillas transgénicas que ellos mismos producen. Sin embargo, esto da pie a que se articulen esfuerzos organizativos entre campesinas y campesinos de diversas comunidades de la sierra mixteca, lo que va permitiendo el desarrollo de una serie de acciones épicas para hacer frente a distintos atentados que ponen en riesgo sus vidas y el bienestar de sus comunidades.

En una trama que mezcla información de carácter documental con elementos que hoy podríamos denominar de ciencia ficción (siempre con el cuidado de especificar que esa no es la manera en que Francesca nombró su escritura), esta historia, desenvuelta en una región campesina del sur de México, conduce a la lectora por una serie de reflexio-

3 El parecido con la realidad no es mera coincidencia.

nes que cuestionan si el conocimiento y la tecnología van necesariamente de la mano con el ideal de progreso.

Al evidenciar que la producción de conocimiento está financiada por intereses de grandes consorcios empresariales, los cuales determinan su potencial desarrollo o censura, el libro abre un conjunto de preguntas más necesarias hoy que nunca ante la reciente aceleración de avances en materia de tecnología digital: ¿qué prácticas necesitamos desarrollar para sostener caminos epistemológicos que no estén regidos por los intereses del mercado?, ¿de qué manera podemos producir conocimientos que no desdeñen la sabiduría ancestral, sino que se nutran de ella?, ¿es posible poner las tecnologías digitales al servicio de la vida y no del capital? y, de ser así, ¿sobre qué territorios y pueblos deberían recaer las afectaciones ambientales necesarias para la producción de dichas tecnologías?[4]

Los senderos narrativos que este libro abre entre ficción, realidad, aventura y tecnología, poniendo en el centro problemáticas sociales de importancia vigente, evocan la escritura de ciencia ficción contemporánea de mujeres en México. De acuerdo con Rafael Mondragón (en Rea, 2023), *La semilla (Plan campesino de solteras)*, así como los otros dos textos de la trilogía, son los antecesores de la literatura de ciencia ficción que ahora escriben mujeres como Gabriela Damián y Gabriela Jáuregui: «esas novelas son sus antecesoras y Francesca es su abuela, aunque quizá una abuela no conocida».

Hace 15 años, cuando la escritora feminista concluyó su trilogía y buscó espacios para publicarla, se enfrentó con rechazos casi unánimes. Mondragón (s. f.) cuenta que «uno de esos editores le dijo que a quién se le ocurría mezclar novela y biología, que la pérdida de las semillas nativas no era un tema importante para los lectores de literatura y que el tiempo pasado por Francesca en la universidad había acabado con su capacidad literaria».

En ese entonces, solamente logró publicar la segunda novela de la trilogía en la única casa editorial que le abrió las puertas: Terracota. Para 2017, un par de editoriales independientes en Oaxaca publicaron las otras dos novelas en ediciones artesanales con un tiraje muy pequeño. Y no fue sino hasta después de su muerte, en 2023, cuando Heredad decidió rendirle un homenaje póstumo publicando la primera y la tercera de sus novelas de la trilogía, como parte de una colección que lleva por nombre *Escrituras de mujeres para caminar la Tierra.*

La semilla (Plan campesino de solteras), así como los otros dos textos, están hoy más vivos que nunca. No sólo porque han vencido una historia de censura de la industria

4 Es fundamental tener en cuenta que la fabricación y funcionamiento de tecnologías digitales, independientemente del uso a que sean destinadas, requieren importantes cantidades de minerales, metales, agua y energía que son tomados de territorios concretos. Buena parte de ellos hoy se extrae del sur global.

editorial, sino porque las preguntas y reflexiones abiertas por Francesca en esas novelas no han hecho más que multiplicarse y expandirse. La preocupación por el futuro se ha amplificado, la necesidad de impulsar imaginarios colectivos sobre los nuevos mundos por venir se siente urgente. Así como urgente parece insistir en el esfuerzo narrativo y epistemológico que Francesca desarrolló a lo largo de su vida: pensar a través de ficciones y proponer senderos para diversificar los diálogos epistemológicos, arraigándolos al territorio, a las personas que lo habitan y a las luchas que lo defienden.

Referencias

Gargallo, F. (2003). Intentando acercarme a una razón narrativa. *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* (19), 135-145.

Gargallo, F. (2013). *Al paso de los días.* México: Terracota.

Gargallo, F. (2023a). *La costra de la tierra.* México: Heredad.

Gargallo, F. (2023b). *La semilla (Plan campesino de solteras).* México: Heredad.

Mondragón, R. (s.f.). Francesca Gargallo y la literatura. *Ojarasca La Jornada.* <https://ojarasca.jornada.com.mx/2026/03/13/francesca-gargallo-y-la-literatura-1179.html>.

Rea, D. (27 de diciembre de 2023). Pie de Página. *Dos novelas para restituir la memoria de Francesca Gargallo.* <https://piedepagina.mx/dos-novelas-para-restituir-la-memoria-de-francesca-gargallo>.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 323–329 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.904

Dialogando en torno a la atención. Reflexiones sobre el tema de la atención en Simone Weil y Francesca Gargallo

A dialogue on attention. Reflections on the concept of attention in Simone Weil and Francesca Gargallo

Fabiola del Vecchio
Indici paritari, Italia
nomascalladas@gmail.com

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 14/09/2026

RESUMEN

El presente texto pretende investigar y evaluar la hipótesis de algunos puntos de contacto entre el pensamiento de Francesca Gargallo y el de la filósofa francesa Simone Weil. El hipotético paralelo entre dos personalidades tan distintas por muchos aspectos, además del contexto histórico y sociocultural en el cual han vivido y desarrollado sus visiones, sus obras y sus vidas, está basado en la centralidad del concepto de la *atención* como actitud de concebir las relaciones, de mirar al mundo de forma dinámica y comprometida, haciendo corresponder la inteligencia de las cosas con una acción coherente y capaz de una entrega profunda. En particular, la construcción ética, política, filosófica, narrativa y poética en Francesca Gargallo se analizará a través de su novela lírica *La costra de la tierra* (Heredad, 2024) como un caso de estudio en el cual la pensadora y escritora concentra temáticas de particular urgencia para la sobrevivencia humana con una atención-tensión

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

política que busca salidas colectivas frente a las dinámicas opresivas ejercidas por el poder global.

Palabras clave: Atención, diálogo, relación, Tierra, compromiso.

ABSTRACT

This paper aims to investigate and assess the hypothesis of certain points of convergence between the thought of Francesca Gargallo and that of the French philosopher Simone Weil. The proposed parallel between these two figures—who differ in many respects, not least because of the historical, social, and cultural contexts in which they lived and developed their ideas, works, and lives—is grounded in the centrality of the concept of attention as a way of conceiving relationships, of engaging with the world in a dynamic and committed manner, and of aligning an understanding of reality with coherent action and a profound capacity for self-giving. In particular, the ethical, political, philosophical, narrative, and poetic framework of Francesca Gargallo's thought will be examined through her lyrical novel *La costra de la tierra* (Heredad, 2024), which serves as a case study in which the thinker and writer brings together themes of particular urgency for human survival. Through a form of political attention understood as tension and commitment, Gargallo seeks collective alternatives to the oppressive dynamics exercised by global power.

Keywords: Attention, dialogue, relationship, Earth, commitment.

Hay una palabra que desde hace días me pide que profundice en ella. Esto me pasa cuando un pensamiento ocasional se queda dentro de mí, escondido pero activo, haciéndome cosquillas en el cerebro y empezando a reclamar una forma para existir.

Se trata del término *atención*. La atención como una palabra clave en las obras de Francesca Gargallo, en su pensamiento y, en definitiva, en su vida.

Sabemos bien que la lengua es algo siempre vivo y en constante mutación, que existen palabras eternas y otras que toman diferentes matices, que algunas desaparecen mientras otras nacen. Por eso la etimología a veces parece algo muy raro, pero no en esta ocasión.

Atención es un vocablo de la lengua latina, nace como suma de *ad* y *tendere*, es un verbo dinámico que expresa un movimiento, el deseo, la intención y la voluntad de dirigirse hacia algo.

Hay poetas que han hecho de la atención un concepto clave, así como ha interesado la filosofía y, acabo de descubrir, existe la fenomenología de la atención.

No se puede pensar la atención, por lo menos aquí en Europa, sin que la mente vaya a los escritos de la filósofa Simone Weil.

Filósofa política, profesora que se hizo obrera y campesina para compartir hasta con su cuerpo la privación y opresión, activista con su profundo compromiso social antimilitarista, alternaba la actividad sindical con cursos para obreros y mineros y con encabe-

zar protestas y manifestaciones. Mística en sus últimos años cuando decidió dedicarse a la investigación teórica,

> Lo que no excluye para mí la eventual participación en un gran movimiento espontáneo de masas (como soldado raso), pero no quiero ninguna responsabilidad, por pequeña que sea, o incluso indirecta, porque estoy segura de que toda la sangre se verterá en vano y que estamos derrotados por adelantado (Pétrement, 1997).

Más de una vez, Weil se dedica a escribir lo importante que es la atención como actitud que se logra a través del constante ejercicio y que consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible hasta llegar a un estado receptivo y abierto. Es en los cuadernos reunidos bajo el título *La gravedad y la gracia*, escritos en Marsella entre el otoño de 1941 y la primavera de 1942, donde encontramos la reflexión clave: «La atención es la forma más rara y pura de generosidad», actitud y esfuerzo que están estrechamente ligados con el deseo, porque «El deseo es el gran constructor de mundos y la atención, su herramienta». (Arnau, Martinez Gallardo, 2021).

En Simone Weil la atención no es pura teoría, es reflexión filosófica que se hace práctica, que busca cómo conocer en su propia carne las necesidades de los seres humanos para intervenir desde la acción y por ello se dirige tanto a las personas cercanas como hacia la clase trabajadora y los pueblos oprimidos. Y la dirige hacia sí misma para superarse y ampliar su visión y sus sentires.

Y es aquí donde quiero atreverme a un encuentro, a un diálogo, entre las dos pensadoras, Simone Weil y Francesca Gargallo, a través de estas palabras clave que son atención, deseo, generosidad, acción práctica.

Es cierto que Weil y Gargallo son dos personalidades totalmente diferentes dado que están separadas por la época, el contexto, la formación, la visión. Pero, al mismo tiempo, son dos pensadoras profundas que unen la reflexión teórica a la práctica cotidiana, las dos capaces de una coherencia absoluta entre el decir y el actuar, las dos profundamente situadas en sus realidades. En definitiva, dos mujeres cuyas mentes y cuerpos se hacen espacio coherente para la atención y la generosidad.

Si el vocablo atención nació como un movimiento hacia alguien o algo, ¿hacia dónde dirige Gargallo su atención? Sus ensayos, sus novelas y poesías, al igual que su vivir, nos cuentan que la atención se configura como una manera de estar en el mundo, porque se hace en ella actitud y perspectiva.

Una atención que se dirige tanto a las personas más cercanas como a las desconocidas y lejanas, a sus necesidades materiales al igual que a su potencial interior, tanto a las entrañas de la Tierra como a la vida efímera de una flor. Lo mismo al dolor que a la alegría.

Todo vale, todo cuenta. Todo merece atención. Todo merece este movimiento de mente, cuerpo e inteligencia.

Si a todo esto le sumamos que en su forma plural la atención se vuelve una expresión de cuidados, de afecto, de preocupación, nos damos cuenta de que una vez más la lengua nos señala un camino: como en Simone Weil, no hay en Gargallo una atención que no se vuelva acción, cuidado, lectura política del hecho y con ello ocasión de transformación.

Entonces, ¿cómo entra, qué forma toma todo esto en la obra literaria de Francesca Gargallo? Aunque hay varios escritos que podríamos utilizar como guía en esta lectura, me parece que la novela *La costra de la tierra*, escrita en el 2006 y publicada en 2024 gracias a la Editorial Heredad, resulta particularmente preciosa en este sentido.

La costra es una novela lírica y un texto de denuncia, convoca a la ciencia, la poesía, los saberes ancestrales para enfrentar el tema ecológico, su raíz económica y sus consecuencias sociales.

La explotación de la tierra ocupa el lugar central con el saqueo de los territorios rurales por parte de la agroindustria, los talamontes clandestinos, la mafia y el narcotráfico, poderes que resultan violentos al igual que la policía o el ejército.

Violenta es la manera con la cual se pretende exprimir la tierra, desviar los ríos que no seguirán dando agua a las comunidades campesinas, violento es el fraccionamiento hidráulico y la política que incentiva la agricultura intensiva expropiando tierra para la extracción de minerales e hidrocarburos.

Los abusos se van sumando en cada página: encontramos, entre los diversos puntos, el tema de las personas desaparecidas y el de las buscadoras, la trata, la migración y la violencia machista y podríamos seguir, y seguiremos, la lista de los argumentos que se involucran mientras continuamos participando en la lectura de la historia.

Francesca Gargallo en su narración parece avanzar por acumulación, como si nunca fuera suficiente, como si constantemente hubiera algo más que pretende entrar, a lo que no puede dejar de darle voz y espacio en el texto.

Algo que se parece a la búsqueda de una totalidad. Con una ansiedad que se vuelve urgencia en la coyuntura en que vivimos que no deja otra opción que mantener la atención viva y activa en cada dirección, como si fuera una alerta perenne.

Es esta atención suprema la que da forma a un mundo, la que va más allá de la narrativa volviéndose opción ética y de vida.

Es la atención urgente de la cual nos habla la protagonista, Sofía Hernández Navarro, cuando afirma que «aquí y ahora debemos escuchar la enseñanza que la tierra transmite, en este instante, mañana no sabemos si vendrá, mañana podría no ser».

Entremos un poco más en los acontecimientos y personajes de la obra.

Su protagonista, Sofía Hernández, es una médica que fue forense en la policía. Ella ha vendido todo lo que tenía y ha abandonado la ciudad donde había visto crecer en la

gente el miedo y la depresión. En su nueva vida aprende el trabajo de la tierra de don Melesio, el guardián de la tradición, el viejo Tarhecha, cuyos saberes ya no interesaban a su comunidad, la cual había abandonado el trabajo agrícola gracias a las remesas de los migrantes. Sofía se vuelve su pupila, la heredera de sus conocimientos ancestrales que sin embargo no resultan suficientes para un cambio radical de vida: la mujer quiere entender más en lo profundo y por eso convoca a un geólogo, a un pintor, a la ciencia y al arte, para comprender, como afirma en el texto, *qué es la tierra*. Al igual que la protagonista, los dos hombres presentan personalidades inquietas que están forjando sus vidas después de un cambio importante.

Jorge, el geólogo que rompe su contrato de trabajo porque no acepta trabajar en el *fracking* y garantizar, como se le pide, que esa práctica sea inocua y no tenga consecuencias. Negándose a firmar, renuncia a su trabajo con la intención de detener inversiones millonarias en una práctica que destruye el tejido geológico de la Tierra.

Francisco es pintor, concreto, materialista; un accidente terrible ha cambiado su relación con el arte. Es un caminante también, cruza desiertos para encontrar glifos y buscar nuevas formas expresivas.

Sofía los convoca a los dos a través de una carta que contiene una poesía de Smohalla, el profeta y predicador del pueblo norteamericano Wanapum en el siglo XIX.

Sofía es una mujer que cuestiona los roles tradicionales en su actuar, como en sus reflexiones cada vez que un recuerdo de las enseñanzas de su madre se asoma a su memoria. Parece enamorarse de ambos que, a su vez, se ven atraídos e involucrados en la relación, pero la tensión erótica, así como los momentos de ternura, se resuelven exactamente en esto: son momentos. Porque Sofía necesita seguir su búsqueda; su atención no quiere distracciones.

Es inteligencia y cuerpo: un cuerpo que percibe la naturaleza cuando sabe hacerse parte de ella hasta sentir los huesos y los músculos «acomodarse como tierra removida alrededor de unas raíces», cuerpo que se autopercibe y que quiere «compartir sábanas sin deber nada» al día siguiente.

Se enfrenta personalmente con el tema de la violencia machista cuando se queda unos días en un rancho donde viven y trabajan dos mujeres, una joven embarazada y su madre. Con ellas comparte el trabajo y es testigo de la violencia del marido de la joven que, uno de aquellos días, de regreso a casa, agrede a su mujer. Sofía interviene, salvándola de una muerte segura y la ayuda en las siguientes horas a dar a luz a su hija.

La convivencia, la ayuda recíproca, la alianza entre mujeres en la cual entra la enfermera que salva a Sofía de la acusación de homicidio: el *entre mujeres* de Francesca que se evidencia y determina la situación narrativa. Una pieza más en nuestro rompecabezas.

Hay otros temas que Gargallo reafirma a lo largo de la narración: el papel negativo jugado por las autoridades que, cuando no resultan dañinas, son inútiles porque no

cumplen con las necesidades de su población; la corrupción de cualquier forma de poder, ya sea político, militar o policial, que actúa para controlar la población a través del miedo tanto en la ciudad como en el campo; está presente el antimilitarismo, así como el dolor de las personas migrantes y los pueblos indígenas perseguidos. Además, toda la novela expresa con fuerza la crítica al modelo de desarrollo vigente, que no solo «ha podrido el equilibrio de la Tierra», sino que también condiciona fuertemente la libertad de movimiento de las personas, desde que la propiedad privada ha colonizado el horizonte y ya «no quedan árboles que dan frutos que no pertenecen a nadie».

Sigue, entonces, el tema del entramado entre naturaleza, libertad y justicia social en la historia que se propone también como crítica a la evolución de los saberes científicos, que en su devenir se han vuelto obsesivamente especializados, hasta perder la visión de la totalidad que es la Tierra y en esa todas las formas de vida: humana, animal, vegetal, mineral y más allá hasta los organismos unicelulares. Un análisis histórico de la evolución cultural que se resume en la producción de saberes domesticados funcionales a exonerar a los seres humanos de su irresponsabilidad con la Tierra y con todos sus procesos físicos y biológicos. Ciencia y lenguaje científico toman sus espacios en el relato cuando los personajes discuten el estado de la Tierra y cuando se refieren, nombrándolos, a más de un científico.

El tiempo geológico en comparación con la evolución del lenguaje y de la poesía; la ciencia y la filosofía, el arte en todas sus formas y los rituales ancestrales nos ayudan a volver a nuestro tema central: todo sirve, todos los lenguajes concurren y son convocados por la atención de Francesca Gargallo para enfrentar la urgencia histórica y social de la época en que vivimos.

Una atención que, al igual que en Simone Weil, analiza con lucidez, contesta y combate el sistema opresivo buscando donde haya salidas practicables. Deseo y ética, amor a la belleza y coparticipación al ritmo de la naturaleza llevan a la filósofa francesa a su proceso conocido como *conocimiento pasivo*, que bien podríamos interpretar como voluntad de deconstrucción de rutas ya demasiado conocidas y parecen llevar a Francesca Gargallo a experimentar en *La costra de la tierra*, como en mucha parte de su obra literaria y, de manera diferente, en sus ensayos, las formas de resistencias viables.

Los dos caminos son políticos en su voluntad de transformar lo existente en beneficio de la colectividad.

Frente a todas las formas de violencia que entrelaza, repito, con la urgencia de que ninguna sea olvidada, Francesca presenta aquellas prácticas que nos proponen otra manera de vivir: si ya hemos visto la presencia de los saberes ancestrales en el personaje de don Melesio y en el poema de Smohalla, el feminismo con la alianza entre mujeres en el trabajo y en la lucha contra la violencia machista, o en el cuestionar roles y enseñanzas, no podemos no tomar en cuenta las veces que se refiere a los levantamientos de los

campesinos y campesinas en defensa de sus territorios, a los movimientos sociales que logran despertar la conciencia, a quienes conservan e intercambian las semillas nativas que, al igual que los seres humanos, necesitan para vivir de un tiempo y un espacio propio que no es el del capitalismo. Debemos ser optimistas, le enseña su maestro a Sofía, si queremos defender la naturaleza y debemos actuar con ella con aprecio y gratitud, pidiéndole permiso, reconociendo la mariposa, el viento, el pájaro que canta. Árboles, agua, plantas, lluvia, tierra, piedra, selva, fuentes, nos acompañan a lo largo de la narración al igual que el sentido de responsabilidad hacia el Cosmos.

Es gracias al conocimiento profundo de los temas tratados que Gargallo evita tanto el riesgo del sentimentalismo como el de un efecto *new age*, regalándonos una experiencia inmersiva.

Sofía ahora sabe lo que es la tierra y lo que es la Tierra, le dice la mujer que la hospeda: algo muy valioso que supo venerar en su diversidad. Ha descubierto nuestra dependencia del Todo que ella es.

El Todo, la totalidad que con una atención generosa, grata, espiritual y política Francesca Gargallo nos entrega con esta novela.

Referencias

Arnau, J., Martinez Gallardo, A. (2021). *Cultura de la atención en Simone Weil.* Cuadernos Hispanoamericano. <https://cuadernoshispanoamericanos.com/cultura-de-la-atencion-en-simone-weil/>.

Gargallo, F. (2024). *La costra de la tierra*. Ciudad de México: Heredad.

Gargallo, F. (2024). *La semilla (Plan campesino de solteras).* Ciudad de México: Heredad.

Gargallo, F. (2020). *Se posso partecipo.* Roma: Aracne Editore.

Gargallo, F. (2022). *La strada è di chi la cammina*. Roma: Kairos.

Pétrement, S. (1997). *La vie de Simone Weil.* París: Fayard.

Weil, Simone (2025). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 331–335 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.932

RESEÑAS E INTERVENCIONES

Yo no conocí a Francesca

Josué Federico Pérez Domínguez
Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-9898-2837
jperez@ciga.unam.mx

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 10/08/2026

Yo no conocí a Francesca Gargallo Celentani. Pero conocí a Helena, su hija, y esa ha sido una manera indirecta, diferida y maravillosa de conocerla. La primera vez que escuché acerca de Francesca fue en boca de un furibundo anarco-comunista: «No tengo nada en contra el movimiento feminista, incluso estoy de acuerdo con los objetivos de su lucha, pero hay una feminista que, de plano, no la aguanto, no la soporto». Se refería a esa mujer que, para ese entonces, por ahí de 2019, ya era una «señora iracunda», cuyas intervenciones públicas eran cada vez más disruptivas, pues Fran no le tenía miedo a nada y no le debía nada a nadie, ni a la academia, ni al propio movimiento feminista, ni mucho menos a ningún macho de izquierda. Un par de años antes había conocido a Helena, de lejos, y algún amigo común del mundillo de jóvenes italo-mexicanos de la Ciudad de México me ha de haber dicho: «Es hija de Francesca Gargallo, la escritora».

Yo no leí a Francesca, sino hasta después de su muerte. De inmediato me impresionó su frescura y seguridad narrativa, la ligereza de sus pasos argumentales que danzan y a veces despegan del suelo para volar como palomas. Leí lo primero que me cayó en esa época: *La costra de la tierra* y luego *La semilla (Plan campesino de solteras)*, ambos editados por Heredad bajo el cuidado de su joven amigo Rafael Mondragón y Olivia Velázquez Macías. Lo que más recuerdo de ambas obras es la sensibilidad terrenal de su autora, su dolor ante las heridas de la tierra, así como la urgencia por encontrar soluciones y respuestas a la catástrofe. En «tiempos indolentes», como Francesca ha dicho en su poema «Digo si puedo», esta mujer podía sentir las llagas ocultas de la tierra, recorrerla

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

en incontables veredas, montañas y comunidades, donde otras mujeres tejían lazos de sororidad y sanación colectiva.

En *La costra de la tierra*, el lector percibe una inquietud cercana a la angustia de quienes presienten el apocalipsis, un fin de los tiempos provocado por la catástrofe social y climática. Al leerla, podemos percibir cómo el cuerpo de la novela, su lenguaje y forma poético-política, se estira y se contrae sin encontrar acomodo ni forma definitiva, como transmitiendo la propia incomodidad de la protagonista ante el dominio patriarcal del mundo, así como su búsqueda por encontrar, en la amistad y la poesía, la clave para preservar la vida y reorientar la civilización.

Sofía Hernández Navarro, médica forense obsesionada con encontrar el sentido completo de un poema escrito por un misterioso poeta llamado Smohalla (¿chamán, portavoz, jefe? O ¿acaso es ella: chamana, portavoz, jefa?) del ignoto pueblo *sokulk*, viaja a la Meseta Purépecha, en Michoacán, para entrevistarse con un geólogo dedicado a la minería y un viejo campesino, y así tratar de cambiar su vida de manera radical y tal vez salvar al planeta de la devastación ambiental. El poema que obsesiona a Sofía (y a Francesca) dice:

> Mis jóvenes jamás trabajarán,
>
> quien trabaja no puede soñar, y
>
> la sabiduría nos visita en los sueños.
>
> Me pides que are la tierra
>
> ¿por qué debería tomar un cuchillo
>
> y destrozar el pecho de mi madre?
>
> Entonces cuando yo muera ella no me llevará
>
> en su seno a descansar.
>
> Me pides que desentierre las piedras.
>
> ¿Por qué debería cavar bajo su piel
>
> para sacar sus huesos?
>
> Entonces cuando yo muera no podré

> entrar en su cuerpo
>
> para volver a nacer.

Si bien, como dice Helena al analizar la obra de su madre, en *La costra de la tierra* prevalece un interés lírico y geológico (Scully, 2026, p. 25), la preocupación de la protagonista es muy filosófica:

> [...] la historia humana no resiste la idea feroz de la edad geológica: ante las eras, todo está condenado al olvido absoluto [...] Todo está condenado a desaparecer, por ello debemos evitar la comparación del espíritu del tiempo geológico con el tiempo humano, para no caer en un pesimismo tenebroso: nada tendría sentido (Gargallo, 2023, p. 48).

Los diálogos que mantiene Sofía con el geólogo Jorge Pérez Badillo y con el viejo campesino, Melecio Equihua, así como con un pintor, Francisco Ramírez Córdoba, siempre enamorado de ella, traslucen la búsqueda de respuestas a la crisis civilizatoria, la necesidad de una sabiduría mayor a la de las ciencias y las artes, una sabiduría telúrica que atraviesa un tiempo inmemorial, una sabiduría de la Tierra, incluso del Cosmos.

Es tanto el dolor de Sofía por las cicatrices que las autopistas dejan marcadas en la costra de la tierra, que llega a aspirar a dejar todo contacto social «en busca de un mundo verde donde convertirse en bestia» (Gargallo, 2023, p. 50). Podemos pensar en cómo una viajera como Francesca vivía esa contradicción: la necesidad de las carreteras –cicatrices en la superficie terrestre– para escapar de las ciudades y atravesar las fronteras asesinas, y la consecuente reiteración de la herida sobre la Madre Tierra. Al final, ni la promesa de encontrar «la piel de la tierra» en el amor heterosexual impide que Sofía siga en la búsqueda de sí misma y de la vida.

En *La semilla*, «biología y épica» (anota Helena en su tesis), la protagonista, Dafne, una periodista griega que disfruta de los placeres de la vida y el sexo, se alía a Jacinta Vargas, una bióloga ecologista mexicana casi septuagenaria que desconfía de la biotecnología y de los transgénicos, para emprender una aventura de investigación científica y defensa de la vida campesina en algún lugar de la mixteca oaxaqueña. Vargas le advierte por teléfono a Dafne de los peligros del cambio climático y el uso de transgénicos para los ecosistemas del mundo y de México, en particular

> Le habló de la desertificación que avanza, de las nuevas tormentas que nacen en el mar y sobre la tierra de bosques talados arrasan con todo, de los árboles que mueren de un ventarrón en la montaña y quedan con las raíces al aire y la copa verde en el suelo, aplastando los retoños [...] Entiéndeme, Dafne, el maíz transgénico está contaminando las tierras de cultivo de los maíces tradicionales, cincuenta razas y cientos

> de variedades y colores en México, una por cada tipo de suelo, clima y régimen de lluvia (Gargallo, 2023a, p. 26).

¿Y en qué consiste el plan? En articular y activar una «red ecologista» (Gargallo, 2023a, p. 94) que se extiende desde Calpulalpan, en la mixteca baja oaxaqueña, donde montan un laboratorio improvisado y oculto entre las cocinas de las mujeres y los talleres mecánicos, hasta Guelatao, en la Sierra de Juárez, Textepec, ya casi pasando a Veracruz, y Juchitán, en el istmo de Tehuantepec. En esa red, donde además de la bióloga y la periodista participan un policía mixteco, dos jóvenes homosexuales, un pintor, una estudiante que hace su tesis y una niña, cada quien hace lo que puede y aporta lo que sabe. El objetivo: comprobar que las semillas nativas están siendo contaminadas por los transgénicos, denunciarlo en todo el mundo y así levantar la resistencia de los pueblos y comunidades campesinas de todo México. ¿Por qué de solteras? Porque la soltería, como se sabe, es una de las condiciones de la libertad de movimientos, encuentros y agenciamientos sociopolíticos.

Podríamos pensar, entonces, que otra de las múltiples dimensiones e intereses de Gargallo fue el ecofeminismo, pero siempre en diálogo e involucramiento profundo con las mujeres indígenas y afrodescendientes de Nuestra América. Es decir, aunque los personajes principales y las voces narradoras de sus relatos y novelas casi siempre son mujeres jóvenes o maduras, clasemedieras, urbanas y profesionistas (médicas, periodistas, profesoras, estudiantes), se encuentran y se relacionan de manera profundamente comprometida con la vida y la experiencia de mujeres campesinas de los pueblos originarios de México, América Central y América del Sur. Gargallo, como han mostrado académicas y amigas suyas, llenó de contenido político específico su feminismo autónomo y nuestroamericano: la lucha de las mujeres de Abya Yala en contra del heteropatriarcado colonial y capitalista. Y ahí, en diálogo y convivencia con ellas, en su «deseo profundo» por confundirse con ellas (Gargallo, 2009), reconoció la urgencia de defender las tierras, los ríos, los lagos, las montañas, las semillas, las lenguas y las artes originarias, las formas de vida comunitaria, etcétera.

¿Cómo pudo Francesca desprenderse, fugarse en acto rebelde, de su origen europeo, aristocrático, blanco, civilizado? Gracias al amor, sin duda. Al amor por estas tierras y al amor por Helena, de quien escribió en el relato *Tetas*, que era «la única persona de la que puedo decir que amo sin ganas de huir al reconocerlo». Ese amor por Helena es el que la impulsó a tener «ganas de hacer, de escuchar» (Gargallo, 2003, p. 32) a esas otras mujeres, las invisibilizadas y silenciadas de siempre. Ese es el feminismo autónomo y popular de Francesca, el que tejió andando e investigando por América Central y América del Sur. Su conocida pasión por viajar, acompañada de sus amigas y de Helena, le permitió sentir con otras y conocer directamente, vivencialmente en la lucha por la

liberación y en contra de las violencias patriarcales, el dolor de las mujeres campesinas, indígenas, afrodescendientes de cientos de rincones de Nuestra América, amenazados y vulnerados por el dominio capitalista y patriarcal. Su obra y su ejemplo de vida es hoy una guía insoslayable y cada día más necesaria para la reinvención de la utopía.

Referencias

Gargallo Celentani, Francesca (2003). *Verano con lluvia*. México: Era.

Gargallo Celentani, Francesca (2009). América como territorio de expresión de feminismos antihegemónicos. En el blog *Francesca Gargallo. La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas*. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/america-como-territorio-de-expresion-de-feminismos-antihegemonicos/>.

Gargallo Celentani, Francesca (2023). *La costra de la tierra*. México: Heredad.

Gargallo Celentani, Francesca (2023a). *La semilla (Plan campesino de solteras)*. México: Heredad.

Scully Gargallo, Helena (2026). *Mi mamá tuvo mi edad. Un análisis de la maternidad en la obra literaria de Francesca Gargallo*. (Trabajo final para obtener el título de Licenciada en Creación Literaria). Ciudad de México: UACM.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 337–362 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.933

Introducción

De nuestro estar en el mundo. Narrar como acto de rebeldía

Helena Scully Gargallo
helenascullyoo8@gmail.com

Diego Ferraris
die.ferraris@gmail.com

Este archivo reúne textos que dialogan directa y formalmente con la idea de una *razón narrativa* de Francesca Gargallo, relacionándose de manera íntima y creativa con su narrativa, temas y aportaciones políticas y conceptuales, tanto en el contenido como en la forma. Todos dialogan concreta y profundamente con su ser una novelista y poeta, con su producción filosófica e histórica, así como con su feminismo autónomo y complicidades políticas que no se pueden separar de su pensamiento científico y riguroso como con sus prácticas de vida, su pluma crítica del arte y de la sociedad en general.

Por todo esto, Gargallo Celentani es una narradora, una escritora que muestra la historia de las ideas como algo vivo, plástico y concreto:

> Reconsiderar la relación entre resistencia y narratividad, entendida como la relación entre una persona o un conjunto de personas que cuentan y otras que escuchan con la opción de participar, implica hoy revisar de facto las ideas clásica e iluminista de ciencia, volver los ojos a los conocimientos que la ciencia moderna desechó como constitutivos de un saber académico (propiamente «científico») y enfrentar políticamente el modelo globalizador, con sus correlativas imposiciones de una idea de necesidad. Narrar implica transmitir los diversos conocimientos de manera generosa, sumar hechos en una trama, divagar sobre sus posibles relaciones y también sintetizar; seguir un esquema y revisarlo sobre la marcha, responder a lo imprevisto. (Gargallo, *Intentando acercarme a una razón narrativa*, 2011)

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Mis amigos

Francesca Gargallo

Entre ellos a: Graziella Scotese,
Edoardo Ventimiglia y
Saúl Ibargoyen

Mis amigos son sin necesidad de adornos.
Su vida en mi vida es un paso más
una brazada de navegante que hiere
la noche plateada de estaciones benignas
y lleva a cualquier tierra la libertad del mar.
A veces viajamos sin movernos
otras gastamos mucho movimiento en subir
un peldaño.
Mis amigos son una tribu que regala sus frutos
y habla de amor
para acercar nuestros brazos al futuro
y entregarle trabajo a una pasión.
Mis amigos instruyen caracolas
Así la verdad llega al oído de mi isla sagrada
y las secretas costas de todos los mares
por medio de una generosa flor de cal.
Ellos me acogen en su dicha
me piden que ahuyente su soledad
y respetan la transparencia de mis recuerdos.

Visitaciones

Román Cortázar

1

Cuando Francesca Gargallo vivía en Roma escribió sus primeros poemas. Los escribió a pedacitos, mientras estudiaba filosofía y se entregaba a la militancia y los amores.

Los escribió en italiano. Y es que no sabía que sus pies la arrastrarían al otro lado del Atlántico. Ni tampoco que se dedicaría, más tarde, a los cuentos y novelas. Ni menos aun que escogería la lengua española para habitar el mundo.

De vez en cuando, Francesca despojaba a esa lengua de sus vestidos y volvía a vestirla con poemas de un intenso erotismo. Y entonces, como en apasionados retornos a casa, se acordaba de Sicilia «árida negra malvada», tierra que «canta de gusto / al viento que mueve sus naranjos», y del «mar estival» y esos lejanos días de los primeros amores.
Y así a «tus ojos morenos sobre mi piel quinceañera».
Y a los

Pequeños cajones abiertos:
pechos adolescentes.
Redes de pescar ya lanzadas
pájaros atrapados y collares.

2

Estaba fresca la tarde y el cielo sin nubes. Ella acudió a los Viveros de Coyoacán envuelta en una sonrisa. Transcurrieron las horas mientras caminábamos bajo el oleaje de los cedros y los eucaliptos. Como en un lugar sin lugar apenas y existía, allá afuera, allá a lo lejos, la ciudad que echaba humo y rugía. A veces los larguísimos silencios, silencios cómplices, eran interrumpidos por las correrías de una ardilla.

Cuando el suave sol empezaba a irse, Francesca me pidió que la acompañara a una lectura de su hija y luego de mucho andar por la selva de cemento, llegamos a un barcito donde escuché por vez primera la dulce voz de Helena.

Muchos años después, con los pies llenos de viajes, sentado nuevamente aquí en su escritorio, tratando de que las palabras no corran lejos de mí como caballos a todo galope, vuelvo a leer sus poemas y siento, como siempre que las palabras calan hondo, que fueron escritas para mí:

No sé si comprendiste
tan necesitado de luz como te siento
que te pedía
penetrar la oscuridad.

3

En Sicilia, allá por 1974, Edoardo Ventimiglia le tomó una foto. La muchacha se apoya en el tronco de un árbol caído. Sobre sus manos cruzadas como faraona, está asentado

el mentón. La foto descubre el pelo revuelto de Francesca, como escapando al pañuelo atado en la frente, y su boca muy hembra. Con un ojo deliberadamente cerrado, el otro parece un sol negro. Y su cara es al mismo tiempo delicada y tajante.

Una mujer así debió estar prohibida.

Sólo una mujer así, una mujer al filo del mar, es capaz de escribir

Cuando amé sentí mío su pene
y suya mi vagina. Mis pechos
se suspendían en el aire como dardos lanzados
sentí mi vientre convertirse en un hoyo negro
en que se pierde el sentido
mis piernas capaces de atravesar el mar
mi piel no ser más que el contorno que es
pero fuerte
trazado a tinta china.
Sentía su presencia en la boca mi cuello
los pezones el ombligo
la raya de pelo que baja hasta el clítoris.
Grité y callé al amar
sonreí gemí
me reí a carcajadas
hablé canté susurré
abrí mis piernas
las cerré
lo monté me montó
rodamos besando la inmensidad infinita
de nuestros cuerpos.

4

Helena me contó que para arrullarla por las noches, sentada en el borde de la cama, Francesca leía para ella la *Ilíada*. Pienso que era inevitable que nos reconociéramos. No sé por qué nunca se lo dije, pero cuando yo empecé a escribir en serio, llamé a ese atadito de textos Puertas Esceas, que son las puertas que cruza Héctor para cumplir su destino ante Aquiles.

Cuando la visité en su apartamento por primera vez, charlamos las horas de las horas. Todavía huelo el perfume del café recién hecho y puedo ver nuestros ojos bien abiertos, puros en sus luces, cuando desfilaban simétricas nuestras lecturas entrañables.

Tal vez por eso, o por melancolía, puedo sentir la vida caliente de estos versos:

De repente saber que no es cierto
que pasiones tuve muchas
y me duele su agonía.

Y de estos otros:

Podrida sobre el agua aletea
la muerte de las flores
y es silencioso
el pescador con su remo.

Y sentir el desafío que le encendió el alma siempre: «lleva a cualquier tierra la libertad del mar».

5

Al poco tiempo de que nació Marcelo, Francesca me escribió para contarme uno de sus sueños. Nos veía a los dos enseñándole a nadar y poquito después Marcelo quería llegar él solo hasta una isla a mitad de la bahía. Y se iba, deslizándose por las aguas.

Pasaron unos cuantos años y en su última Nochebuena vio a Marcelo. Sentada en el comedor, Francesca jugó con él y me preguntó, como cada que hablábamos, por mi libro. Yo estaba a punto de acabarlo y, más que nunca, me iba dejando cuerpo y alma en el camino. Cansada, se fue a la cama. Helena le estiró una manta. La besé, me susurró en el oído y me fui.

De regreso al hotel, me vino a la cabeza el final de uno de sus poemas:

Hay un poema en el mundo
que no calla e invade
nuestro jardín de bugambilia.

6

Aquí estás y aquí me voy
nuevamente yo
para siempre nosotros.

Universos paralelos

Franco Carlucci, Franszisko

Francesca está sentada en una mesita dentro del aeropuerto de la Ciudad de México; mira con desconfianza el vaso de café y no se decide a probarlo. Tiene una mano apoyada sobre la maleta a su lado, con el temor de que pueda desaparecer de un momento a otro. Está aturdida, no está acostumbrada a los viajes intercontinentales y no entiende bien qué hora es; deberían ser las siete de la mañana, hora local, pero su cuerpo aún no lo ha comprendido y le cuesta sintonizarse. En el vuelo durmió a ratos, comió toda la comida que le pusieron enfrente, leyó un poco, vio dos películas en español y, extrañamente, entendió casi todo. Un viaje tranquilo, sin turbulencias; se había dejado envolver por la atmósfera acolchada que se crea en la cabina tras unas horas de vuelo, por esa especie de hipnosis inducida que genera el zumbido de los motores. Cuando el capitán anunció que faltaba poco para llegar, empezó a mirar por la ventanilla. La megalópolis fluía debajo de ella, infinita, dibujada por las luces que dejaban adivinar grandes avenidas flanqueadas por un laberinto de calles pequeñas, mientras en el horizonte se intuía el acercamiento de la aurora. Sentía temor por lo que le esperaba, junto a una extraña sensación de familiaridad: ella nunca había estado allí.

Francesca observa el incesante ir y venir del larguísimo pasillo que parece no tener ni principio ni fin. Prueba el café aguado y tuerce la boca; le vienen a la mente frases trilladas sobre la unicidad del verdadero café italiano. El celular le da la bienvenida a México, así que se espabila y decide el plan: cambiar unos cuantos euros a pesos, encontrar la estación del metro y llegar a la dirección donde alguien la estará esperando. Le habían ofrecido ir a recogerla, pero ella respondió que prefería llegar sola; no quería obligar a madrugar a las amabilísimas personas que se habían ofrecido a hospedarla. Ahora se arrepiente de su escrúpulo excesivo, pero ya es demasiado tarde. Poco después recorre los largos pasillos subterráneos del metro: baja escaleras, sube escaleras; la maleta pesa como una losa y no hay escaleras eléctricas. Más de una persona cortés se ha ofrecido a ayudarla; tras sus dudas iniciales ha aceptado, recriminándose los prejuicios. Camina en compañía de miles de personas que se dirigen al trabajo o a sus lugares de estudio. A Francesca le llama la atención el promedio de edad tan bajo; no está acostumbrada, Italia es un país de viejos. Le cuesta trabajo subir al vagón: es la hora pico y van apretados como sardinas.

Después de algunas estaciones Francesca se baja; tiene que cambiar de línea y esa es la estación correcta. Ni siquiera ha mirado el nombre de la estación porque algo en su cabeza le ha dicho que se baje. Se queda en el andén con una expresión de sorpresa en el rostro; luego se espabila y va a consultar el mapa de la red en la pared: efectivamente

se ha bajado en la estación correcta y no sabe explicarse cómo ha sido posible. Ahora no tiene tiempo para reflexionar sobre ello, no es ni el lugar ni el momento adecuado; entiende hacia dónde tiene que ir, agarra el asa de la maleta y se dirige hacia la otra línea. Y, sin embargo, siente algo anormal: le parece reconocer esos lugares, le resultan familiares. Intenta buscar una explicación: tal vez sea el cansancio del viaje, el *jet lag*, los sentidos agudizados por la necesidad de apañárselas en los subterráneos de una ciudad extranjera al otro lado del mundo.

Francesca reemerge a la superficie, la luz del sol la deslumbra, busca sus lentes oscuros y se los pone; mira a su alrededor, desorientada. ¿Qué tiene que hacer ahora?

Debe orientarse en la gran plaza concurrida por miles de personas que se mueven rápidamente en todas direcciones; debe entender por dónde cruzar la gran avenida congestionada por el tráfico de autos y autobuses, sin distraerse con los puestos ambulantes que venden de todo. Sin pensarlo, echa a andar en una dirección precisa como atraída por un imán; el semáforo peatonal está en verde y ella cruza a paso firme, bordea una parada de autobuses larguísimos repletos de gente, recorre un tramo de banqueta y luego da vuelta a la derecha en una calle secundaria. De pronto se detiene, tiene el corazón desbocado y la respiración fatigada; se pregunta qué está haciendo, adónde va. Un grupo de niñas con uniforme escolar pasa rápidamente a su lado; la primera de la fila la mira a los ojos, le dice «buenos días» y le sonríe; ella le devuelve la sonrisa, apenada. Saca el celular y abre el mapa, revisa la ruta: está en la calle correcta.

Francesca sacude la cabeza y mira a su alrededor; aquel pequeño local en la banqueta de enfrente, donde algunas personas están desayunando, le resulta familiar, como si lo hubiera soñado la noche anterior o como si hubiera estado allí cien veces. Siente que la cabeza le da vueltas, se sienta sobre la maleta y respira hondo; una señora se detiene y le pregunta si todo está bien; ella la tranquiliza y le da las gracias hablando en un español perfecto, sin necesidad de traducir del italiano. Se pone de pie y decide suspender el juicio: está cansada, tiene hambre y lo único que importa en este momento es llegar a casa de sus amigos. Sabe adónde tiene que ir: en el próximo cruce debe girar a la izquierda, luego inmediatamente a la derecha y finalmente otra vez a la izquierda, y la casa estará justo enfrente. Consulta el mapa para confirmarlo: todo es correcto.

Francesca está parada frente al gran portón de hierro de la casa donde se hospedará durante todo el tiempo que se quede en la Ciudad de México; no se decide a tocar, algo la frena. Siente un extraño sentimiento: le viene a la mente la palabra nostalgia, pero no sabe si es el término adecuado, unida a una sensación corporal de calor, algo que nace en el estómago y que por un instante la envuelve. Siente la necesidad de soltarse el cabello, que hasta ese momento llevaba recogido con una liga, y sacude la cabeza como para librarse del exceso de energía. Ha caminado rápido arrastrando la maleta, esa debe haber sido la causa. Se da cuenta de que tiene mucha sed; lo primero que hará será pedir

un vaso de agua. Respira hondo, se acerca al portón y toca con fuerza; solo entonces se da cuenta de que podría haber llamado por teléfono para avisar que había llegado.

Le abre un hombre joven que lleva un overol manchado de grasa.

—¿Eres Francesca, la italiana?

—Sí.

—Bienvenida, te estábamos esperando. ¿Qué tal el viaje? Estarás cansada.

—Muy bien, gracias. Más que cansada, estoy confundida por el cambio de horario.

—Y de continente.

—De continente, claro.

Ambos se ríen. Él la examina, la mira directamente a los ojos.

—¿Nos hemos visto antes? ¿Ya habías estado aquí?

—No, nunca he estado en México.

—Y sin embargo...

El chico reacciona y se da un palmazo en la frente.

—¡Te estoy teniendo parada en la puerta sin dejarte entrar! Pásale, por favor. Dame la maleta, yo te la llevo.

—Gracias, eres muy amable, no te molestes.

—Hablas muy bien castellano.

—He estado en Latinoamérica otras veces y aprendí algunas palabras.

Francesca se da cuenta de que nunca había hablado español tan bien; a ella nunca se le han dado bien los idiomas. Le regresa la sensación de calor junto a un sentimiento conmovedor: esta vez le viene a la mente la palabra melancolía.

Entra en la casa y lo primero que ve es un espacio lleno de cuadros de bicicletas, parece un taller mecánico. Luego alza la vista y ve el jardín: es un patio interior lleno de plantas de todo tipo, incluso hay árboles. Todo está verdísimo, la vista es hermosa, es una sorpresa, no se lo esperaba. La arquitectura de la casa también es particular: escaleras, corredores, ventanas y puertas de habitaciones que dan al patio. Le viene a la mente Escher. Una gata se le acerca y se frota contra su pierna; ella se agacha para acariciarla y la gata la mira y maúlla. Se levanta y da una vuelta sobre sí misma: está fascinada con esa casa, siente una sintonía con ese lugar de belleza inesperada, siente que ya lo ama.

—La cocina está ahí, ¿verdad?

Sin esperar respuesta cruza el patio, abre una puerta de cristal y, efectivamente, se encuentra en la espaciosa cocina. Toma un vaso, abre la llave y lo llena; se dispone a llevárselo a los labios, pero se detiene.

—¿El agua es potable?

—¡No! Tómala de ese garrafón. Te mueves como si conocieras la casa.

—Bueno, la cocina solo podía estar aquí.

—¿Por qué?

El chico tiene razón, ella ha ido decidida en la dirección correcta. Siente un escalofrío, pero no tiene tiempo para pensarlo: ha llegado la mujer joven con la que se había estado comunicando los días anteriores. También es italiana, hija de una colega y queridísima amiga. Nunca se han visto en persona hasta ahora, pero el abrazo que se dan es largo y cálido.

—Bienvenida, Francesca, esta es tu casa.

—Sí, es mi casa.

Francesca está sentada en la gran mesa redonda en el centro del jardín, en compañía de su nueva amiga, de una pareja de jóvenes que también viven en la casa y de un hombre ya no muy joven que ha venido a propósito para conocerla. El chico del overol ha vuelto a su taller de bicicletas, tiene trabajos pendientes. La casa es un oasis de paz; fuera del portón la megalópolis ruge, pero allí dentro los ruidos llegan amortiguados y se puede conversar sin alzar la voz.

—Quería conocerte porque leí con mucho interés algunos de tus escritos sobre el movimiento feminista italiano —dice el hombre mayor.

—Te lo agradezco. Hace unos años me invitaron a México para impartir un ciclo de conferencias, pero al final no pude viajar, hubo unos contratiempos. De hecho, tengo una relación extraña con este país.

—¿Qué quieres decir? Si no me equivoco, es la primera vez que pisas México.

—Sí, es la primera vez. En realidad, tendría que haber venido hace mucho tiempo, pero el destino no lo quiso así.

—¿El destino?

—No se me ocurre otra palabra. Estudié Filosofía en la universidad La Sapienza de Roma y en 1979 debía haber venido aquí para un posgrado en estudios latinoamericanos en la UNAM. Ya tenía el boleto y las maletas listas, me moría de ganas de empezar una nueva aventura de vida; me acariciaba la idea de quedarme aquí mucho tiempo, no tenía boleto de regreso. A mis amigos y familia les había dicho que no sabía cuándo volvería y que tal vez no regresara nunca; estaba dispuesta a dejarme atrapar por el fascinante encanto de una nueva vida en un nuevo mundo. Incluso ahora, después de tantos años, me sigo emocionando al pensar en aquellos días frenéticos, en el entusiasmo y la energía de mi juventud.

Las personas alrededor de la mesa están pendientes de sus palabras, esperando escuchar la continuación de la historia. Ella se toma una larga pausa; por dentro necesita dominar el repentino aumento de sus latidos, tiene un nudo en la garganta y los ojos húmedos. Logra recomponerse, se aclara la garganta y continúa su relato.

—Dos días antes de partir descubrí que estaba embarazada. Decidí inmediatamente no renunciar a la maternidad, aunque estaba sola; el padre ya había desaparecido de mi vida. Así que renuncié a México, regresé a Sicilia con mi familia y traje al mundo a

mi hija. Durante algunos años me dediqué exclusivamente a ser madre soltera, renunciando a todo lo demás: mis ambiciones académicas, mis estudios, mis pasiones y mi compromiso político, todo. Fue muy duro.

—Mi madre me había comentado algo. ¡Tremenda historia! —exclama su nueva amiga.

—Luego, poco a poco, volví a encauzar mi vida, retomé mi formación y la actividad política. Incluso fui concejala municipal por una lista de la izquierda radical. Luego tuve que huir de Sicilia.

—¿Huir?

—Denunciaba la complicidad entre la mafia y la política, los intereses económicos que había detrás; daba nombres. Sufrí intimidaciones y atentados, además de los infaltables insultos machistas, pero seguí adelante. Luego las amenazas se volvieron concretas, involucraban también a mi hija; tuve que abandonar Sicilia y regresar a Roma. Allí empecé otra vida, de nuevo.

—En Roma empezó tu exitosa carrera académica.

—Acompañada de grandes polémicas. Intentaba hacer de puente entre las demandas sociales de lucha y el mundo de la educación: mucho esfuerzo, pero también muchas satisfacciones.

—Mi madre dice que hubo una época en la que te invitaban siempre a la televisión.

—No exageremos, pasó tres o cuatro veces.

—Mi madre también me dijo que has viajado mucho, también por Latinoamérica, te invitaban de todas partes. Pero nunca a México.

—En realidad me invitaron varias veces aquí también, pero por una u otra razón siempre pasaba algo que me impedía viajar. Hasta que, hace unas semanas, mi hija me dijo que ya era hora de romper el hechizo y me organizó el viaje. Me acompañó al aeropuerto junto con su esposo y mis dos nietos, que ya están grandes. ¡Casi me subió al avión a la fuerza!

Mientras tanto el café está listo, riquísimo, y también aparecen algunos dulces. Las personas alrededor de la mesa aprovechan la pausa para quedarse en silencio y procesar lo que acaban de escuchar. Francesca mira a su alrededor; aún no ha visitado la casa, no sabe dónde dormirá, su maleta sigue apoyada allí cerca. ¿Por qué cree saber que detrás de la última puerta al fondo del corredor se esconde una habitación llena de libros? ¿Por qué imagina que en la gran habitación de al lado hay cuadros colgados en las paredes que cree conocer? Alza los ojos al cielo; le parece ver algo brillar, como una luz temblorosa que se manifiesta para ella, tal vez sea el reflejo de un avión que pasa, o tal vez no.

—Francesca, ¿estás bien?

Ella ahora está confundida, ve a la gente levantarse de sus sillas y acercarse, preocupada. Le parece ver también a otras personas: están en segundo plano y tienen los

rostros borrosos, pero ella percibe sus miradas. Se le acerca una niña de ojos negrísimos que le sonríe y le pone una mano en el hombro; ella siente el calor de esa pequeña mano. Francesca reemerge de golpe a la superficie y se da cuenta de que se ha desmayado.

—¡Estoy bien, estoy bien! —dice casi gritando.

Las personas a su alrededor la observan, intentan comprender si está pasando algo grave, si hay que llamar a alguien, le acercan un vaso de agua fresca.

—Estoy bien, solo es el cansancio, tal vez necesite acostarme un poco. ¡Será la altura! Estoy acostumbrada a vivir a nivel del mar.

El chico que preparó el café ha cargado la maleta y está subiendo a la planta superior donde se alojará Francesca.

—¿Puedes subir las escaleras?

—Tranquilo, ya me recuperé.

Al final de la subida hay una puerta de madera que conduce a una habitación llena de cosas, un desorden ordenado. Las paredes están casi totalmente cubiertas de cuadros y fotografías, imágenes que le parece haber visto antes. El suelo cruje bajo sus pies; se da cuenta de que esto no la sorprende, conoce ese sonido. Siente una sensación de intimidad reencontrada, como la que se siente en un lugar protegido donde no hay nada que temer.

—Más adelante está el dormitorio y el baño —dice Francesca sin pensar.

—¿Cómo lo sabes?

Ella no responde; no sabe cómo lo sabe, simplemente lo sabe. El chico no insiste, le desea un buen descanso y le dice que se verán más tarde para la cena, donde podrá conocer a los demás habitantes de la casa y escuchar sobre las muchas actividades que enriquecen ese lugar. Mientras tanto, si quiere, puede darse una ducha. Francesca se lo agradece de corazón y piensa que ahora lo único que desea es dormir una buena siesta en esa habitación que le resulta tan familiar.

Francesca está acurrucada en posición fetal en la gran cama acogedora, tiene los ojos cerrados y su respiración es regular, profunda. Amortiguados, llegan los ruidos de la calle: la voz de una chica difundida por un altavoz invita a los vecinos de la zona a deshacerse de las cosas viejas, colchones, microondas, lavadoras, refrigeradores. Esa cantinela lejana es como una nana que le acaricia el alma y la invita a dejarse llevar por el sueño. Se siente como una niña en la cuna, en el calor del nido. Las mil imágenes de las últimas veinticuatro horas emergen a ratos de las profundidades de su conciencia; se manifiestan rápidamente y enseguida vuelven a hundirse para dejar sitio a otras visiones repentinas, cada vez más difusas, atenuadas. Los sonidos de la megalópolis son cada vez más débiles, lejanos, manifestaciones borrosas de otro mundo, de otra dimensión que se disuelve lentamente.

Ahora Francesca se encuentra en una gran sala llena de gente; está rodeada de personas sonrientes que la saludan, la besan y la abrazan, la felicitan por el premio que acaba de recibir, una importante distinción que se ha merecido por alguna razón que ahora se le escapa. Le gustaría pedir aclaraciones a la gente amable a su alrededor, pero se pregunta si será oportuno hacer una pregunta tan impertinente; tarde o temprano recordará el motivo de tanto reconocimiento.

Ahora Francesca está observando los cuadros colgados en las paredes de lo que parece ser una galería de arte; está en compañía de otras personas a las que conoce muy bien y discute con ellas sobre la calidad de las obras expuestas. Sus amigos la escuchan con atención y deferencia, parecen tener un gran respeto por sus opiniones. Ella dice que quiere escribir algo para publicarlo; es crítica de arte, conoce a muchos artistas.

Ahora Francesca está observando a un hombre que pinta un cuadro; él le pregunta qué opina y le sonríe; ella le devuelve la sonrisa y le dice que lo tiene que pensar.

Francesca abre los ojos y se dice que estaba soñando, aunque a ella le parecía estar despierta; más que sueños parecían recuerdos aflorados de la conciencia más profunda, como cuando se va al sótano después de muchos años y se encuentra una caja llena de objetos cuyo recuerdo se había perdido. ¿Pero recuerdos de quién? No lo sabe, pero no está turbada: se siente serena como quien reencuentra el camino a casa tras haberse perdido en el bosque al atardecer. Cierra los ojos y respira hondo.

Ahora Francesca está sentada tras una cátedra y habla ante un centenar de jóvenes que la escuchan con atención; muchos toman notas. Está orgullosa de estar allí, se siente orgullosa de ser una profesora de prestigio en una universidad importante que ella ha ayudado a crecer. Se expresa de forma decidida y directa; esto impone un poco de respeto en el aula, pero ella percibe la estima que despierta en el auditorio. De pronto oye que la llaman por su nombre, gira la cabeza hacia el origen del sonido y se encuentra sentada sobre un tronco en la selva, en algún lugar muy lejano de su ciudad. Está escuchando los relatos terribles de un grupo de mujeres que intenta llegar a la frontera con Estados Unidos; aún están muy lejos de su objetivo y se preguntan qué precio tendrán que pagar.

Francesca se levanta del suelo, levita a un metro de altura y declama:

> Sin voz pizcan café al cruzar de la frontera
> áfonas lavan ropa ajena
> disimulan las gracias en el comedor de la casa del migrante.
> Temen, por supuesto, el estupro.
> La acecha desde los atavíos militares.
> Los policías exigen sus gratificaciones de cuerpo
> y la esclavitud sexual es negocio de traficantes.

En promedio dos violaciones cuesta el peaje
que pagan las azoradas mariposas del verde Usumacinta
a los cactos de Arizona.

Ahora Francesca está en compañía de un grupo de jóvenes compañeros y compañeras en una bonita casa de la periferia de una ciudad del sur de México. Habla con ellos en italiano, saborea la melodía y el ritmo de su lengua materna; le cuentan cómo van las cosas, los problemas, las dificultades, las tragedias y las ganas de luchar contra las injusticias. Le ponen en la mano una novela de un compañero italiano, uno de su generación, y la invitan a leerla. Ella observa la foto de portada, una famosa foto tomada en la Universidad de Roma, una foto en la que tal vez ella también estaba, confundida entre la multitud. Dice que la leerá seguro, ¿por qué no?

Ahora Francesca está inmóvil con las manos entrelazadas sobre el pecho. A su alrededor hay gente que llora en silencio; alguien le roza el rostro para darle el último adiós. Reconoce a personas a las que ama más que a sí misma; quisiera hablarles, quisiera decirles que no sufran porque ella ya no sufre. Quisiera decirles que estará siempre en sus vidas, siempre a su lado. No puede hablar, pero sabe que no hace falta: ellos ya lo saben.

Ahora Francesca está entre el sueño y la vigilia, acostada en la cama de la habitación donde descansa tras el largo viaje. De la nada aparece la niña de profundos ojos negros; la observa en silencio y ella le devuelve la mirada; permanecen así mucho tiempo, comunicándose sin necesidad de hablar, hasta que la niña se mete en la cama y busca su abrazo. Largos años de cuidado y amor recíproco reviven en pocos minutos; una energía potente la envuelve y la arrastra a un vórtice de maravilla.

Francesca se despierta gritando, con el rostro bañado en lágrimas. Le falta el aire, se esfuerza por respirar, se sienta en el borde de la cama con los pies apoyados en el suelo.

—Santo cielo, ¿qué me está pasando?

Le cuesta salir de las sugestiones del sueño; ni siquiera está segura de que haya sido solo un sueño. ¿Qué era? Se pregunta si se estará volviendo loca. Mira a su alrededor: ahora la habitación está en penumbra, el sol acaba de ponerse y la noche cae de prisa. Los ruidos del tráfico exterior llegan ahora con más fuerza; la percepción del mundo normal que sigue viviendo su vida la ayuda a salir de esa especie de trance emocional que la había arrollado. Se levanta con alguna dificultad y se dice que debe suspender el juicio, se lo repite varias veces. Se mete bajo la ducha y se queda allí mucho tiempo, disfrutando del chorro de agua casi fría que le lava las lágrimas, el sudor y las emociones intensas que la han conmocionado. Unos minutos más tarde, envuelta en la toalla, se asoma a la ventana y mira hacia el cielo, donde la pálida luz de la luna intenta abrirse paso entre la bruma. Francesca pronuncia palabras de agradecimiento al universo; no

sabe muy bien por qué, pero siente que debe agradecer: algo ha llegado, se le ha hecho un regalo y todo eso no tiene precio.

Francesca está sentada ante la mesa servida para la cena en compañía de unas diez personas, todas jóvenes, que están allí por ella y hacen todo lo posible por hacerla sentir a gusto. Es de noche y, en el trozo de cielo que se entrevé entre las ramas de los árboles, asoma una estrella solitaria. La temperatura ha bajado –hace frío por la noche en la Ciudad de México–; se ha puesto una sudadera gruesa y ha cambiado las sandalias por calzado cerrado. Mira a su alrededor, feliz de esa compañía viva y charlatana; los habitantes de la casa le regalan una conversación brillante y culta, impregnada de la frescura de su juventud.

—¿Descansaste? ¿Dormiste bien? —le pregunta el chico del taller de bicicletas.

Francesca deja pasar unos segundos antes de responder; no es fácil hacer una síntesis de lo que ha vivido en las horas previas.

—Sí, dormí bien, el descanso me ha sentado de maravilla, aunque tuve unos sueños raros que me turbaron. Ahora me siento como si me hubiera quitado un peso de encima, estoy viviendo un momento de gran serenidad. Es más, me siento feliz de estar aquí con todos ustedes.

El auditorio no esperaba una respuesta de este tipo, tan íntima y confesional. La gente asiente, sonríe, pero no comenta nada. Tras un momento de silencio general, acentuado por el claxon lejano de un auto, la conversación se reanuda tan fluida como antes. Discuten sobre los proyectos que están llevando a cabo en la casa; Francesca descubre que ese lugar es un punto de encuentro utilizado por diversos grupos, colectivos y trotamundos que se dedican al arte, al teatro y a cuestiones sociales y políticas. Entonces empieza a hacer preguntas, quiere saber más; las respuestas que obtiene le resuenan como si entendiera de inmediato de qué están hablando, propone sus propias interpretaciones y se comporta como si conociera bien los temas. Mientras percibe el asombro de sus interlocutores, una parte de su cerebro observa la escena a vista de pájaro, con el desapego con el que se mira una escena de película. Se pregunta de dónde le viene esa capacidad para entender tan fácilmente cosas que deberían resultarle ajenas, cosas de otro mundo. Entonces da un paso atrás, deja de intervenir y se pone a escuchar a las personas a su alrededor; las observa con atención y le parece conocerlas de siempre, se siente como si hubiera reencontrado algo que había perdido. Podría asustarse, podría dudar de su cordura; en cambio, se siente abierta a la sorpresa, a lo inusual: le parece que el universo le está haciendo llegar algo importante e imperdible. Respira hondo y cierra los ojos, escuchando con benevolencia su tumulto interior.

—Prueba este mezcal, es artesanal —le propone su nueva amiga joven.

Ella reacciona y vuelve al presente.

—Está bien, probemos, nunca lo he tomado.

El licor le quema la garganta y le calienta el corazón; sonríe alzando el vaso en un brindis silencioso.

—Bueno, ¿cuándo sale tu vuelo de regreso? —le pregunta alguien.

—Se supone que salgo en veinte días.

—¿Te quedas tan poco? Qué pena, podrías colaborar en alguno de nuestros proyectos, para nosotros sería un honor.

Francesca lo piensa, siente la energía de esa afirmación y la alegría que le produce.

—Pensándolo bien, nada me impide quedarme más tiempo. Es más, creo que me voy a quedar. Aquí me siento en casa.

Cara Fra, come stai?

Irene Ragazzini

Yo te imagino como un espíritu del mar, *uno spirito del mare*, nadando feliz en el Mediterráneo, libre y desnuda. Estos días también estoy frente a nuestro mar, y mientras terminaba de leer tu libro *Feminismos desde Abya Yala*, entre un capítulo y otro me lanzaba al agua e imaginaba que nadaba contigo. Era como si estuviéramos en la playa, platicando del mundo y sus grandes temas, los que están alrededor y dentro de nosotras, con alguna pausa en el agua para «bajar lo platicado al cuerpo».

Antes de contarte todo lo que me ronda en la cabeza a partir de la lectura de tu libro, quiero decirte gracias. Gracias, Fra. El libro es bellísimo, y las experiencias que recuperas son tan profundas que no sé por qué antes solo lo había hojeado y no leído. Quizá porque requiere una atención plena, y en el momento en que quise hacerlo me era difícil tenerla. O quizá porque deseaba leerlo en el contexto de mi tesis sobre los retos políticos de las mujeres en organizaciones mixtas, cuando te había elegido como lectora externa precisamente por este libro... y luego te enfermaste. Yo no pude leerlo completo entonces, así como tú no pudiste leer mi tesis terminada. Por eso ahora, hacerlo, fue importante: un pendiente, algo que sentía que nos debía a nosotras y a nuestra amistad política, que no ha terminado.

Lo he leído desde mi propio tránsito entre Italia y Abya Yala, desde mis dilemas políticos, mis privilegios, mis heridas, mis aprendizajes. Hay tantas cosas que siempre me han hecho sentirte cerca, sentirme cerca de tu mirada particular sobre el mundo.

Venir de Italia, de una clase media alta y de esa cultura de lo que «se debe» y «no se debe» hacer, también en los afectos, una cultura del respeto al estatus. Y rebelarse a eso, desde una intuición profunda de que la vida es otra cosa, que la libertad es otra cosa. Lo

es incluso allá, pero el impulso de buscar otredad era tan fuerte que nos llevó lejos, hacia el corazón pulsante de los pueblos de Abya Yala, y encontrar en México una casa, una familia humana y política. Me ha hecho sentirte cerca tu manera de buscar y encontrar una forma de estar aquí, con el cuerpo y el espíritu, de manera genuina y ética, reconociendo tus raíces y tus convicciones, siempre en hospitalidad, curiosidad y escucha profunda de la diversidad.

Me ha inspirado tanto tu manera de ser madre, en abierta oposición al modo de ser madre de tu madre (y también de la mía). Tu relación tan amorosa con Helena, sin idealizarla, pero reconociendo desde el inicio que ahí había algo radicalmente distinto y fascinante: algo libre y liberador, íntimo, una manera de ser madre feminista. Ahora puedo verlo también en mí, a mi propia manera.

Una madre que toma de la mano a su hija adolescente y juntas se van a descubrir Abya Yala, llenas de preguntas y curiosidad, encontrándose y tejiendo amistad política con mujeres que luchan, construyendo diálogos y relaciones que siguen vivas hasta hoy y forman parte del tejido de las luchas del continente. Ese capítulo de sus vidas siempre me inspiró muchísimo. Lo hablo con Helena, sobre cómo lo vivió ella, porque me encantaría hacer algo así con Leo.

Me hace sentir cerca de ti también esa relación casi inmediata que has tenido con los pueblos y con las mujeres de Abya Yala –y más específicamente con las mujeres indígenas y las mujeres feministas– y todos los interrogantes que esas relaciones despiertan dentro de una y entre nosotras.

Sabes, en febrero fui a Colombia al encuentro de mujeres *De Abya Yala a Kurdistán*. Tu foto estaba ahí, en el altar de nuestras ancestras. Yo la llevaba conmigo, pero antes de que pudiera ponerla, alguien más ya la había colocado, junto a tu Berta, a mi Bety y tantas otras que caminaron con y antes que nosotras en Abya Yala y en el Mediterráneo. Tal vez muchas de las mujeres con las que dialogaste. Nosotras, las vivas, bailábamos y reflexionábamos alrededor. Yo estaba tan feliz de que estuviéramos ahí, tantas, entre vivas y muertas, con la oportunidad de tejer la diversidad sin afán patriarcal de definirnos, solo con el impulso de fortalecernos mutuamente en nuestras luchas y en las luchas de nuestros pueblos. Sé que estabas feliz de ver esa celebración de la pluralidad radical como fundamento de la política de las mujeres, y de ver reunidas, en un solo lugar, mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas, estudiantes, ex guerrilleras, obreras, maestras, campesinas, trabajadoras sexuales, artesanas, madres de desaparecidas, parteras... tantas voces cuyos ecos están en tu libro. Este libro lleno de preguntas tan importantes que te hiciste y nos hiciste, para que las sigamos contestando.

¿Desde qué lugar nos relacionamos –o me relaciono yo, mujer de origen europeo y con una serie de privilegios– con ellas, las mujeres indígenas? ¿Lo hacemos conscientes o inconscientes de qué privilegios y opresiones nos atraviesan?

¿Reproduciendo o no las dinámicas del sistema racista, de la academia, del individualismo occidental?

Nombrar estas preguntas y no tener la arrogancia de negar ese racismo estructural que nos atraviesa, aunque sintamos que no nos representa –«una ropa que está ahí y decido no usar», como bien lo describes– nos permite dialogar de corazón de mujer a corazón de mujer. Con respeto, sin ansias ni arrogancia de determinar lo que «debería» ser el mejor posicionamiento político. Solo mirando con curiosidad lo que es, cómo sentimos y luchamos, en esa diversidad hermosa, intentando comprender desde la empatía por qué es así y atreviéndonos a dejarnos transformar por la otra, si ocurre. Eso siento que hiciste en este viaje/libro.

Lo hiciste reconociendo que lo que pensamos las mujeres es tan importante que no podemos renunciar a dialogar, a posicionarnos, a proponer, a luchar, solo porque estamos atravesadas por el racismo, las modernidades, el patriarcado, los ciclos de las luchas, del capitalismo, de la comunidad, de nuestras vidas. Tenemos que hacerlo conscientes de que es así, con todo y todo. Ese *todo y todo* es complejo: es un viaje que va desde entender por qué, desde dónde y cómo han luchado los pueblos de Abya Yala y las mujeres de esos pueblos, hasta desmenuzar lo que atraviesa los diálogos entre mujeres que luchan: indígenas y no indígenas, feministas y no feministas, académicas y no académicas. Como tú las reconoces: «mujeres que se empeñan a trabajar por una buena vida para las otras mujeres y para sí».

Y lo desmenuzas con tanto detalle en la primera parte del libro que lo considero una formación política ineludible para nuestros tiempos. Después de ese largo contexto que nos sitúa en el lugar de tus preguntas, me pareció muy valioso que pusieras en el centro los procesos disruptivos personales, los dilemas que atraviesan el cuerpo de las compañeras de los pueblos del continente y que ellas compartieron contigo. Creo que los compartieron porque tú se los preguntaste, y se los preguntaste porque otros dilemas –diferentes y parecidos– también habían atravesado tu propio cuerpo. Hablar de eso antes que de los posicionamientos de las organizaciones es crucial y profundamente feminista: no generaliza, muestra la amplitud de caminos y de historias.

¿Cómo se transforma la identidad de las mujeres indígenas que migran a la ciudad?

¿Cómo viven salir a estudiar, lidiar con la transformación de la percepción comunitaria sobre ellas, hacer investigación y trabajo participando en sus procesos comunitarios?

¿Cómo viven el dilema desgarrador de querer reivindicar la existencia de su pueblo y su comunidad, y al mismo tiempo frenar el dolor por la violencia que esa comunidad ejerce sobre sus cuerpos y los de otras mujeres? ¿Qué les sucede al encontrarse con compañeras feministas fuera de sus pueblos? ¿Qué presiones sienten cuando se piensan como mujeres de un pueblo frente al feminismo? ¿Cómo se relacionan con los hombres

de su familia y comunidad? ¿Cómo transforman su maternidad? ¿Cómo las tratan las instituciones, las organizaciones civiles, las internacionales?

Las respuestas son diversas y todas válidas, porque son vidas. Y la vida es diversa y toda es valiosa.

Y luego viene esa pregunta que para ti era tan importante, en la que intuías que había que escarbar porque en ella estaban contenidas, quizá, todas las demás preguntas:

¿Por qué algunas se dicen feministas y otras no?

Me pareció fundamental que no pusieras ningún juicio, aun asumiéndote tú como feminista. Solo escuchando, queriendo entender. Al inicio pensé: «¿qué importa en realidad cómo cada quien se asume?». Pero después de leer tu libro comprendí que la pregunta es profunda: si no la contestamos, si no revelamos los dilemas y contradicciones que trae, siempre estará ahí, estorbando nuestras interacciones, manteniéndonos alejadas, dificultando cualquier intento de construir apuestas políticas en común. Contestarla nos obliga a hablar de nuestras historias personales y colectivas, asumir nuestras transiciones y las de las otras, y clarificar nuestras apuestas.

Te imagino, alegre, recorriendo el continente haciendo esta pregunta, una pregunta difícil, pero que se percibe de las respuestas que lograste hacer con cuidado. Seguro pudiste compartir con las compañeras, cuando se prestaba el momento, otras respuestas escuchadas en otros lugares, de otras mujeres, enriqueciendo así nuestra apreciación colectiva de la diversidad de mujeres que luchamos.

Tu decisión de dedicar un capítulo a los feminismos comunitarios habla también de tu posicionamiento: reconocer que en las propuestas de los feminismos comunitarios de Guatemala y Bolivia hay claridades finas y potentes, fundamentales para nuestras luchas y nuestras vidas. Que no son feminismos derivados y adaptados del feminismo occidental, sino propios, nacidos de sus raíces, y que a la par nos hablan y nos interpelan. A mí me pasó también cuando conocí sus planteamientos: sentir que eran una síntesis política que llegaba directo al corazón, reuniendo perspectivas antipatriarcales, antirracistas, anticapitalistas, desde una espiritualidad que no separa naturaleza y humanidad, y desde una apuesta plural por una comunidad no esencialista.

Leerlos y reconocerlos me trajo muchos recuerdos. Uno en particular: cuando conocí a Adriana Guzmán y Julieta Paredes. Llegaron a la Unitierra de Oaxaca y nos preguntaron qué era la comunidad para nosotros. Y todos, muy sumergidos en la oaxaqueñidad, pensamos en el tequio, la asamblea, la fiesta. Y Adriana dijo: «para nosotras, hacer comunidad es sentir el dolor del otro y de la otra y hacer algo al respecto». Esa frase me marcó. Desde entonces entendí la diferencia entre cualquier propuesta comunitaria

y una comunitaria antipatriarcal, que se posiciona en contra de la violencia desde el cuerpo-territorio.

Finalmente, leer tu libro me hizo regresar unos años atrás: diálogos, debates, encuentros, experiencias del movimiento social. Nombras Cherán, Wirikuta, luchas ejemplares por la autonomía y la defensa del territorio; San Juan Copala, Ayotzinapa y las luchas contra esos crímenes de Estado; y tantas otras luchas nuestramericanas de esos años (2010-2012 y alrededor), como el proceso de descolonización en Bolivia, el juicio por genocidio en Guatemala. Ahora estamos en otro momento, al menos en México. Leer tu libro situado en ese tiempo, coincidiendo con un momento en donde tuve un intenso accionar político, me hace preguntarme: ¿dónde estamos ahora en relación con ese momento? ¿Qué estamos diciendo ahora? Si hubieras hecho este viaje hoy, ¿qué sería distinto? ¿Qué preguntas, qué sentires, cómo siguió la apuesta, la construcción, el feminismo, la represión, la violencia? ¿Cómo están nuestros ánimos de pueblos y mujeres que luchamos?

Creo que muchos debates que el feminismo instaló han estado asentándose en los cuerpos, en los grupos y en las comunidades, en las amistades entre mujeres. Por otro lado, en México el momento no es álgido como en 2010; ha habido una acumulación de desesperanza en los últimos quince años. El avance del fascismo criminal y patriarcal en el continente es brutal. Pero también los ciclos de lucha siguen y seguirán. Los pueblos no dejan de levantarse. Las mujeres no dejan de rebelarse. Nos toca seguir tejiéndonos.

Gracias, Fra, por dejarnos esta voz, este pensamiento, esta fotografía de un momento que reúne caminos intergeneracionales de resistencia, por recuperar experiencias tan valiosas de tantas mujeres valientes. Gracias por hacerlo con cuidado. Desde aquí seguiremos caminando, escuchando y preguntándonos, recuperando la memoria, confiando y amando nuestros cuerpos, amando y defendiendo nuestros territorios, nutriendo nuestra comunidad, de la que también eres parte.

Te mando un abrazo hasta el mar

(...¡Palestina vencerá!)

Piña, de: I rituali dell'addio

Lucia Cupertino

«¡Ahora sal con uno de tus antídotos para sacarnos de este lío, Ramona!».

Eran las 9:58 y el taxi seguía clavado allí, no muy lejos del aeropuerto de San José.
«Mi presentación es a las 10, ¿te das cuenta?».
De hecho había que cruzar toda la capital de Costa Rica.
«¿Pero qué diablos te pusiste? Podrías usar pintalabios y ropa de mujer, de vez en cuando...».
«Ya sabes, no contesto a las provocaciones...».
Ramona seguía cepillándose el pelo y luego empezó a trenzárselo. Durante muchos años reaccionaste a su grosería con más grosería pero, se repetía a sí misma, ya sabes que eso solo lleva a inocular más veneno.
«¡Jajaja, una trenza! ¿Qué crees, que nos vamos de salida escolar?».
Ramona permaneció imperturbable ante la mirada de Flavio. Aunque una tormenta la azotaba por dentro, había aprendido, como los viejos marineros, el arte de dominar, impasible, las olas más altas.
«¿Qué haces, me ignoras?».
«No, mi amor. Solo intento evitar que estalle otra discusión... no te hace bien, tienes un congreso que estás preparando hace tiempo. ¿Echar todo por la borda por una nadería? Hagamos lo siguiente: yo termino de arreglarme y tú te quitas de encima esa ira, sacas una linda sonrisa y piensas en los últimos detalles de tu presentación...».
«¿Una nadería? ¡Declararán desierta la sesión de la que soy el coordinador! ¿A eso le llamas una nadería? Y además, hablando de nosotros, ¿te ves presentable? ¡Me vas a hacer quedar muy mal, como siempre, maldita seas!».
Flavio dio un golpe furioso al asiento. El chofer se sobresaltó, indeciso si intervenir o seguir adelante como si no hubiera pasado nada. Al cabo de unos segundos dio otro golpe más, pero esta vez, al rozar sin querer la lengüeta afilada de una lata medio abollada, se hizo un corte en la palma de la mano derecha.
«¡Maldita seas, faltaba sólo la camisa manchada de sangre! Todo por tu culpa, me haces perder la paciencia, hij...».
El taxi frenó en seco, esta vez no por culpa del tráfico.
«¡No voy a permitir que actúe así en mi taxi! ¡Bájese ahora mismo o la denunciaré! Señora, ¿se encuentra bien?».
«Lo siento mucho. No se preocupe. Déjenos aquí, en la esquina».
Fue la respuesta de Ramona, con voz de operadora telefónica, mientras revolvía en el bolso en busca de un paquete de pañuelos. Flavio, por su parte, dio un portazo y salió.
El chofer se quedó helado y antes de arrancar de nuevo advirtió:
«Mire, en esa calle, justo a la izquierda después de la fuente, hay una farmacia y más adelante una comisaría».
«Gracias».
«¿Pero gracias por qué?».

Flavio frunció el ceño, mientras Ramona intentaba ser amable.
«Usted es un metido. ¡Le sugiero que no vuelva a meterse nunca más en la vida de sus clientes! ¡De lo contrario, será usted quien acabe denunciado! Mejor vámonos».
El chófer, sin decir ni una palabra, se fue. Ramona, encerrada en un caparazón de laconicidad, agarró a Flavio del brazo y lo llevó hacia la fuente; mientras él se limpiaba la camisa, ella corrió a la farmacia. Justo en ese momento se desató un aguacero furioso, parecía que alguien desde el cielo estuviera echando agua a baldazos.
«Llévenos al hotel Rico».
Lograron conseguir otro taxi, justo a tiempo para no empaparse del todo.
«Tranquilo, ya casi llegamos. ¿Enviaste un mensaje para avisar?».
«¡Tienen todos los celulares apagados o algo así!».
«Ya sabes que nunca se empieza puntual. En el programa pone que hay un cóctel de bienvenida. Seguro que todavía estarán allí, ya verás».
Fue una de las raras veces en las que él le confió y se quedó callado.
«Queridísimo doctor Ramírez, qué honor volver a verle».
Un señor, de bigote rizado, con el pelo engominado y la raya en el medio como un camellón, dio una palmada en el hombro a Flavio. Su gafete de asistente al congreso le colgaba perfectamente en el centro de una llamativa corbata a rayas, alineada a su vez con la raya de su cabello.
Sin duda un hombre simétrico, pensó Ramona, riéndose disimuladamente entre dientes.
«¡El gusto es mío! Tenía muchas ganas de conversar con usted sobre ese asunto del que le escribí hace un par de días por correo. Se trata de un negocio que hay que cerrar pronto».
Flavio había despegado, parecía un Boeing. Ahora lucía una sonrisa envidiable. Tomó una copa. «Cariño, ¿me podrías hacer el favor de recoger mi gafete en la entrada?». Murmuró con voz melosa y para que todos lo oyeran, luego se dio vuelta y volvió al tono profesional: «Llegamos atrasados y estaba angustiado por mi sesión, doctor Carrera, así que entramos rápido al salón. Mi mujer viene de un trabajo de campo que terminó justo esta mañana; le hubiera gustado pasar a cambiarse pero, por desgracia, yo tenía programada para las 8 una reunión con el doctor Gómez. Sin embargo su avión llegó a las 9, así que tuve que cambiar mis planes y verlo allí, en fin... Pero era imprescindible coincidir con él, ya que nos trajo datos importantes desde Estados Unidos».
«Bueno, por suerte está todo bien, nunca somos tan estrictos con los horarios y, al ver que usted no llegaba, alargamos un poco los rituales de bienvenida».
«Muchas gracias, muy amables. ¡Qué ricos estos pastelitos franceses! A ver, le estaba comentando...».
Una vigilante sobre los cuarenta, tan tempranamente cansada de los tacones altos, le dio dos gafetes a Ramona.

«Yo podría dejarlo».
«El de acompañante es para usted, por favor, póngaselo; es para saber a quién servirle las comidas y todo lo relacionado con la logística».
Ramona asintió. Llevaba menos de diez minutos allí y el aburrimiento ya se había vuelto más puntiagudo que vidrios rotos. Era imposible aguantar tres días de congreso. De repente, una bromelia en el patio del hotel le llamó la atención. Salió y se quedó mirándola. Le traía recuerdos de las salidas junto a su papá, con la mochila, el saco de dormir y las ollas al hombro, de aquellas infinitas noches en la membrana filarmónica del bosque. Durante unos segundos se le dibujó algo de felicidad en los labios, duró hasta que se vio obligada a volver al salón.
«Damos la palabra al doctor Ramírez».
«En Costa Rica hemos perdido cinco mil hectáreas de bosque en los últimos quince años debido a la expansión de la producción de piña. ¿Estamos conscientes de eso? Nos lo han confirmado varios grupos de investigadores independientes. Yo, por ejemplo, apoyo la postura de la bióloga del Centro de Protección de Humedales y estoy aquí para presentarles mis datos, que son el resultado de una investigación intensiva e interdisciplinar. Consulté a las comunidades como a los expertos, llevando a cabo en ambos casos mis propios levantamientos».
Nadie le quitaba los ojos de encima. Su belleza y su exuberancia, sumadas a su perspicacia, cautivaban a los presentes. Incluso Ramona se sentía atraída por aquella mujer. Quienes la conocían, entre los presentes, sabían que sacaría las garras con tal de no dar respaldo científico a una propuesta de ley deplorable.
Sol era una investigadora bastante peculiar y, desde que había comprendido la gravedad del impacto de la agroindustria de la piña en Costa Rica, había decidido mudarse a Los Chiles, en la frontera con Nicaragua, para estar allí, en el ojo del huracán.
«Quiero dejar en claro que discrepo totalmente de lo expuesto por el doctor Ramírez y el nutrido grupo de científicos comprados por las multinacionales, aparentemente ciegos ante los cambios que se están produciendo en el mundo real y ante el impacto medioambiental de ciertas medidas que ellos proponen. Me encantaría que el doctor Ramírez pudiera ir conmigo al norte, en lugar de trabajar encerrado en su laboratorio capitalino, y se quedara hablando, por ejemplo, con la familia López. Les contaré su historia, una pieza de este intrincado mosaico».
Sol había perfeccionado una técnica que cautivaba al público. Totalmente libre de sofismas, el secreto residía en el tono, en la firmeza, en las pausas colocadas en los puntos clave del discurso, en el impacto emocional que generaba, sin dejar de lado la voz fría e incontrovertible de los números. Cuando hablaba, ante Sol aparecían los rostros de todas las personas con las que había colaborado a lo largo de su investigación, las his-

torias y los lugares devastados por los que había pasado y a los que había prometido un rescate.

«Pues bien, la familia López, tras sufrir fuertes presiones, se vio obligada a vender su parcela a un precio irrisorio. Me refiero a una tierra que como mínimo les pertenecía hace seis generaciones. Algunos inversores se han aprovechado de las dificultades en las que se encuentran. La madre del señor Manuel López padece una enfermedad rara, que requiere un esfuerzo económico que supera con creces los ingresos de sus tres hijos. Así pues, una ganga para los buitres de la agroindustria, que les hicieron la infame propuesta de trabajar por cuatro pesos en sus propias tierras, como puros jornaleros... Manuel se llevó consigo a Javier, su hijo de apenas nueve años. El caso es que, poco tiempo después, ambos fueron víctimas de una grave intoxicación causada por el bromacil, un potente agroquímico aplicado a la piña. La salud de Manuel y Javier se ve muy afectada ahora mismo. Estas son las consecuencias de lo que ustedes quieren impulsar. ¡Un cáncer que se extiende por toda nuestra Costa Rica, entre su gente, sus ríos, su tierra! ¡No en mi nombre!».

A esa altura, los ojos de Sol parecían un mar azotado por las reivindicaciones de justicia, todos los presentes se sintieron abrumados. Los organizadores se dieron cuenta de que iba a ser un simposio bien movido. Aquella noche, Ramona tardó en conciliar el sueño en el perfumado y aséptico lujo de su habitación del hotel. Durmió acompañada de los relatos de Sol, de la familia López y de sus desgracias, entre lágrimas y penas, lejos del ronquido plomizo de Flavio, sumido en un sueño profundo y plácido, de esos en los que nada podía perturbarlo.

Al final del congreso tocaba la noche de gran gala. Ramona permanecía callada, pensativa, convencida de que su silencio en una mesa tan grande pasaría sin duda desapercibido. Frente a ella estaba sentada Sol. En los días anteriores le había tentado la idea de conversar un rato con ella, pero el hecho de ser la esposa del doctor Ramírez se lo había impedido. Cuando, por casualidad, sus miradas se cruzaron, afloraba un ni siquiera tan velado desprecio de Sol. La disposición de las mesas simplemente lo acentuaba. Una repugnancia que Ramona, en realidad, sentía hacia sí misma hace ya muchos años, sin lograr salir de la monótona repetición de actos agotadores y consoladores. Incapaz de activar el impulso necesario, prefirió ahogar su tristeza de aquella noche en otra copa más de vino tinto.

Extendió su mano hacia la botella y justo en ese momento un apagón dejó a oscuras a los muy poco sobrios ponentes. Se encontró rozando la mano de Sol, que al mismo tiempo había extendido la suya. Por instinto la retiró, pero la mano de Sol se la atrapó y la entrelazó con la suya. La de Ramona estaba fría y sudorosa, mientras que la de Sol desprendía el calor de un horno de leña. De algo extremadamente remoto. Ramona estaba decidida a zafarse, pero la mano de Sol la mantenía cautiva, la palpaba, la acariciaba, la

frotaba. ¡Debe de ser una venganza contra mi marido! Ramona estaba tremendamente avergonzada. ¿Qué pasaría con la carrera de Flavio si volviera la luz y las inmortalizaría tomadas de la mano? ¡Lo odia tanto que estaría dispuesta a hacer cualquier cosa con tal de burlarse de él! Y seguía intentando liberarse de ella sin hacer ruido.

En medio de todo eso, volvió la luz. Una fracción de segundo antes, Sol había soltado la mano de Ramona y ni siquiera estaba cruzando su mirada; estaba ya en otra, hablando con el ingeniero que tenía a su lado. Como si nada hubiera pasado, los comensales retomaron sus animadas conversaciones.

Más tarde, Flavio y Ramona volvieron a la habitación. Eran las tres de la noche. Lo primero que ella hizo fue quitarse los zapatos de tacón y empezar a desmaquillarse. Aquella noche se había mostrado un poco más la mujer que su marido deseaba. Él se aflojó la corbata y se quitó el cinturón. La vio recostada, quitándose las medias. Como imanes, sus manos se pegaron a las nalgas de ella que, sin embargo, hizo como para rehuir.

«Estoy cansada».

Él sonrió, en un primer momento de una sonrisa comprensiva, dulce, pero luego, una vez sacada la máscara del doctor Ramírez, de otra más sórdida. Empezó a estimularse el pene. La sacudió contra la cama, le quitó el tanga; ella ya no le opuso resistencia mientras él ya disfrutaba lujuriosamente.

«¡Sol!». Exclamó al borde del orgasmo.

Ella se enfureció, aflojó los músculos de la vagina, como queriéndolo expulsarlo. Pero él volvió a la carga: le tocó los pechos tal y como sabía que a ella le gustaba, con cara de pena. Entre el susurro y el grito ahogado, Ramona insistió:

«¿Y hablas de ella mientras estás dentro de mí?».

Al principio él dijo que se le había escapado. Luego, molesto por su petulancia, estalló:

«Todo el mundo ha pensado en ella. Y yo la haría gozar hasta cerrarle esa bocota de putita ecologista».

Y siguió sin más, hasta eyacular. Medio segundo después cayó en un extraño sueño angelical. Ramona, sin embargo, no.

Consiguió cerrar los ojos, pero al poco rato se encontró en medio de un incendio. El bosque estaba en llamas y apenas tuvo el tiempo de agarrar su mochila y salir corriendo junto a su padre. Corrían como locos. Entonces, un árbol incandescente cayó y su padre interpuso su cuerpo entre la vida de Ramona y aquel palo ardiente. Quedó aplastado, ella intentaba sacarlo una y otra vez. En vano. Las llamas estaban a punto de devorarlo vivo. Entonces Ramona se quitó el suéter e intentó hacer lo que pudo, ya rodeada por el fuego. Consiguió recuperar el móvil que vio en el bolsillo de su padre, hizo una llamada de emergencia y logró empezar a correr, correr desesperadamente. El incendio no daba señales de calmarse.

«¡Despierta, dormilona!».

«No pegué un ojo esta noche, tuve una pesadilla, imagínate, estaba en el...».
«Tenemos que apurarnos, quedamos a las 10 en el vestíbulo para la visita guiada».
«Pero si somos de San José...».
«Sí, pero algunos huéspedes solo se quedan hasta las primeras horas de la tarde; son investigadores afiliados a las empresas con las que podríamos generar colaboraciones. Después tengo pensado ir al laboratorio con el doctor Carrera y un montón de cosas más». «Vale, me demoro un par de minutos, nada más...».
«Es tarde, ¿lo entiendes? ¿Vienes o no vienes?».
Un rayo de luz atravesó la habitación, haciendo resplandecer el rostro de Ramona. Aunque todavía dormida, de repente se sintió con el valor de decir, de una vez por todas y sin rodeos, lo que llevaba años sintiendo.
«¿Sabes qué? Si no te dan ganas de escucharme, me quedaré aquí un rato más descansando. ¡Ya estoy harta de pasarme todo el día aguantando tus discursos, que son como un disco rayado...! ¡Y encima diciendo diabluras!».
Flavio estaba a punto de montar un escándalo, pero echó un vistazo al reloj y se recompuso. Dio un portazo y desapareció. Por su parte, Ramona se acurrucó entre las sábanas.
«Aquí tiene su gallo pinto y su café, señora».
Ramona desayunó en el bar del hotel; entre cucharada y cucharada, le daba vueltas a lo de la pesadilla de aquella noche. Todavía estaba aturdida y la imagen de la serpiente con cabezas de piña en llamas no se le iba de la cabeza. La había vislumbrada cuando, por un instante, se había dado vuelta, intentando en vano rescatar a su padre, allí, en medio del incendio. Era la primera vez que aparecía en su mundo onírico bajo esa semblanza, una versión actualizada de aquella serpiente primigenia que siempre se asomaba en lo más recóndito de su vida. A través del ventanal volvió a ver la bromelia y volvió a pensar en los lindos momentos compartidos con su padre, pero también en aquel domingo de hacía tantos años.
Lo habían precedido unos días muy lluviosos y su padre había salido de casa provisto de una gran cesta, con la misión de recoger setas. No muy lejos de un arroyo, vio algunas bastante grandes cerca de un árbol caído. Sin darse cuenta, pisó la cola de una serpiente que en Costa Rica llaman matabuey. Era un ejemplar bastante grande y la serpiente lo mordió, inyectándole su temible veneno. A la hora de comer, el sitio de su padre en la mesa quedó vacío. Poco después, su madre fue a buscarlo al bosque y lo encontró tendido entre la hojarasca.
En el funeral, aunque conmocionada y confundida, Ramona tuvo una revelación. No la contó a nadie. De mayor se convertiría en científica y estudiaría las serpientes para extraer antídotos y salvar vidas. Así fue que a los diecinueve años extrajo su primer suero para la *Lachesis stenophrys*, la especie que había matado a su padre.

La mañana de su lento despertar en el hotel, ya llevaba casi dos décadas trabajando en ese rubro. Eran sus días de vacaciones y había malgastado tres en discusiones de pareja que, sin embargo y por fin, le habían hecho pensar seriamente que ya era hora de encontrar un antídoto también para su vida.

Aún sumida en todos esos pensamientos, sintió un ligero golpecito en el hombro. Era Sol.

«¡Por fin te sacaste de encima al doctor Ramírez!».

Con su voz cargada de ironía, se sentó frente a ella.

«¿Va a tomar algo?», intervino la camarera.

«Un café con leche, gracias. ¿Y usted?».

Poco después, Ramona había vuelto a la habitación. Los zapatos de tacón estaban donde los había dejado la noche anterior, el lavabo atascado de pelo, las toallas en el piso del baño, la maleta abierta de par en par en el pasillo, un libro encima del velador con un lápiz como marcapáginas. Todo sin cambios, sumido en el caos de los lugares de paso. Sin embargo, en un rincón se encontraba amontonada la ropa de Sol.

Sus pechos parecían montañas con crestas en éxtasis, que ahora se frotaban contra los voluptuosos de Ramona. Entonces fue Sol quien tomó la iniciativa y se los lamió. De inmediato, su mano se deslizó entre los muslos de su inesperada amante, la acarició describiendo un círculo que poco a poco se fue humedeciendo.

«Tienes un cuerpo divino», susurró Sol.

Ramona sintió brotar su sexualidad, hasta entonces tan floja. Estaba ocurriendo algo más grande y se sentía abrumada por una atracción impregnada de temor. Comprendió claramente que ya no podía seguir con alguien como Flavio, tan opresivo, falso y absorto en intereses mezquinos.

Había florecido como una flor que se abre tras un largo invierno.

Ahora estaban entrelazadas sin tanta timidez.

«¿Nos volveremos a ver?», preguntó Ramona, mientras Sol la miraba intensamente.

De repente, se desató un aguacero tropical.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 363–366 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.934

Hasta siempre querido Pedro, el diálogo entre marxistas y cristianos

Carlos Figueroa Ibarra
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8165-0846
carlosfigueroaibarra@gmail.com

Sábado, 21 de febrero de 2026



El sábado 14 de febrero de 2026 murió en paz rodeado de sus seres amados y evocando en sus últimas palabras la presencia de sus padres y hermanos, Pedro Félix Hernández Ornelas. Pese a que su avanzada edad –logró sobrepasar los 100 años– nos hacía estar ciertos de que en cualquier momento partiría hacia la eternidad; la muerte de Pedro nos llena de gran dolor a su familia, colegas, amigos y amigas, particularmente los más cercanos entre quienes estamos Giuseppe Lo Brutto y mi persona. Conocí a Pedrito en 1992, había recalado en la BUAP a instancias de Alfonso Vélez Pliego. Venía de un largo

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

tiempo en Estados Unidos como profesor en Louisiana State University y en Loyola University en Nueva Orleans. Durante nueve años Pedro había estado vinculado a la Universidad de las Américas, fue Decano de Ciencias Sociales y Humanidades, hasta que, a principios de los noventa, por considerarlo así conveniente su entonces rector Enrique Cárdenas, fue despedido. Fue un momento duro para Pedro porque su aporte académico a dicha universidad siempre fue de gran compromiso.

Los acontecimientos infaustos muchas veces suceden para bien, y el resultado de ese despido articulado a la visión de Alfonso Vélez Pliego ocasionó que el Instituto que hoy lleva su nombre se beneficiara de la presencia de Pedro. Ingresó en un primer momento al Programa de Estudios Municipales y cuando el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP fue fundado por inspiración de Alfonso, Pedro pasó a formar parte de quienes diseñaron el posgrado de sociología. Le tocó ser el primer coordinador de nuestro posgrado en medio de la precariedad que era normal en un centro de investigación y docencia que apenas estaba iniciando sus actividades.

Sin oficina ni secretaria, Pedro logró conducir el posgrado en sus primeros tiempos. Fue en esos momentos en los cuales lo terminé de conocer. Sucedió al regreso de mi estancia como académico visitante en la Universidad de Stanford y luego como profesor visitante en The Evergreen State College en Olympia, Washington. Rápidamente, pude darme cuenta de uno de los rasgos humanos de Pedro, que siempre envidié y que siempre he querido imitar (aunque no siempre he sido exitoso en el intento): su trato delicado y respetuoso con toda la gente que lo rodeaba, su mesura en las discusiones y su indeclinable voluntad de llegar a acuerdos amistosos para solucionar las controversias. Advertí en él una enorme erudición, que era el resultado de sus largos años en el Seminario Conciliar Leonés, en el Colegio Mayor Jesuita de la Ciudad de México, institución de la cual Pedro fue un egresado, así como la que recibió en el Seminario des Missions en Ablois, Francia. Pedro fue sacerdote jesuita y aun cuando decidió abandonar esa misión para formar una familia, lo cierto es que la impronta sacerdotal y la sólida formación jesuita nunca lo abandonaron. Por ello, alguna vez escribió: «Sin exageración alguna, siento el orgullo de decir que la mayor parte de lo que he podido ser en mi vida lo debo a la orden que fundó Ignacio de Loyola».

Inicié con él una conversación entre un marxista y un católico que continuó a lo largo de tres décadas. Partimos de dos posturas irreductibles: mi ateísmo y su cristianismo. Pero fue casi lo único en lo que no nos pudimos poner de acuerdo. En realidad, este desacuerdo era intrascendente porque en el personal diálogo que tuvimos, expresión de uno muy grande que es el de marxistas y cristianos, las coincidencias fueron esenciales. Convenimos en que el capitalismo es un sistema terrible, esencialmente ajeno al espíritu del cristianismo, por su depredación de la humanidad y de la naturaleza. Pedro escribió varios libros, entre ellos el volumen IV de *Valores de los mexicanos* (BANAMEX, 2005) y

decenas de artículos en revistas indexadas. Sin embargo, considero que donde Pedro fundamentó muy bien sus saberes y convicciones es en su último libro, *Metabolismo social y desarrollo humano* (ICSyH-AVP/BUAP, 2020), cuya introducción tuve el honor de redactar a solicitud suya.

En ese libro, Pedro Hernández Ornelas sintetizó las que fueron las preocupaciones que fue forjando en su vida y que concluyó con la madurez del crepúsculo de su vida. Llegó a conclusiones radicalmente ambientalistas y por tanto anticapitalistas. Pedro reconoce ser tributario del pensamiento de los sociólogos y sacerdotes jesuitas Henrich Pesch y Joseph Fichter, del sacerdote de la Orden de los Predicadores y economista Louis Joseph Lebret, del defenestrado y hoy reivindicado exsacerdote franciscano y teólogo Leonardo Boff, de Karl Marx, de la Teoría Crítica a través de Max Horkheimer, del papa Francisco y su encíclica *Laudato Si* y de Herman Daly con su economía ecológica. Acaso no podría descartarse a Martin Heidegger y a Edmund Husserl y su fenomenología. Y, sobre todo, en el sacerdote jesuita, paleontólogo y filósofo Pierre Teilhard de Chardin. Este pensador con sus preocupaciones acerca del sentido de la evolución humana y de la naturaleza acaso podría ser el sustrato de todo el texto de Pedro.

Pedro nos revela en diversas partes de su libro su cosmovisión en el sentido de que el Cosmos es el reino de la energía universal, y esa energía básica del universo está en todos sus seres, entre ellos la humanidad. Nosotros, la especie humana, no somos «sino polvo de estrellas con conciencia de serlo». He aquí por qué postula que la naturaleza y todos sus ecosistemas necesitan que el ser humano les reconozca su dignidad. Cuando éste no lo hace y en lugar de respetar los derechos de la naturaleza la depreda, actúa de una manera tan fratricida como lo hizo Caín con Abel. En estos pasajes y en otros aparece otra de las grandes preocupaciones filosóficas y sociológicas de Pedro Hernández Ornelas: la moral. Su crítica a la forma en que el capitalismo trata la naturaleza tiene por ello también un sustento moral. Siguiendo a Émile Durkheim, asevera que la moral y la economía no pueden ir separadas, porque sin la moral la economía es sólo eso, y al ser sólo eso se vuelve una gran calamidad y una desmoralización general. He aquí una de las fuentes de su crítica al neoliberalismo. El neoliberalismo está sustentando en el utilitarismo. Su sentido es la mercantilización de todo lo que toca y la absolutización de la búsqueda de la ganancia y en ese derrotero convierte el consumismo en una mediación fundamental para lograr la maximización de la ganancia aun a costa del envenenamiento del planeta.

Desde el principio de nuestro diálogo, que a veces se volvió debate en lo que se refería a la política mexicana, Pedro y yo convenimos que si Dios existía o no existía no era un tema trascendente en nuestra conversación. Finalmente se puso muy contento cuando le dije que desde hacía un tiempo había concluido que pese a mi ateísmo me consideraba un católico cultural. Lo más importante era la indeclinable voluntad de articular la ética

con la política, pese al precepto maquiavélico de su separación. Lo más importante era la indignación ante la humanidad sufriente. Lo más importante era la conciencia de que si la economía seguía rigiéndose por la ganancia en lugar de las necesidades humanas, la humanidad está condenada a sucumbir. Y en medio de todo eso, la convicción que tuvimos de que marxismo y cristianismo estaban indisolublemente unidos por el humanismo.

Desde estas líneas envío mi dolor compartido a su esposa Margarita Román, a sus hijos Patricia, Pablo y Margarita, a sus nietos y nietas, en particular a Marilú. Hoy Pedro ha vuelto a ser polvo de estrellas, a reintegrarse a la energía universal y a vivir perennemente en la memoria de los que lo quisimos.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 367–373 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.902

El amortiguador sistémico frente a la policrisis de la globalización capitalista. Reseña del libro: Domínguez, R.; Lo Brutto, G. y Vadell, J. (2025). La Cooperación Sur-Sur en la policrisis de la globalización capitalista. BUAP.

Carlos Nander Barra Fernández
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-9180-701X
carlos.barra@alumno.buap.mx

Recibido: 19/06/2026
Aceptado: 15/09/2026

El orden internacional liberal erigido tras la Segunda Guerra Mundial experimenta una fase de crisis que converge con el estancamiento o retroceso de una de sus características centrales, la globalización, cuestión que supone una crisis de hegemonía sistémica

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

(Sanahuja, 2023). El agotamiento de los recursos naturales, la pérdida de la biodiversidad, el desgaste de la democracia liberal, el ascenso de la extrema derecha, la reorganización de los patrones productivos a escala global y la pérdida de legitimidad de las instituciones internacionales son solo algunas de las manifestaciones de dicha crisis generalizada, a la cual Edgar Morin y Ann Kern nombraron en 1993 como policrisis, término que hace referencia al conjunto de diversas crisis interrelacionadas que se refuerzan entre sí, provocando un escenario aún más catastrófico, producto de las contradicciones inherentes al sistema capitalista.

Ante dicho contexto internacional incierto caracterizado por el interregno hegemónico (Gramsci, 1975), en el que el líder del orden internacional basado en reglas construido en la posguerra se posiciona como una alternativa en la que cada vez menos se puede confiar, los Estados del Sur Global se enfrentan a la disyuntiva de cómo sortear los efectos que producen las tensiones fragmentarias del sistema internacional; asimismo, se cuestionan si es acertado mantenerse anclados a dicha estructura neoliberal globalizada promovida por Washington o buscar medidas de inserción efectiva en el nuevo orden multipolar o policéntrico (Amin, 1985), que parece estar impulsando Pekín. Ante ello, son evidentes las diversas iniciativas que han llevado a poner en duda la legitimidad del liderazgo estadounidense, tantas como aquellas que han fortalecido la imagen del gigante asiático como socio estratégico sobre el cual apoyarse; por mencionar algunos ejemplos dentro del plano internacional, podemos señalar la débil narrativa que utilizó Washington en contra del narcoterrorismo para intentar justificar su invasión en Venezuela a inicios del 2026, lo cual demostró que el proyecto estadounidense sufrió una clara derrota en otras regiones como el Asia Pacífico o Europa del Este, y evidenció su repliegue para intentar retomar el control geopolítico de América Latina, hemisferio cada vez más vinculado al poder económico chino.

En paralelo, la reciente agresión estadounidense contra Irán, la cual no sólo no obtuvo el cambio de régimen que tanto buscaba Trump, sino que también reforzó la narrativa nacionalista iraní tanto de forma doméstica como hacia el exterior, no hizo más que poner en entredicho la capacidad estratégica de las fuerzas armadas estadounidenses. A este respecto, el desplazamiento de la narrativa de protección legítima que ejercía Estados Unidos por la de la extorsión mafiosa (Arrighi, 2007) ha generado repulsión en diversos actores del sistema internacional e incitado a la búsqueda de relaciones políticas alternativas, lo cual no es más que una evidencia de los límites y carencias del multilateralismo que Washington construyó, mismo que no supo adaptarse al ascenso de nuevos actores emergentes que han reclamado más voz y soberanía frente a la injerencia de Occidente (Sanahuja, 2023).

Frente a dicha praxis estadounidense caracterizada por el hostigamiento y la hostilidad, existen diversas naciones que promueven una forma de diplomacia más horizontal

y, por ende, más justa, misma que está liderada por China y a la cual se ha denominado Cooperación Sur-Sur. Iniciativas como la Franja y Ruta de la Seda y el grupo BRICS han significado una oportunidad para que diversos países emergentes del Sur Global tengan mayor representación en un orden internacional regido por las reglas y el discurso de Occidente. Bajo este orden de ideas, ante semejante tesitura internacional, la obra colectiva *La Cooperación Sur-Sur en la policrisis de la globalización capitalista* adquiere una relevancia elemental debido a que cada uno de sus capítulos hace una lectura crítica y descriptiva de diversos eventos que están marcando nuestro contexto internacional y que tienen fuertes repercusiones en el plano doméstico.

Editado en 2025 por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y coordinado por Rafael Domínguez Martín, Giuseppe Lo Brutto y Javier Vadell, el libro es una obra colaborativa en la que los coordinadores, en conjunto con otros autores ofrecen, a través de distintos enfoques, una lectura sobre la Cooperación Sur-Sur como herramienta amortiguadora de los posibles efectos que pueda generar la policrisis, cuestión que se espera desemboque en la consecución de un orden mundial más incluyente, ajeno a aquellos valores promovidos por la globalización capitalista. Mediante un enfoque interdisciplinario, a lo largo de diez capítulos este libro nos otorga una mirada desde el Sur Global que hace un análisis exhaustivo del papel de la Cooperación Sur-Sur en distintas regiones del planeta, reconociéndola como una pieza indispensable dentro del tablero geopolítico actual y como un elemento clave para el desarrollo de los países emergentes.

¿Qué implicaciones tendrá para el sistema internacional y para China su inminente graduación de la lista de receptores de ayuda del Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) como país desarrollado? En el primer capítulo, titulado «Beijing y el Sur Global: la cooperación Sur-Sur ante la graduación de China en desarrollo», Rafael Domínguez se propone resolver esta pregunta afirmando que dicho suceso significará la reformulación de la narrativa estratégica china, manteniéndose como líder del Sur Global a través del espíritu de Bandung y de su cada vez más fortalecida capacidad institucional, misma que se manifiesta a través de sus diversas iniciativas globales de desarrollo, seguridad y civilización, así como sus constantes diálogos estratégicos en gran parte de las regiones del planeta. Por medio de un impecable enfoque teórico, este capítulo cuestiona los señalamientos de Occidente sobre China como país imperial y destaca su capacidad estratégica, la cual le ha dado legitimidad a su liderazgo. China, una nación que peleó contra el imperialismo por más de cien años antes de lograr la victoria en 1949 (Tsetung, 1972), ahora se enfrenta a acusaciones de reproducir dicha fase del capitalismo, por lo que este capítulo buscará desmantelar esa narrativa y ofrecer una perspectiva más amplia de su política rumbo a 2030.

Sin duda, es imposible hablar de las múltiples crisis que atraviesa el mundo sin mencionar el papel que ha tenido Estados Unidos dentro de las mismas. A este respecto, en el

segundo capítulo, que lleva por título «Multipolaridad del caos sistémico: neoimperialismo vs. humanismo chino», Javier Vadell y Francesca Staiano hacen una introspección acerca de la segunda presidencia de Donald Trump como punta de lanza que marca el retorno hacia el modelo imperial del siglo XIX. Este escenario de reconfiguración hegemónica que provoca tensiones constantes entre los distintos actores de nuestro sistema internacional acota las oportunidades de Washington para recuperar el trono sistémico, vía globalización neoliberal, aumentando las posibilidades de que utilice aún más la guerra como campo de acumulación del capital (Luxemburg, 1912), ya que la destrucción que provoca permite reiniciar los ciclos de inversión. En contraste con ello, Pekín ofrece una alternativa que reconoce la importancia del resto de naciones a través del concepto de *Tianxia*, es decir, «todo bajo el cielo», idea que plantea un orden internacional alejado del paradigma de confrontación interestatal.

Siguiendo esta línea de pensamiento, el tercer capítulo, de Sebastian Schultz y titulado «El multilateralismo pluriversal como eje de nueva gobernanza global: análisis de la propuesta del BRICS», aborda la propuesta del grupo BRICS sobre el «multilateralismo pluriversal», iniciativa que plantea la construcción de un nuevo modelo de gobernanza global en donde los Estados miembro tienen una mayor representación, no están condicionados políticamente y determinan sus relaciones a través de la Cooperación Sur-Sur, así como de la justicia social. Siguiendo un riguroso método cualitativo a través del análisis de la *Declaración de Kazán* –emitida en octubre de 2024– y otros documentos oficiales, e incorporando el análisis de autores como Enrique Dussel (2014) o Robert Cox (1993), este material hace una revisión crítica del modelo de gobernanza erigido hace 80 años y pone en tela de juicio el universalismo occidental.

Desde su conformación en 2006, como entidad financiera, el grupo BRICS ha visto un crecimiento exponencial de su capacidad institucional, misma que ha sido sumamente atrayente para otros países del sistema; es por ello que en el cuarto capítulo que tiene por nombre «BRICS plus y los procesos de densificación institucional del BRICS», su autor, Leonardo Ramos, lleva a cabo una disección del aparato institucional de esta asociación, identificándola como una plataforma estratégica de diálogo entre las potencias del Sur Global. Tomando en consideración aspectos como la reorganización económica, la seguridad global y su ampliación mediante BRICS plus, este capítulo afirma que dicho proceso ha dado apertura a la creación de espacios de mayor autonomía donde China está constituyendo una agenda global alternativa.

En el quinto capítulo, titulado «América Latina y el Caribe en la policrisis del sistema-mundo contemporáneo», Giuseppe Lo Brutto y Eduardo Crivelli desarrollan un prolijo análisis del papel de América Latina y el Caribe en el actual contexto del declive hegemónico estadounidense y sus tensiones con el vigoroso ascenso chino. A través de una perspectiva del sistema-mundo, los autores afirman que nuestro hemisferio atra-

viesa una múltiple crisis o policrisis, develando las contradicciones del modelo neoliberal y evidenciando las limitantes que tiene la región para su adecuada inserción en el escenario internacional en reconfiguración. Este texto evidencia la forma en que los Estados del Sur Global latinoamericanos y caribeños navegan entre alianzas tradicionales y nuevas estrategias de cooperación Sur-Sur, mecanismo clave para el ascenso de un orden internacional caracterizado por la multipolaridad.

Manteniendo el foco en la región de América Latina y el Caribe, Daniele Benzi y Alexander Du-Bois Arana, en el sexto capítulo nombrado «La cooperación Sur-Sur en América Latina a un cuarto de siglo: un enfoque aún menos indulgente», examinan el desarrollo y fracaso de las diversas iniciativas de cooperación Sur-Sur que marcaron a nuestro continente a principios del siglo. Bajo una óptica crítica, este capítulo se mantiene ciertamente escéptico acerca del papel optimista que otorgan diversos análisis a esta clase de cooperación; a través del desarrollo de los conceptos de policrisis, interregno y caos sistémico, los autores sostienen que, más allá de funcionar como una herramienta de integración, este tipo de cooperación a menudo ha sido contraproducente para el regionalismo y el desarrollo autónomo de las naciones, reproduciendo patrones de dependencia estructural.

En el séptimo capítulo, que tiene por nombre «Empresas con capital mayoritariamente público de China en México. Dinámicas diferenciadas en la cooperación Sur-Sur», y realizado por Ada Celsa Cabrera García y Dulce Gabriela Paz Juárez, se hace una revisión de la relación entre México y el gigante asiático desde finales del siglo XX. Mediante un análisis comparado con el caso brasileño, las autoras evalúan la relevancia que desempeñan en nuestros países las empresas controladas por el Partido Comunista Chino, dotadas principalmente de capital público, y dirigidas a través de la *State-owned Assets Supervision and Administration Commission of the State Council* (SASAC). Matizando ambos casos, se hace hincapié en que el papel de subordinación que ha desempeñado México frente a Estados Unidos representa un escollo estructural que impide profundizar los vínculos comerciales y diplomáticos con China, lo cual sitúa a nuestro país en una posición ambigua frente a la transición hegemónica global.

Por su parte, el octavo capítulo, de nombre «La cooperación Sur-Sur en la policrisis global: una aproximación desde la agenda internacional colombiana», nos sitúa en la Colombia de Gustavo Petro. En este texto, Gustavo Rodríguez Albor y David Luquetta Cediel se sumergen en el análisis del desgaste del modelo capitalista neoliberal y ofrecen una amplia perspectiva del giro político que ha dado el país andino desde la llegada de Gustavo Petro a la presidencia en 2022, tomando como referencia la doctrina del no-alineamiento activo. Asimismo, sitúan la cooperación Sur-Sur como recurso clave para la diversificación de alianzas y como amortiguador de las implicaciones que pueda tener el ascendente desorden global dentro de la región.

A la luz de la complejidad que representa el análisis certero de las distintas variables que convergen en la geopolítica del Medio Oriente, el noveno capítulo, titulado «Caos sistémico y modalidades multipolares de las disputas hegemónicas. El caso de macrorregión del Medio Oriente», escrito de forma colaborativa entre Carmelo Buscema y Víctor Moreno-Aguilar, se propone llevar a cabo un análisis exhaustivo de la región como epicentro del choque entre el multipolarismo abierto, liderado por Pekín, y el multipolarismo cínico, impulsado por Washington. Bajo un enfoque del sistema-mundo arrighiano, los autores proporcionan una visión integral de la reconfiguración de alianzas que se está gestando en el marco del Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo, actores centrales en el comercio global que buscan adquirir una mayor autonomía frente a la hegemonía estadounidense, país que ha ejercido su control sobre la región durante décadas a través de sus vínculos con Israel.

Tras un recorrido de gran calado y rigor académico, esta obra cierra de forma magistral con el capítulo «La primera victoria de la Nueva Guerra Fría: China gana la batalla por el relato del Sur Global», mismo que expone la narrativa estratégica china que ha cubierto el significante vacío por el cual compiten las grandes potencias y que ha conseguido impulsar un relato de unidad entre los países del Sur Global frente a la hegemonía occidental. Por medio de un enfoque teórico que se adentra en el pensamiento, la historia y el discurso chino, este material propone que el gigante asiático ha logrado desarticular el discurso vertical que promovían grupos como el G7, ofreciendo un modelo de desarrollo sin imposiciones ideológicas y que, en gran medida, obtiene legitimidad gracias al pasado colonial que comparten los países del Sur Global y del cual China también fue víctima, consolándola como polo de referencia del multilateralismo del siglo XXI.

A este respecto, cabe mencionar que la crisis estructural del capitalismo (Wallerstein, 2015) provoca que el mundo que nos rodea cada día sea más impredecible e incierto; por ello, la obra *La cooperación Sur-Sur en la policrisis de la globalización capitalista* se erige como un recurso teórico sustancial no sólo para comprender a profundidad la crisis generalizada o policrisis que atraviesan las distintas regiones del planeta y sus implicaciones dentro de nuestro contexto doméstico, sino que también se alza como un instrumento de análisis que nos permite identificar que existen alternativas desarrollistas verdaderamente soberanas, basadas en el respeto entre civilizaciones y en el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos. Esta alternativa, que lleva por nombre cooperación Sur-Sur, aunque no está exenta de contradicciones, se perfila como un contramovimiento que espera desarticular el orden internacional jerárquico que se gestó durante la posguerra para fundar sobre sus fracasos una nueva sociedad internacional, más justa y equitativa. Ante ello, esta obra se posiciona como indispensable para comprender el rumbo que está tomando el mundo, por lo que será de gran

utilidad para los cuerpos académicos, los agentes de decisión y toda aquella persona interesada en asimilar las cuestiones estructurales que impactan en nuestra vida diaria.

Referencias

Amin, S. (1990 [1985]). *Delinking: Towards a Polycentric World [Desconexión: Hacia un mundo policéntrico]*. Zed Books.

Arrighi, G. (2007). *Adam Smith en Pekín: Orígenes y fundamentos del siglo xxi*. Akal.

Gramsci, A. (1999 [1975]). *Cuadernos de la cárcel - Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana*. Era.

Luxemburg, Rosa (1912). *La acumulación del capital*. Edicions internacionals Sedov.

Morin, Edgar, y Kern, Anne Brigitte (1993 [1999]). *Homeland Earth: a Manifesto for the New Millennium* [Tierra Patria: Un manifiesto para el nuevo milenio]. Hampton Press.

Sanahuja, J. y Stefanoni, P. (2023). *Extremas derechas y democracia: perspectivas iberoamericanas.* Fundación Carolina.

Tsetung, M. (1972 [1958]). *Citas del presidente Mao Tsetung*. Ediciones de Lenguas Extranjeras Pekín.

Wallerstein, I. (2015). La crisis estructural o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo. En Wallerstein, I. et al. ¿Tiene futuro el capitalismo?, Siglo xxi.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 375–383 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.912

Reseña: Matamoros Ponce, Fernando T. 2025. Una montaña zapatista de ultramar. Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura. México: ICSyH-BUAP, 264 pp.

Wendi Elizabeth Carrillo Isiordia
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-9599-5823
wendisita.118@gmail.com

Aline Zárate Santiago
Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Pedagógica Nacional (CDMX), México
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2653-9771
zaratealine@gmail.com

Hildeberto Herrera Silva
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-5141-4755
dariusdanteo@gmail.com

Recibido: 19/08/2026
Aceptado: 29/09/2026

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Introducción y contextualización del autor

El estudio de los movimientos sociales en México, particularmente del neozapatismo, exige herramientas epistemológicas capaces de superar el mero registro empírico o la teorización abstracta desvinculada de las realidades comunitarias. En este horizonte se sitúa la obra titulada *Una montaña zapatista de ultramar. Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura*, escrita por el sociólogo y antropólogo Fernando Teodoro Matamoros Ponce, catedrático del posgrado en Sociología, así como investigador e integrante del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Para comprender la densidad analítica de este texto, es imprescindible situar la trayectoria vital y la producción académica del autor, factores que operan como el sustrato de sus elecciones metodológicas y teóricas. Matamoros Ponce no se aproxima al sujeto indígena desde una postura académica neutral o eurocéntrica. Su propia biografía está marcada por las tensiones de clase y las contradicciones de la modernidad periférica en América Latina.

Nacido en México e hijo de un trabajador ferrocarrilero que sufrió la prisión por su participación en las luchas sindicales del siglo xx, el autor experimentó desde su infancia en Oaxaca la violencia estructural y el repliegue hacia horizontes de resistencia espiritual. Su posterior tránsito por espacios de trabajo precario en Europa –donde laboró como obrero soldador, albañil, lavaplatos y cocinero en el contexto parisino– configuró una sensibilidad particular frente al *Otro*, consolidada durante sus estudios de posgrado en universidades francesas donde profundizó en la historia de las religiones, los mitos y las tradiciones indígenas.

Esta trayectoria intelectual ha producido obras previas de gran relevancia, tales como *Memoria y Utopía. Imaginarios en la génesis del neozapatismo* (2009) y *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y «guerra de los dioses» en México* (2015). En su producción, el fenómeno religioso y la potencia del mito no son catalogados como resabios de un pasado premoderno o folclórico, sino como núcleos de negatividad y resistencia cultural contra la dominación capitalista. Así, este nuevo libro condensa décadas de investigación comprometida, utilizando la crónica, la antropología profunda y la filosofía crítica para traducir el acontecimiento que sacudió la geografía política global en el año 2021: el Viaje por la Vida emprendido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional hacia el viejo continente, cruzando el océano Atlántico a bordo del navío denominado *La Montaña*.

Estructura formal y desglose de las secciones

La arquitectura del libro se organiza de manera rigurosa a través de apartados que entrelazan la bitácora de viaje con densas discusiones teóricas. El volumen se abre con un prólogo del reconocido teórico crítico John Holloway, seguido de un prolegómeno, una introducción detallada, tres capítulos organizados por subsecciones y un aparato conclusivo que abre el debate hacia el porvenir del movimiento.

El volumen inicia con los agradecimientos del autor, donde devela las condiciones de producción del texto, gestado durante el confinamiento provocado por la pandemia de Covid-19 en la primavera del año 2020. En este espacio, el pensador describe cómo la soledad y la observación cotidiana del transporte público repleto de trabajadores «esenciales» en la ciudad de Puebla detonaron una profunda reflexión sobre el *trabajo abstracto* como un vampiro que consume la vida humana. La preparación de un video crítico sobre los megaproyectos estatales –el Tren Interoceánico y el mal llamado Tren Maya– sirvió como el detonante definitivo para articular conceptualmente la travesía marítima indígena frente a las lógicas del progreso capitalista.

Prolegómeno e introducción

El apartado titulado *Prolegómeno: lo Común, la historia oculta en configuraciones estéticas de las artes del hacer indígena,* funciona como el cimiento metodológico de la obra. A través de subsecciones específicas, el autor recupera las líneas de vida en los orígenes de la delegación marítima y rastrea las memorias que emergen del dolor histórico provocado por el *infierno colonial*. Matamoros Ponce conecta las voces de la selva con una constelación de referentes literarios y filosóficos, invocando a figuras de la talla de Gabriel García Márquez, Albert Camus, Eduardo Galeano, Walter Benjamin, Ernst Bloch y Luis Villoro. El objetivo primordial es demostrar que las acciones del neozapatismo no constituyen un fenómeno aislado o identitario replegado sobre sí mismo, sino una propuesta epistemológica que dialoga con los dolores universales del planeta.

A este apartado le sucede la introducción formal de la obra, denominada *Bitácora «suprealista» de esperanza en la Montaña Zapatista en Altamar*, dividida en cuatro subsecciones numéricas. En este espacio se detalla el *cortocircuito temporal* que el zapatismo provocó en medio de la crisis sanitaria global. Mientras los Estados nacionales reforzaban los mecanismos disciplinarios, el control militar y el aislamiento social, las comunidades indígenas decidieron romper la parálisis: una delegación civil viaja a la Europa insumisa. Este viaje aguarda significados de la lucha contra el olvido; es una pincelada en el arte del hacer que materializa los sueños como posibilidades de emancipación en

la historia mundial; es un acto del deseo de cambiar el estado de cosas, interpelando a la totalidad que nos condena a la muerte.

Capítulo I. 2021, palabras zapatistas de memoria en el barco llamado la montaña

El primer capítulo del libro, desglosado en cinco subsecciones, se enfoca en el viaje marítimo acontecido en el año 2021. Aquí se analiza en detalle la composición del *Escuadrón 421*, la fracción náutica integrada por cuatro mujeres, dos varones y una persona no binaria. El autor describe este acontecimiento no como una simple ocurrencia performática, sino como el resultado de un proceso de maduración organizativa que se remonta a las *Declaraciones de la Selva Lacandona* y a las dinámicas cotidianas de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y sus Juntas de Buen Gobierno. El relato etnográfico se impregna de las palabras del Viejo Antonio y de la Comandanta Ramona, demostrando cómo los mitos agrarios mesoamericanos se movilizan en el presente para dotar de sentido político el viaje de ultramar. El capítulo demuestra de qué manera los zapatistas invierten el sentido histórico de la Conquista: no atraviesan el Atlántico para conquistar, exigir un perdón metafísico o imponer un dogma, sino para escuchar, reconocerse en el *Otro* y sembrar semillas de vida frente a la hidra capitalista.

Capítulo II. Contra la peste discursiva, travesía de tradiciones e imaginarios en la memoria desgarrada

Compuesto por tres subsecciones amplias, el segundo capítulo profundiza en la dominación de la individualidad moderna frente a la fragmentación social impuesta por el capitalismo neoliberal. Matamoros Ponce examina lo que denomina la *peste discursiva,* es decir, la proliferación de discursos oficiales e institucionales que buscan neutralizar la potencia emancipatoria de los pueblos originarios mediante su folclorización. El análisis se torna marcadamente crítico frente a los *oficialismos progresistas* del México contemporáneo, encarnados en el partido oficialista MORENA. El autor denuncia cómo los rituales de Estado, las entregas simbólicas de bastones de mando y el uso esteticista de vestuarios indígenas en las sillas del gobierno funcionan como una maquinaria de la *Sociedad del Espectáculo* que vacía de contenido político la demanda autonómica, transformando el *ethos* indígena en una mercancía folclórica para legitimar proyectos de despojo territorial.

Capítulo III. Luchas contra el olvido: sonrisas de espectros históricos en el tiempo ritmado por el capitalismo

Las tres subsecciones de este capítulo abordan la dimensión temporal de la resistencia agraria. Inspirándose en las tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin (2007), el pensador examina cómo el tiempo ritmado por el capitalismo –homogéneo, lineal y vacío– es interrumpido por las prácticas comunitarias del zapatismo. El análisis se enfoca en las resistencias concretas contra el extractivismo y los megaproyectos del sureste mexicano, tales como el Tren Maya y el Corredor Interoceánico, demostrando que estas infraestructuras no representan el progreso, sino la aceleración de las dinámicas de expropiación de la tierra, la destrucción de ecosistemas y el control biopolítico de las subjetividades. Frente a este panorama destructivo, las comunidades levantan la memoria viva de los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar*, cuya traición histórica por parte del Estado mexicano sigue operando como una herida abierta en el tejido social del país.

Conclusiones

El libro se cierra con el apartado *Conclusiones. Aperturas de usos críticos de la memoria*, subdividido en tres secciones que incorporan un detallado glosario de imágenes compuesto por el registro fotográfico de Francisco De Parres Gómez y Alejandro Echeverría. Las conclusiones insisten en mirar la montaña zapatista no como una fantasía utópica abstracta, sino como una praxis cotidiana fincada en la economía social y solidaria, la propiedad colectiva de la tierra, los sistemas autónomos de salud y educación, y los bancos comunitarios de bajo interés. Matamoros Ponce concluye sosteniendo que el viaje en altamar constituye una propuesta epistemológica fundamental para la supervivencia de la humanidad ante el colapso civilizatorio que se avecina.

2. Perspectiva crítica y análisis dialéctico

El texto trasciende la crónica etnográfica convencional para constituirse en un denso tratado de sociología crítica e historiografía a contrapelo. La obra está completamente tejida a partir de lo que Walter Benjamin (2007) denominó *imágenes dialécticas*. El viaje de La Montaña a través del Atlántico no es un acontecimiento empírico ordinario; funciona como un relámpago que ilumina las continuidades de la opresión colonial y reactiva los hilos invisibles de las causas perdidas del pasado. Cuando el texto afirma poéticamente que la montaña no es solamente refugio, es también escuela y madre, se

está condensando una relación milenaria con la naturaleza y una ética de la resistencia agraria que choca frontalmente con la desmesura mercantil de la modernidad. El texto pone el acento en el impacto global del zapatismo, demostrando cómo éste entra en constelación con otras luchas del México Profundo y de América Latina: la defensa de los territorios frente a megaproyectos en Centroamérica, las luchas de las mujeres indígenas por una autonomía de género y cuidado, así como los procesos de exigencia de justicia y memoria frente a la violencia paramilitar y estatal en países como México, Guatemala y Colombia.

Asimismo, la obra enfatiza la dimensión geopolítica e histórica del viaje zapatista a la Europa insumisa. Este enfoque resalta el carácter contrahegemónico del Viaje frente a los oficialismos progresistas contemporáneos. El análisis dialéctico de Matamoros Ponce revela la profunda contradicción existente en el discurso gubernamental actual: mientras el Poder Ejecutivo exige retóricamente que el Estado español pida perdón por los agravios de la Conquista del siglo XVI, en la praxis material del presente se despliegan fuerzas militares y paramilitares para imponer megaproyectos de desarrollo que despojan a los pueblos originarios de sus tierras ancestrales. De este modo, el autor subraya que el neozapatismo no busca un reconocimiento jurídico abstracto o la inclusión dentro de las estructuras burocráticas del Estado capitalista –las cuales sólo sirven para convertir al indígena en un fetiche o folclor para el consumo intelectual–, sino la construcción de una relación *otra* para interpretar y transformar el planeta de manera anticapitalista.

Finalmente, la obra se concentra en la dimensión existencial, estética y comunitaria del zapatismo. El libro recupera la vida cotidiana de las comunidades como un espacio donde se quiebran las lógicas de la alienación mercantil. Frente al espectáculo y el aislamiento impuestos por el capitalismo moderno, los rituales, las fiestas, las cumbias comunitarias y los bailes colectivos zapatistas descritos por el autor no son meras distracciones folclóricas; constituyen antídotos de negatividad y formas de resistencia espiritual que permiten a los sujetos vivir el naufragio de la modernidad sin hundirse en la desesperanza o la depresión individualista. El libro es una herramienta para despertar la conciencia de aquello inconsciente que habita en las prácticas ordinarias de los pueblos organizados.

3. Metodología de investigación etnográfica y giro epistemológico

El valor científico de *Una montaña zapatista de ultramar* radica en su ruptura consciente con las metodologías positivistas y coloniales de las ciencias sociales tradicionales.

Fernando Matamoros Ponce propone un giro epistemológico fundamentado en lo que la antropología crítica denomina la horizontalidad del conocimiento y la traducción intertextual de las sensibilidades.

La recolección de datos y el trabajo de campo se estructuran mediante el registro etnográfico de la palabra en movimiento: el murmullo de las asambleas, las narrativas míticas transmitidas al calor del fogón por personajes como el Viejo Antonio, y el análisis semiótico de las configuraciones estéticas (bordados, murales, danzas y rituales comunitarios).

La metodología es marcadamente rizomática y hermenéutica; el pensador utiliza su propia subjetividad –afectada por el dolor de la crisis sanitaria y las contradicciones de clase– como un espejo dialéctico que dialoga con la experiencia colectiva del zapatismo. Con el apoyo del registro fotográfico, el autor ratifica la imagen como un documento histórico de igual o mayor densidad que el texto escrito, permitiendo capturar lo indecible e invisible de la praxis anticapitalista en el México Profundo.

4. Articulación dimensional: Benjamin, megaproyectos y el sujeto femenino

Al cruzar los ejes teóricos de la obra, la filosofía de la historia, la geopolítica del despojo y la ontología de género se intersectan de manera indisoluble. Este entramado tridimensional demuestra que la travesía de La Montaña no fue un hecho pintoresco, sino un asalto coordinado a la racionalidad instrumental del sistema-mundo capitalista.

La articulación de estas tres dimensiones devela la coherencia interna del pensamiento zapatista que el autor busca traducir:

> **La interrupción benjaminiana del tiempo** no ocurre en el vacío; se encarna materialmente en la resistencia geográfica de las comunidades frente a la violencia extractivista del Tren Maya y el Corredor Interoceánico. Interrumpir el progreso significa, en términos factuales, detener las locomotoras del despojo que mercantilizan la selva y el territorio comunal.
>
> **La crítica a los megaproyectos estatales.** A través de la palabra de las mujeres indígenas se develan las afectaciones derivadas de la militarización y la fragmentación de la propiedad colectiva de la tierra, ya que sobre sus cuerpos subyace la reproducción de la vida, el cuidado de las semillas y la soberanía alimentaria de los pueblos originarios.
>
> **El protagonismo ontológico femenino,** la proa del Escuadrón 421, dota de contenido material el «salto de tigre» metodológico. El pasado que se reactiva a contrapelo

de la historia oficial no es el de los imperios prehispánicos idealizados por el folclor del gobierno, sino el de las identidades marginadas que desafían simultáneamente el yugo colonial del conquistador del siglo XVI, el despojo económico de la izquierda progresista del siglo XXI y la dominación patriarcal de larga duración.

5. Síntesis reflexiva y conclusiones

El examen minucioso del volumen *Una montaña zapatista de ultramar* revela una obra imprescindible para las ciencias sociales contemporáneas. El texto de Fernando Teodoro Matamoros Ponce no se limita a documentar de manera pasiva un acontecimiento histórico específico; constituye una interpelación radical a las formas dominantes de producción de conocimiento dentro de la academia mercantilizada. Al fundir su rigor intelectual como profesor-investigador con una profunda sensibilidad forjada en sus propias experiencias de clase, el autor logra dar voz a las partículas invisibles de la historia que se oponen a la destrucción planetaria dictada por las lógicas del dinero.

La travesía del Escuadrón 421 a bordo de La Montaña, analizada bajo el prisma dialéctico del autor, demuestra que los zapatistas no viven el encierro de los territorios que habitan, ya que en sus múltiples invitaciones colectivas denuncian la catástrofe climática, la militarización social, el despojo territorial, el aislamiento humano y el vaciamiento efectuado por la historia oficial del México imaginario; así, con esta propuesta materializan el sentido del *Común* y la *Autogestión de la Vida* en la construcción de otro mundo. La obra desmitifica de manera contundente la propaganda de los progresismos estatales, desnudando los discursos oficialistas de una izquierda institucional, y en palabras de Matamoros (2025) «los vencidos de la historia regresaron a los escenarios de este siglo para detener el curso de los relojes de políticas neoliberales» (p. 78). La obra evidencia que el verdadero cambio social no es la alternancia en las sillas del gobierno, o la adopción de vestuarios textiles por parte de burócratas autorizados, sino la reconstrucción paciente del tejido comunitario y la defensa irrestricta de la Madre Tierra en territorios hermanados por la misma rabia.

Zarpar en medio de la tormenta para atravesar el océano Atlántico refleja un largo camino en el que los zapatistas han hilvanado experiencias de Astillas Rebeldes: escuchar, crear, bailar, nadar, abrazar y aprender. Esta experiencia alcanza horizontes emancipatorios que se despliegan como canto y baile extendiendo la mano al lector, invitándolo a romper el muro de la desesperanza y a construir un mundo donde quepan muchos mundos.

Referencias

Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Buenos Aires: Piedras de Papel.

Matamoros Ponce, Fernando T. (2009). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo.* Buenos Aires: Herramienta.

Matamoros Ponce, Fernando T. (2015). *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y «guerra de los dioses» en México.* México: ICSyH-BUAP, UV.

Matamoros Ponce, Fernando T. (2025). *Una montaña zapatista de ultramar. Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura*. México: ICSyH-BUAP.

BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 385–396 · ISSN 2954-4300
Reseñas e intervenciones · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.935

RESEÑAS E INTERVENCIONES

Marxismo Abierto y la crítica del capitalismo - Una entrevista de Sun Liang a John Holloway

Open Marxism and the critique of capitalism—an interview with John Holloway

Sun Liang

Traducción:

Franco J. Quiroga
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3938-8132
quiroga.franco90@gmail.com

Florencia Vaca
Instituto Provincial de Educación Superior «Paulo Freire», Argentina
florenciavaca.ipes@gmail.com

Recibido: 30/05/2026
Aceptado: 10/08/2026

RESUMEN

La presente entrevista, realizada por Sun Liang, indaga los fundamentos de la crítica del capitalismo propuesta por John Holloway y el Marxismo Abierto. Holloway reconstruye su acercamiento al marxismo a partir de la comprensión de la forma-Estado, la

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

forma-dinero y la forma-valor como modos de existencia que niegan su constitución social antagónica. Según Holloway, la teoría del valor de Marx no es una teoría de la dominación, sino de su crisis: la expresión de un *nosotros* que se niega a subordinarse a las leyes objetivas del proceso de valorización. Frente a las interpretaciones centradas en las determinaciones objetivas del desarrollo capitalista, enfatiza la dimensión de la lucha de clases y la dependencia del capital respecto del trabajo humano. Asimismo, profundiza en conceptos centrales de su pensamiento, como el grito, las grietas y la esperanza, entendidos como expresiones del rechazo al orden capitalista y posibilidades de construir relaciones sociales alternativas. A su vez, cuestiona las estrategias revolucionarias orientadas a la toma del poder estatal y propone articular experiencias de organización autónoma que anticipen formas de convivencia no subordinadas a la valorización del capital. Finalmente, examina la fragilidad estructural del capitalismo y plantea la necesidad de resistencias colectivas capaces de abrir horizontes emancipatorios, incluso poéticos.

Palabras clave: John Holloway, Marxismo Abierto, lucha de clases, grietas, esperanza.

ABSTRACT

This interview, conducted by Sun Liang, explores the foundations of the critique of capitalism put forward by John Holloway and Open Marxism. Holloway reconstructs his approach to Marxism based on an understanding of the state-form, the money-form and the value-form as modes of existence that deny their antagonistic social constitution. According to Holloway, Marx's theory of value is not a theory of domination, but of its crisis: the expression of a 'we' that refuses to subordinate itself to the objective laws of the valorisation process. In contrast to interpretations centred on the objective determinants of capitalist development, he emphasises the dimension of class struggle and capital's dependence on human labour. Furthermore, he explores central concepts in his thought, such as the cry, the cracks and hope, understood as expressions of rejection of the capitalist order and possibilities for building alternative social relations. At the same time, it questions revolutionary strategies aimed at seizing state power and proposes articulating experiences of autonomous organisation that anticipate forms of coexistence not subordinated to the valorisation of capital. Finally, it examines the structural fragility of capitalism and raises the need for collective resistance capable of opening up emancipatory—and even poetic—horizons.

Keywords: John Holloway, Open Marxism, class struggle, crack, hope.

1. ¿Podrías reflexionar brevemente sobre cuándo comenzaste a interesarte por el capitalismo y cuándo fue tu primer encuentro con el marxismo?

Era 1968 cuando terminé mi primera carrera (en derecho) en la universidad, así que se respiraba un ambiente de lucha, y también de Marx. Fue realmente entonces cuando empecé a interesarme por el marxismo (que, por supuesto, no formaba parte de la educación oficial). Así que empecé a leer obras apasionantes como *La filosofía de la espe-*

ranza, de Ernst Bloch, e *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y me llevaron a un mundo diferente, a una forma de pensar totalmente distinta. Y luego, por supuesto, al propio Marx. Así que, cuando empecé a dar clases en la Universidad de Edimburgo, en el Departamento de Ciencias Políticas, ofrecí un curso sobre Marx que me obligó a aprender lo que quería enseñar.

Al mismo tiempo, me involucré en una organización llamada Conferencia de Economistas Socialistas, que era una organización nacional, no sectaria y apartidaria en Gran Bretaña para debatir cuestiones de teoría y política marxistas. Allí ayudé a crear un grupo de discusión sobre el Estado, que se reunía una vez al mes. Junto con mi amigo Sol Picciotto, nos interesamos mucho por el debate alemán sobre la derivación del Estado, que se enfocaba en cómo entender el Estado como un Estado capitalista y no solo como un Estado en una sociedad capitalista. El debate, que era muy intenso en Alemania, no se había traducido al inglés en ese momento, así que publicamos una recopilación de los artículos más importantes en un libro titulado *El Estado y el Capital*.

Para mí, eso me llevó por dos direcciones ligeramente distintas. La primera fue reflexionar sobre lo que significa entender el Estado como un Estado capitalista para quienes trabajamos en él, pero que nos oponemos al capitalismo. ¿Hay alguna manera en la que podamos estar dentro del Estado y, al mismo tiempo, estar en contra de él? En mi caso, ¿hay alguna forma en la que pueda dar clases en una universidad que forma parte del Estado capitalista y, al mismo tiempo, enseñar en contra del capital y del Estado? ¿Y qué hay de los maestros de escuela, las enfermeras de hospital, los trabajadores sociales y los conductores de autobús? ¿Había alguna forma de llevar nuestra discusión teórica a la práctica cotidiana de los trabajadores del Estado? Con un grupo de amigos (nos llamábamos «London Edinburgh Weekend Return Group») realizamos entrevistas y organizamos debates grupales con muchos trabajadores del Estado de diferentes tipos, y publicamos un libro titulado *In and Against the State,*[1] originalmente en 1979, que tuvo un éxito sorprendente. Creo que lo importante para mí fue enfocarme en la naturaleza cotidiana de la lucha contra el capital. La lucha no es necesariamente algo espectacular en la que participen partidos políticos, sino que es justamente parte de la vida cotidiana, que asciende de la naturaleza antagónica de la sociedad en la que vivimos.

La segunda dirección fue más un desarrollo teórico del mismo tema. La categoría central del debate sobre la derivación del Estado[2], como en *El Capital* de Marx, es la categoría de forma. Marx habla de la forma valor, la forma dinero, etc., y el debate sobre

1 N. del T.: El libro fue publicado en inglés como *In and Against the State. Discussion Notes for Socialists*, a través de la editorial Pluto Press en 1980. Participaron autores como Cynthia Cockburn, Donald Mackenzie, Jeanette Mitchell, John McDonald, Kathy Polanshek, Neil McInnes, Nicola Murray y el mencionado John Holloway.

2 N. del T.: Se ha preferido utilizar la palabra Estado con mayúscula inicial para evitar confusiones. Para quienes leen a los autores del Marxismo Abierto y a John Holloway, es sabido que el Estado no es «El Sujeto».

la derivación del Estado se enfoca en la forma Estado. ¿Pero qué significa forma? En Edimburgo, donde estaba en ese momento, llegamos (en realidad, mi amigo Richard Gunn) a entender la forma como un «modo de existencia». Por tanto, el Estado es un modo de existencia de las relaciones sociales, de las relaciones entre las personas. Pero, como el valor, como el dinero, es un modo de existencia de relaciones sociales que se presentan a sí mismas como una cosa, no como una relación social. Niega su propia realidad como una relación social, y de ello se desprende que las relaciones sociales existen en la forma de ser negadas. Esta es una reformulación del concepto de fetichismo de la mercancía de Marx, pero queda claro que hay una tensión ahí. Si las relaciones sociales existen en su modo de ser negadas, entonces ya existe una tensión entre las relaciones sociales y esa negación. Las relaciones sociales tenderán a negar su propia negación. La negación es un antagonismo, un conflicto, una lucha. El fetichismo es un antagonismo, una lucha, por tanto, un proceso. Un proceso de fetichización, en oposición a un proceso de desfetichización. La fetichización es una lucha por la reproducción del capital; la desfetichización es la crítica anticapitalista.

El dinero, por ejemplo, se presenta a sí mismo como una cosa, pero lo que sabemos es que es una forma de relaciones sociales, un modo de existencia de las relaciones sociales. Es una forma fetichizada o cosificada de las relaciones sociales antagónicas. Su existencia como cosa esconde un antagonismo, una lucha que probablemente mata a miles de personas cada día. La mercantilización de las relaciones sociales conduce a la muerte por inanición, por la exclusión de la atención médica y por la violencia que genera la búsqueda del dinero. Y por supuesto, hay una constante oposición a la fetichización de las relaciones sociales, cuando la gente roba comida, o lucha contra la mercantilización de la atención médica, o crea relaciones de solidaridad que se oponen a la mercantilización de todo. Entonces nosotros podemos ver que todas esas formas sociales son procesos antagónicos, agresiones a las que se oponen resistencias.

Este es un argumento teórico, pero fue parte de la agitación política de los años setenta. El auge de la lucha que asociamos con 1968 estaba muy presente y nosotros buscábamos comprender el marxismo como una teoría de la lucha, no como una teoría de las determinaciones objetivas del desarrollo social. Muy importante también fue el movimiento operaísta en Italia y la insistencia de gente como Negri y Tronti en que la teoría marxista tenía que empezar no desde el movimiento del capital, sino del movimiento de la clase obrera. Nunca estuve de acuerdo completamente con Negri, pero su énfasis en el marxismo como lucha es crucial.

He presentado mis ideas sobre el Estado como una forma-proceso en un artículo escrito para una conferencia sobre el Estado capitalista en Puebla, México en 1979. Ello me condujo, finalmente, a mudarme para trabajar en la universidad aquí en Puebla desde 1993. Y luego llegó el maravilloso levantamiento Zapatista el 1 de enero de 1994. Y

decían (y siguen diciendo) que quieren cambiar el mundo sin tomar el poder. Una luz maravillosa en el cielo que puede ser vista en todo el mundo.

2. En tus investigaciones académicas, he notado que tu crítica al capitalismo difiere de la crítica de la economía política de Marx, ya que enfatizas en la dimensión subjetiva. ¿A qué se debe ello? ¿Se debe a una razón práctica o teórica?

No, no creo que mi crítica al capitalismo difiera de la de Marx. Tal vez me gusta presionarlo un poco para que diga lo que quiero que diga, y lo que realmente quería decir, aunque no lo haya dicho, pero eso no significa que mi crítica difiera de la suya. Yo creo que tenemos que leer a Marx, o cualquier otro autor, críticamente, empujándolo o empujándola más allá de sí mismo o sí misma. Marx, como cualquier otro autor, es autocontradictorio. A veces se entiende a sí mismo y otras veces no, y en esos momentos necesita nuestra ayuda.

Marx entiende su teoría como parte de la lucha de la clase obrera, y nosotros entendemos sus teorías de la misma manera. Pensar en la lucha es pensar en un sujeto que se mueve contra un objeto. El objeto es la sociedad capitalista que nos rodea, la sociedad en la que vivimos, una terrible, un mundo cruel de explotación y destrucción que nos está conduciendo a una cercana posible extinción. Queremos salir de aquí y que Marx nos ayude.

Y sí que nos ayuda. Marx le dice a sus camaradas del movimiento obrero de su tiempo: «Nuestras luchas parecen no tener fin, pero hay una esperanza. Esa esperanza reside en las contradicciones del sistema capitalista, en el hecho de que es inestable y frágil, que se encuentra en una tendencia permanente hacia la crisis». El marxismo *es* una teoría de la crisis. No es que tenga una teoría de la crisis, sino que es una teoría de la crisis, de la inestabilidad y la fragilidad del sistema. Ahora bien, la esperanza no reside en el futuro, como en la idea del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que llevarán un día hacia la transición al comunismo. El conflicto es ahora mismo: el conflicto entre las fuerzas productivas –por las que no me refiero a la tecnología como algo externo, sino a nuestra riqueza, nuestra capacidad creativa, el mundo que podríamos crear– y las relaciones sociales existentes en un mundo dominado por el dinero, por el capital.

Hay una inestabilidad estructural en el corazón del capitalismo: eso es lo que nos está diciendo Marx. ¿Cuál es esa inestabilidad estructural? *Nosotros*. Esa tiene que ser la respuesta. Nosotros somos la inestabilidad estructural, nuestro rechazo a conformarnos, a obedecer. Eso es de suma importancia porque el capital depende de nosotros. El capital depende de nosotros, de nuestra obediencia: esa es la teoría del valor en Marx. El valor, y por tanto capital, es producido por el trabajo. Es por ello que el capital depende del trabajo. Depende de que nos convenzan, de una manera u otra, de que dediquemos nuestra

actividad vital a trabajar con el fin de producir valor. ¿Y si decimos No? ¿Qué pasaría si decimos «No, perdón, hoy haremos algo con nuestras vidas, hoy vamos a jugar con nuestros hijos, o ir a la playa, o quedarnos en la cama haciendo el amor»? Entonces ahí no habría valor ni capital. El capital depende de nuestro trabajo, esa es su debilidad.
Y el capital no depende solamente de nuestro trabajo, sino que depende de hacernos trabajar cada vez más. Es la dinámica intrínseca del valor. Marx nos dice que el valor se mide por el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía. Y ese tiempo está en caída todo el tiempo, por nuestro ingenio y, especialmente, porque el capital introduce maquinaria para producir mercancías de forma más rápida. Esto conduce a lo que Marx llamó el aumento de la composición orgánica del capital, un cambio en la proporción entre el capital constante y variable, lo cual provocará una caída de la tasa de ganancia, a menos que la tasa de explotación aumente lo suficiente como para compensarla. Esto significa que el capital no solo depende de nuestro trabajo, sino de hacernos trabajar cada vez más rápido, más rápido, más rápido. Esto es importante porque parece que, a pesar de los cambios en la tecnología y la organización del trabajo (incluso el modelo «996» en China, del que he leído), no se está produciendo suficiente plusvalía para mantener la rentabilidad capitalista. Las ganancias se mantienen mediante la expansión de la deuda, es decir, recurriendo a la plusvalía que aún no se ha creado. El desarrollo del capital es cada vez más ficticio porque no estamos produciendo suficiente valor, porque no estamos trabajando lo suficiente, porque queremos jugar con nuestros hijos o tomar té con nuestros parientes, o porque tenemos problemas de salud mental, o porque simplemente somos demasiado estúpidos para entender los últimos avances en inteligencia artificial o porque nuestro inglés no es lo suficientemente bueno. El capital demanda más y más de nosotros, y decimos «No, no podemos hacerlo, no queremos hacerlo». Esa es la crisis del capital, esa es nuestra esperanza.

3. Conozco que esas grietas, gritos, cambiar el mundo sin tomar el poder, esperanza y temas similares son fundamentales en tu escritura. ¿Podrías introducirnos brevemente en dichos conceptos?

El grito es el punto de partida. Miramos el mundo que nos rodea y gritamos: ¡No, no puede ser! Vemos lo que sucede en Gaza y gritamos. Vemos la desigualdad obscena y el crecimiento del poder de los billonarios y gritamos. Vemos la intensificación del trabajo y cómo esto se relaciona con la epidemia de la enfermedad mental y gritamos. Vemos la militarización en todo el mundo y gritamos. En cada caso gritamos: ¡Hay algo en el mundo que está mal! Y pensamos, leemos y llegamos a la conclusión que lo que está mal es que el mundo esté gobernado por el dinero, por el capital. Y a partir de allí nos damos cuenta que nuestro pensamiento, nuestras teorías, nuestros intentos para comprender el mundo no vienen de estar sentados en la luna, como si fuera una sociedad exterior,

sino por ser parte de esta terrible sociedad. Nuestra teoría surge de nuestro grito y forma parte de él. Y el grito es parte de la lucha universal por crear un mundo diferente, un mundo que no esté basado en el dinero, sino en el mutuo reconocimiento de nuestras dignidades.

Y luego esas grietas, que surgen de los gritos. Nosotros gritamos, ¿pero qué hacemos con nuestros gritos (aparte de escribir artículos sobre teoría marxista o hacer interesantes entrevistas como estas)? ¿Hacia dónde debemos dirigir nuestro descontento social, nuestra rabia? Especialmente desde la caída de la Unión Soviética, ha habido una creciente conciencia de que el cambio radical no debe ser a través del Estado. Mostramos nuestro descontento y el Estado nos dice «sí, los entendemos, pero ahora vayan a sus casas, ya resolveremos el problema». Pero el Estado no puede resolver el gran problema, que es el hecho de que estamos gobernados por el dinero, por la búsqueda de la ganancia. El Estado no lo puede resolver porque es parte del dominio del dinero. Cada vez más, los manifestantes están evitando el Estado y están buscando formas de crear un mundo en el que podamos vivir. Aquí y ahora, sin esperar al futuro. La gente crea espacios que no están dominados por el dinero, que se oponen a la jerarquía autoritaria de la sociedad capitalista. Existen diferentes maneras de describir esto. Estas luchas suelen verse como prefigurativas, porque su organización prefigura el mundo que queremos crear. O pueden ser vistas como islas o archipiélagos de comunismo, o de espacios autónomos, o como comunas. Yo hablo de ellas como grietas porque es importante retener la negatividad, para mantener presente que esas luchas son contra el capitalismo. Por eso las veo como grietas en la textura de la dominación capitalista.

Estas grietas pueden ser grandes, como el movimiento zapatista que ha Estado formando una importante área del sudeste mexicano hacia una dirección anticapitalista por más de treinta años, o el movimiento Kurdo que ha implementado lo que ellos llaman un «confederalismo democrático» en Rojava en el noreste de Siria; o pueden ser más pequeñas, como en ciertos pueblos en México que llevan años luchando por expulsar a los narcotraficantes y al Estado que los respalda, y por establecer una sociedad sobre bases diferentes, o la lucha que duró todo un año en Lützerath en Alemania para frenar la expansión de la mina de carbón y establecer un tipo diferente de comunidad; o pueden ser muy pequeñas, como un grupo de estudiantes que se reúnen y deciden que, después de graduarse de la universidad, no quieren ajustarse a vender sus vidas al capital, que quieren hacer algo que tenga sentido para ellos, y tratar de encontrar caminos para hacerlo. Todos estos movimientos son contradictorios porque existen en un mundo dominado por la lógica del dinero. Pero existen, y están en todas partes. La gente intenta todo el tiempo caminar hacia la dirección equivocada, caminar en contra de la lógica de la ganancia. Es parte de la vida cotidiana. Tenemos diferentes palabras para ello: camaradería, amistad, amor. Esta es una fuerza poderosa en la sociedad que dice «dinero,

mantente alejado de esta relación, nosotros no te queremos aquí, no queremos que a nuestros hijos y amigos trates como una mercancía». Yo creo que la única posibilidad de una revolución anticapitalista pasa por el reconocimiento, la creación, la expansión, la multiplicación y la confluencia de estas grietas.

En el libro *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* desarrollo la idea de la grieta tomando la idea de Marx del carácter dual del trabajo. Marx hace la distinción entre trabajo abstracto, el trabajo que produce valor y el trabajo concreto, el trabajo que produce valores de uso. Veo a las grietas como espacios donde rechazamos el trabajo abstracto (o alienado) y tratamos de dedicar nuestra actividad a hacer lo que consideramos útil o placentero. El capitalismo está basado sobre el trabajo que produce valor, trabajo abstracto. La lucha contra el capitalismo es la lucha contra el trabajo, la lucha por un mundo en el que seamos nosotros quienes decidamos qué hacer.

Ya hemos llegado a la tercera parte de tu pregunta, sobre cambiar el mundo sin tomar el poder. Si el Estado es específicamente una forma capitalista de relaciones sociales que promueve la acumulación del capital y que, por tanto, impone el trabajo por sobre otras formas de actividad, entonces no puede ser el medio para acabar con el capitalismo. Tenemos que pensar otras formas de organización: estas son las grietas que he mencionado. El viejo concepto de revolución estaba basado en una fórmula: construir el Partido (y tal vez un ejército revolucionario), tomar el control del Estado, y luego cambiar la sociedad. Esa idea no funciona. Si miramos la Unión Soviética, esto condujo a una sociedad muy autoritaria. No haré comentarios sobre China, tú y nuestros lectores deben escribir sus propias experiencias para completar esta oración. Sin embargo, el problema para nosotros que decimos «no a través del Estado» es cuando la pregunta se convierte en «OK, ¿ahora cómo?». La idea de las grietas es mi intento de proponer una respuesta. Pero esto es obvio que no es suficiente. Muchas luchas pierden la perspectiva de superar el capitalismo. Hay un cierre del mundo. Se vuelve más difícil imaginar un mundo más allá del capitalismo. Hay una pérdida de la esperanza revolucionaria.

La esperanza es central en mi idea del marxismo. El marxismo mantiene viva la esperanza de que podemos crear una sociedad basada en el mutuo reconocimiento de nuestras dignidades, un mundo que no esté basado en el dominio del dinero. He mencionado anteriormente que hubo un libro que me influyó mucho, que fue *Principio de Esperanza,* de Ernst Bloch. Este es un hermoso libro de alrededor de dos mil páginas en el que Bloch analiza la centralidad de la esperanza en el avance a una mejor sociedad y la manera en que esta se manifiesta en todo tipo de actividades como los cuentos de hadas, la música, la danza, la arquitectura, la teoría política, la religión, etcétera. La esperanza tiene una base material: manifiesta la existencia presente de aquello que aún no existe. Este «aún no es» ya existe como una fuerza que impulsa hacia la sociedad que queremos crear: se expresa en lo mejor de la cultura humana, como también en las

luchas de la clase trabajadora y anticapitalistas que impulsan ese posible futuro. En mi último libro, *Esperanza en tiempos de desesperanza*, propongo que esa fuerza del «aún no es» también se expresa en la fragilidad del capital, y, especialmente, en la expansión a largo plazo de la deuda.

Pero la esperanza no es certeza. Yo no acepto el final feliz optimista del materialismo histórico tradicional, la idea de que la humanidad se mueve a través de las fases de la esclavitud, feudalismo, capitalismo para terminar luego en el comunismo. La lucha consiste en terminar en algún tipo de sociedad comunizante, pero ahí no hay ninguna certeza de que lleguemos allí. La historia no está de nuestro lado. Al contrario, parece que la historia nos está llevando hacia la extinción. Por eso la esperanza es tan importante, porque es tan importante romper la dinámica del desarrollo capitalista.

4. Respecto al término «abierto» en el Marxismo Abierto, ¿qué tipo de cambio conceptual crees que aporta a la hora de romper con el capitalismo?

Directa e indirectamente, me he visto involucrado en la publicación de una serie de cuatro libros llamados Marxismo Abierto, el primero en 1992 y el último en 2022. En términos generales, son una exploración no dogmática del marxismo, sin una definición clara de «abierto». Pero para mí eso significa algo mucho más específico: se refiere al entendimiento de los conceptos de Marx (y de hecho todo concepto) como conceptualizaciones de lucha en proceso. Por tanto, como ya he mencionado, dinero es lucha, valor es lucha, el Estado es la lucha por imponer ciertas formas a nuestra vida cotidiana. Estas formas tienen una gran fuerza que surge de su cohesión, pero que también provocan una oposición todo el tiempo. Nosotros resistimos la imposición del valor en nuestra vida cotidiana, cuando el reloj de la alarma suena en la mañana, cuando buscamos excusas para pasar más tiempo con nuestros hijos, cuando nos oponemos a proyectos que aumentan las ganancias a costa de destruir comunidades, entre otros. La lógica del dinero domina la sociedad, pero siempre está siendo cuestionada, siempre encuentra oposición. En ese sentido, las categorías del marxismo están abiertas, son conceptualizaciones del antagonismo en proceso, procesos de lucha. La lucha anticapitalista no es externa al valor o las categorías de la economía política que Marx critica. Para criticar el valor, como hace Marx, hay que decir que se trata de una relación social que se presenta como una cosa, pero que esta relación social es una relación antagónica, una relación de lucha. Eso significa que romper con el capitalismo (tu pregunta) es una pregunta sobre el desarrollo de la oposición que ya están presentes en esas formas y nos dicen «no al valor, no al dinero, no al Estado». Todos estos «No» suenan descabellados, pero de hecho están ahí todo el tiempo, en nuestra forma de vivir y en las luchas que surgen todo el tiempo.

5. Hoy en día, la globalización impulsada por el capitalismo ha puesto la supervivencia humana en crisis. ¿Cuál es tu valoración general del desarrollo del capitalismo? ¿Cómo podemos liberarnos de él?

Sí, el capitalismo ha puesto la supervivencia humana en crisis. Más claramente, la cuestión es «¿podremos matar al capitalismo antes de que nos mate a nosotros?». La respuesta, por supuesto, depende de nosotros. No veo al capitalismo como el sistema sólido con el que se nos presenta. Lo veo como algo frágil, incapaz de generar la plusvalía que requiere para asegurar su propio futuro, cada vez más dependiente de la deuda, es decir, de la apuesta de que podrá producir en el futuro la plusvalía que necesita para sobrevivir hoy. Pero la fragilidad no significa que vaya a colapsar. Más bien, creo que la fragilidad lo hace más volátil, más ineficiente, más violento, con crecientes tensiones entre los Estados y la posibilidad de una catastrófica guerra global. Estos son tiempos difíciles.

¿Cómo podemos liberarnos del capitalismo? Al rechazarlo, al decir no. El capitalismo existe porque nosotros lo realizamos todos los días. Debemos buscar los caminos para dejar de hacerlo. Si paramos de hacer al capitalismo, este dejará de existir. Para dejar de construir el capitalismo, tenemos que construir algo más, crear otras formas de convivencia. O, mejor dicho, desarrollar las formas de convivencia que ya existen de manera embrionaria, dentro, en-contra-y-más-allá del capitalismo.

Tu mención a la globalización en tu pregunta. Y sí, la globalización capitalista es un desastre, pero la globalización impulsada por nosotros es una alegría. Entre nosotros estamos globalizando. Para mí, aquí en México, responder a tus preguntas y pensar que mis respuestas se leerán en China es un estímulo enorme, un gran placer. Gracias, Sun Liang.

6. Mencionaste que el capital depende de nosotros, entonces si nosotros decimos simplemente «no», eso provocaría una crisis para el capital. Sin embargo, el problema aquí es que si una sola persona dice «no», eso no provocaría una crisis al capital. Sólo cuando todos se unen para volverse un «nosotros» colectivo puede ocurrir eso. Entonces, en el contexto actual, ¿cómo es posible para la gente unirse y colectivamente decir «no»?

Mi sueño de revolución sería que todos tomen suficiente comida y se vayan a la playa o a las montañas por un mes y que al volver no exista el capitalismo. Pero, por supuesto, eso es solo un sueño. Lo que sí pienso es que tenemos que tomarnos seriamente la idea de que la teoría del valor es una teoría de que el capital depende de nosotros. Para pensar en la revolución, tenemos que darle la vuelta al mundo y darnos cuenta de que los dominadores dependen de los dominados, y los amos dependen de los esclavos. En el capitalismo, el capital depende de los trabajadores que producen valor. Depende de asegurarse de que la actividad humana se convierta en trabajo abstracto, esto es, en trabajo que produce valor. El trabajo abstracto (que genera valor) se vuelve cada vez más

demandante, cada día se trata de «producir más y más, cada vez más rápido», y esto exige la subordinación de toda la vida, tanto humana como no humana, a la lógica del valor. Y esta aceleración desesperada del capital para producir valor despierta oposición en todo el mundo. Mostramos esa oposición en formas de todo tipo: quedándonos en casa, saboteando en el trabajo, haciendo huelgas, quejándonos con nuestros amigos. Eso tiene que ser el punto de partida para pensar cómo podemos hacer que ese rechazo al trabajo sea efectivo. Y sí, requiere organización. No, o no sólo, a través de los tradicionales sindicatos, porque los sindicatos no son anti-trabajo: convierten el rechazo popular al trabajo en demandas de salarios más altos o mejores condiciones, que son importantes, por supuesto, pero aceptan el contexto del capitalismo.

¿Cómo pensar una organización de un «nosotros» colectivo? Pienso que ya está ocurriendo en todos lados, de muchas maneras, en las grietas, pero no lo suficiente como para poner en peligro la reproducción del capitalismo. En mi nuevo libro, *Esperanza en tiempos de desesperanza*, intento llevar el argumento más allá al demostrar que nuestros rechazos son mucho más poderosos de lo que parecen y que constituyen la crisis actual del capital. Pero eso no es suficiente. El principio fundamental para hablar de la revolución anticapitalista es decir «no sabemos cómo hacerlo». Cincuenta años atrás, los revolucionarios pensaban que sabían, pero estaban equivocados, y su «saber» produjo organizaciones y sociedades jerárquicas y autoritarias. Nosotros ahora decimos «no sabemos cómo hacerlo, tenemos mucha experiencia en luchas, sean buenas o malas, pero no tenemos las respuestas». Con solo decir eso, estamos transformando la organización anticapitalista. Cuando decimos «pensamos esto, pero no lo sabemos», agregamos «¿Tú qué piensas?». Y esto nos lleva a una forma de organización asamblearia. Uno de los grandes dichos de los zapatistas es «preguntando caminamos». Avanzamos no diciéndole a la gente qué hacer, sino preguntando. Preguntamos porque no tenemos las respuestas. Eso ya es romper con el capitalismo. Y nos lleva a otro gran dicho zapatista: «caminamos, no corremos, porque vamos muy lejos».

7. ¿No piensas que esta es una especie de «revolución estética»? En realidad, ¿no es probable que alguien que sea verdaderamente capaz de decir «no» goce de libertad financiera y no dependa de trabajar para ganar dinero?

Esa es una muy buena pregunta. Siempre existe el peligro de que un profesor universitario produzca una visión muy cómoda de revolución, como una especie de «revolución estética» como tú dices. Pero no creo que sea así. Pienso que ese «NO» está muy arraigado en la sociedad. Puede ser un «no» abierto, como en el caso de las huelgas o los movimientos sociales que se oponen a que las empresas mineras destruyan sus comunidades. Puede ser un «no» más escondido, expresado mediante el sabotaje en el lugar de trabajo, en la lucha constante de los trabajadores por eludir la supervisión, o sim-

plemente mediante una enfermedad, ya sea real o fingida (lo siento, hoy no puedo ir a trabajar, me duele la espalda). O a veces solo nos damos cuenta del poder del «no» al ver su imagen reflejada: ¿por qué hay tantos policías, por qué tanta disciplina en las escuelas, por qué tantos supervisores en las fábricas? Todas ellas son expresiones del miedo al «no». Es cierto que un «no» rotundo resulta más fácil si no tienes que trabajar por dinero, pero hay un «no» muy profundo presente en todos los niveles de la sociedad.

8. Si no trabajamos, nos quedamos esperando la muerte. La mayoría de las personas no tienen opción más que trabajar para el capital, con el objetivo de mantener a sus familias. El «no» que tú mencionas, como yo lo entiendo, se refiere a mantener un sentido de la poesía en nuestros corazones. Sin embargo, la realidad no es algo que podamos ignorar; es algo con lo que tenemos que confrontar. En otras palabras, «tengo que trabajar», ¿es eso lo que quieres decir? Por supuesto, entiendo que lo que defiendes es el «hacer», en lugar del tipo de trabajo que está subordinado al capital tal como existe actualmente.

¡Sí!, la poesía es tan importante. Raoul Vaneigem, el teórico situacionista al que admiro enormemente, dice que la revolución es la poesía de la clase trabajadora. ¡Tiene que serlo! La poesía rompe con las gramáticas de la prosa, y la prosa es la gramática del capital, la gramática que nos está conduciendo a la muerte y una posible extinción. El «no», tú dices, mantiene un sentido de la poesía en nuestros corazones. Eso es hermoso, y la esperanza es que nuestros cuerpos se llenen de esa misma poesía. Esa poesía es reprimida por la realidad del trabajo capitalista, pero no hace que desaparezca. Sigue siendo una fuerza poderosa dentro-en-contra-y-más-allá de la realidad. Es el «Aún no», el mundo posible que todavía no existe. Y sí, la realidad, como tú dices, es que nosotros tenemos que despertarnos por la mañana e ir a trabajar por el capital. Pero la poesía del «no» se mantiene en nuestros corazones, en nuestros cuerpos y nuestras mentes. Y sigue avanzando, y ese avance de nuestra poesía constituye la crisis y la fragilidad del capital. En mi último libro, *Esperanza en tiempo de desesperanza*, argumento que nuestra poesía expresa en una forma muy poco poética la constante expansión de la deuda, el cual es el centro de la presente crisis del capital. Sí, la poesía de la esperanza confronta con la realidad del trabajo capitalista, pero no es una relación externa. No es solo poesía *contra* la realidad, sino poesía en-contra-y-más-allá de la realidad.

Afirma usted que «si no trabajamos, quedamos a la espera de la muerte». Pero lo terrible es que, si nos limitamos únicamente a trabajar, entonces estamos esperando la muerte, y estamos viviendo la muerte. Siempre hay algo que no encaja en el trabajo, siempre hay algo que se desborda. Es ahí donde se hallan la vida y el No y la esperanza y la poesía y la revolución.

DOSSIER TEMÁTICO

Introducción. Diálogos con Francesca Gargallo. La conversación como impulso creativo y transformador
Helena Scully Gargallo, Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul Tzul, Diego Ferraris

Conversar y poetizar como espacios de producción de conocimiento: diálogos con Francesca Gargallo
Sandra Ivette González Ruiz

Sobre el concepto de narrativa: una aproximación epistemológica desde el pensamiento de Francesca Gargallo
Sarai Soto

Blanquitud y patriarcalismo en la filosofía dialogal de Francesca Gargallo Celentani
Gustavo R. Cruz

Filosofía y feminismo en Francesca Gargallo. Autonomía, diferencia, comunidad
Estela Fernández Nadal

De la experiencia vital a la política transterritorial de las mujeres diversas en Abya Yala, metodología de vida en Francesca Gargallo
Erandi Villavicencio

Tierra, diáspora y memoria: aproximaciones críticas desde el pensamiento de Francesca Gargallo
Julia Corona Chaparro

Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico
Francesca Gargallo

PENSAMIENTO CRÍTICO

Que Dios sabe de dónde salió. Reflexiones en torno a El concepto de Estado en Marx. Lo común por monopolios, de Álvaro García Linera
Javier Waiman

Arte y utopía: el carácter crítico del arte en la estética de Theodor W. Adorno
Enrique Tonathiu Garrido de Anda

Cuerpo sin órganos y capitalismo en Deleuze y Guattari: ¿rendimiento crítico o fetichismo?
Enrique G. Gallegos

Los principios de una sociedad igualitaria, según el poder de la acción colectiva defendida por Noam Chomsky
Antón de la Iglesia Vélez

La continuidad cananea de Palestina: los antiguos habitantes del levante meridional –incluidos los judaítas y judeos, cuya herencia reclama el sionismo– y sus descendientes palestinos, contra la narrativa del exilio y el «retorno»
José Mauricio Gómez Julián

El consumo y la recepción. Revisión teórica de las formas de apropiación simbólica de los contenidos mediáticos
Juris Tipa

Rutas críticas sobre la transición justa en México. Territorio y trabajo en clave socioecológica
Sofía Ávila-Calero

RESEÑAS E INTERVENCIONES

Intentando acercarme a una razón narrativa
Francesca Gargallo

Reseña: «Algunas reflexiones en torno a la novela La semilla (plan campesino de solteras) de Francesca Gargallo Celentani»
Sarai Soto

Dialogando en torno a la atención. Reflexiones sobre el tema de la atención en Simone Weil y Francesca Gargallo
Fabiola del Vecchio

Yo no conocí a Francesca
Josué Federico Pérez Domínguez

Introducción. De nuestro estar en el mundo. Narrar como acto de rebeldía
Helena Scully Gargallo, Diego Ferraris

Hasta siempre querido Pedro, el diálogo entre marxistas y cristianos
Carlos Figueroa Ibarra

El amortiguador sistémico frente a la policrisis de la globalización capitalista. Reseña del libro: Domínguez, R.; Lo Brutto, G. y Vadell, J. (2025). La Cooperación Sur-Sur en la policrisis de la globalización capitalista. BUAP.
Carlos Nander Barra Fernández

Reseña: Matamoros Ponce, Fernando T. 2025. Una montaña zapatista de ultramar. Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura. México: ICSyH-BUAP, 264 pp.
Wendi Elizabeth Carrillo Isiordia, Aline Zárate Santiago, Hildeberto Herrera Silva

Marxismo Abierto y la crítica del capitalismo - Una entrevista de Sun Liang a John Holloway
Sun Liang, Franco J. Quiroga, Florencia Vaca