

C'

VOL. 02 / 2021

REVISTA COMÚN

MEMORIAS COMBATES PROYECTOS

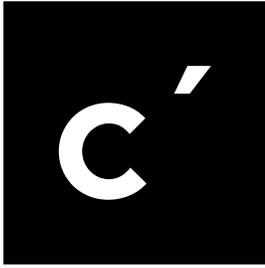
Sublevaciones y Feminismo

DOSSIER

PERSPECTIVAS Y OPINIÓN

COLUMNAS





VOL. 02 / 2021

SUBLEVACIONES Y FEMINISMO

PORTADA: Edna Cadena. 8 de marzo de 2020

COLABORAN: Adela Cedillo, Alba Solà García, Ammar Jan, Ariadna Acevedo-Rodrigo, Brenda Marisol Medina Ramírez, Catherine Andrews, Cintia Martínez, Dánivir Kent Gutiérrez, Eugenia Palieraki, Gabriel Entin, Jessica González, Mario Rufer, Marta Lamas, Nayeli García Sánchez, Pablo Piccato, Peter Gowan, Rafael Lemus, Raúl Romero, Siobhan Guerrero Mc Manus, Valeria Añón, Xavier Flores.

CONSEJO EDITORIAL: Alejandro Estrella González, Carlos Illades, Daniel Kent Carrasco, Diana Fuentes, Diego Bautista Páez, Élodie Ségal, Francisco Quijano, José Ángel Koyoc Kú, Lizeth Mora Castillo, Mónica Quijano Velasco, Rafael Mondragón.

IMÁGENES: Atenea, Chambrít4s, Cristina Medellín, Elizabeth Sauno, Eneas de Troya, Francisco De Parres Gómez (Francisco Lion), Jéssica Trejo, Josep Vecino, Lorie Shaull, Omar Moreno, Pablo Angel Lugo, Pamela Muñoz, Robolgo, Roxanna Romero Román, Thierry Ferreira, Victor Serri, Yllich Escamilla Santiago.

REVISTA COMÚN es un proyecto autogestivo que busca dar cabida a las izquierdas que dialogan el presente. Se compone de las siguientes secciones: Dossier temático, Columnas, Crónica, Perspectivas y Opinión.

– **MAIL** / revistacomunmex@gmail.com

– **FACEBOOK** / [revistacomun](https://www.facebook.com/revistacomun)

– **TWITTER** / [revistacomun](https://twitter.com/revistacomun)

– **INSTAGRAM** / [revistacomun](https://www.instagram.com/revistacomun)

Esta publicación es financiada con recursos de la RLS con fondos del BMZ. El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva de Revista Común y no refleja necesariamente una posición de la RLS.

DIRECCIÓN

– Consejo Editorial

COORDINACIÓN EDITORIAL

– Paula Lizeth Mora Castillo

DISEÑO EDITORIAL

– Krystal Mejía Méndez

FORMACIÓN Y PUESTA EN PÁGINA

– Abigail Mejía Méndez

– Krystal Mejía Méndez

COLLAGES

– Robolgo

REDES SOCIALES

– Luis Emiliano Gaytán Mertens

La Rosa Luxemburg Stiftung (RLS) es una de las seis fundaciones políticas de Alemania, cercana al partido Die Linke (La Izquierda). Recoge el compromiso y las reflexiones políticas de Rosa y sus principios están radicados en el pensamiento del socialismo democrático, el internacionalismo, el antifascismo y el antirracismo. A través de su trabajo internacional fomenta la formación política, el análisis de la sociedad y la capacitación para la acción política con miras a lograr la justicia social y una convivencia solidaria.

– **MAIL** / info@rosalux.org.mx

– **FACEBOOK** / [rosaluxmexico](https://www.facebook.com/rosaluxmexico)

– **TWITTER** / [rosaluxmexico](https://twitter.com/rosaluxmexico)



MANIFIESTO

PENSAR DESDE LA IZQUIERDA, PENSAR EL FUTURO

MEMORIAS · COMBATES · PROYECTOS

¿Cómo pensar nuestro presente? ¿Cómo situarnos, desde una izquierda plural, en la complejidad de nuestro tiempo? Estas preguntas, siempre urgentes, se arraigan en la experiencia de un presente marcado por una radical derechización de los discursos políticos y cotidianos, así como del resurgimiento o reciclaje de ideologías extremistas y amenazadoras, nacionalistas, racistas y xenófobas que circulan en los espacios públicos.

Al mismo tiempo, en estos últimos años también hemos visto la emergencia de movimientos y pensadores cuyos lenguajes, prácticas y formas de acción recuperan el potencial emancipatorio de lo político. Grupos, líderes y colectividades que interrogan y politizan el ámbito de lo local, lo nacional y lo internacional y dan un nuevo aliento al opresivo ambiente presentista de nuestro tiempo atreviéndose a recuperar la dimensión de posibilidad y el reclamo del futuro.

En este contexto de estabilización del sentido común neoliberal es urgente revisar y repensar críticamente los referentes y posiciones de aquello que se ha venido presentando como “izquierda”. ¿De qué hablamos hoy cuando hablamos de la izquierda? ¿Cuáles son sus diagnósticos, sus tareas, sus tácticas y estrategias de lucha? ¿La izquierda es una sola, o existen múltiples izquierdas? ¿Cuáles son sus demandas? ¿Por qué se justifica defender una postura de izquierda en el espectro político? ¿Cómo pensar la legitimidad de sus formas de acción? ¿Cómo crear espacios para el debate y la creación de nuevas co-

lectividades? ¿Existe, o puede existir, hoy una izquierda más allá de la nostalgia, el dogmatismo y el desencanto?

Partimos de la perplejidad que genera el presente y planteamos que éste es el momento de disputar el sentido común construido en las últimas décadas de consenso neoliberal; de recuperar la capacidad de diagnóstico y de iniciativa; de construir espacios de debate plebeyos, no dogmáticos y abiertos desde los cuales repensar los problemas de México, América Latina y el mundo; de refrescar nuestro lenguaje e imaginación política por medio de un regreso a lo más audaz del pasado y apostar por respuestas creativas a los retos y proyectos del presente.

Revista Común emerge como un espacio que busca reivindicar la reflexión y la polémica creativa para subvertir el clima de anti intelectualismo imperante en el debate público. Lo común, en este sentido, refiere a diversos significados que arroja la palabra: la posibilidad de pensar un enclave para lo común, para aquello que nos concierne a todos y a todas, pero también de pensar lo común desde el lugar de lo plebeyo, del común de la gente. Situarnos en este espacio es también pensar en la experiencia de nuestra temporalidad, vivida siempre en su triple dimensión como pasado (memorias), presente (combates) y futuro (proyectos). Lanzamos pues, una invitación a pensar desde la izquierda en torno a los errores y enseñanzas del pasado, las posibilidades del presente y los retos del futuro.

CONTENIDO

D

DOSSIER SUBLEVACIONES

- 7 **Sublevaciones globales frente a la democracia capitalista**
DIANA FUENTES Y DANIEL KENT
- 15 **Desbordamiento, malestar y capturas. Apuntes para una interpretación del “procés”**
ALBA SOLÀ GARCIA
- 
- 21 **Guerra y resistencia en el Pakistán neoliberal**
AMMAR JAN
- 27 **Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida**
VALERIA AÑÓN Y MARIO RUFER
- 37 **2020: el año de la protesta en la India de Narendra Modi**
DANIEL KENT CARRASCO
- 41 **Democracia autoritaria o democracia ciudadana. El estallido social en Chile en perspectiva histórica**
GABRIEL ENTIN Y EUGENIA PALIERAKI
- 50 ***Saturday Night Fever*. Reflexión simbólica sobre el amarillo y la marcha de los chalecos**
DAVID FONSECA

D

DOSSIER FEMINISMO

- 59 **Nueva ola feminista: vida en acción**
DIANA FUENTES, MÓNICA QUIJANO, ÉLODIE SÉGAL
- 63 **Mujeres y feminismo en el movimiento estudiantil**
BRENDA MARISOL MEDINA RAMÍREZ
- 67 **Materialidad y sexo**
CINTIA MARTÍNEZ
- 73 **Yo acuso**
NAYELI GARCÍA SÁNCHEZ
- 81 **Orgullosa y multitudinariamente trans**
SIOBHAN GUERRERO MC MANUS
- 
- 91 **La Marea Verde feminista en América Latina**
MARTA LAMAS
- 101 **Nosotras no tomamos las calles, somos las calles**
JESSICA GONZÁLEZ

D

PERSPECTIVAS Y OPINIÓN

- 107 **Guayaquil y el modelo que tocó fin**
XAVIER FLORES
- 112 **Un momento estelar en la historia de México: sobre la conferencia de prensa del 22 de abril de 2020**
PABLO PICCATO
- 117 **Cien años de arrogancia: por qué el liberalismo “occidental” no salvará a América Latina**
CATHERINE ANDREWS Y ARIADNA ACEVEDO-RODRIGO
- 121 **El nacionalismo revolucionario de AMLO y su confrontación con la clase media ilustrada**
ADELA CEDILLO
- 125 **No, no debemos condenar los levantamientos contra los asesinatos como el de George Floyd**
PETER GOWAN



- 127 **Perplejidades sobre la marcha del 8M: el miedo prolifera, la confianza se construye**
DÁNIVIR KENT GUTIÉRREZ
- 129 **Mexicali: el pueblo que venció a la Constellation Brands**
RAÚL ROMERO
- 132 **Contratiempos mexicanos: apuntes sobre la epidemia**
RAFAEL LEMUS

D

COLUMNAS

- 135 **“Nunca rompimos un vidrio”**
CARLOS ILLADES
- 138 **Neoliberalismo: lo muerto que no acaba de morir**
DIEGO BAUTISTA
- 141 **AMLO, la escolástica y el liberalismo: discutiendo a Enrique Krauze**
FRANCISCO QUIJANO
- 144 **La nueva izquierda y el viejo liberalismo: notas para una nueva crítica de la democracia en México**
DANIEL KENT
- 147 **SOS AMAZONIA: Shere Khan, entre la tragedia y el alarmismo conformista**
DIANA FUENTES
- 151 **Capitalismo viral global: un cambio de régimen**
ÉLODIE SÉGAL
- 154 **La ética del consentimiento**
MÓNICA QUIJANO
- 157 **Contra el fascismo social**
RAFAEL MONDRAGÓN
- 161 **Los montes de los pueblos mayas y la ciudad de Mérida en tiempos de calor “infernol”**
JOSÉ ÁNGEL KOYOC KÚ
- 163 **Durkheim y el COVID-19**
ALEJANDRO ESTRELLA

DOSSIER

SUBLEVACIONES

- 7 Sublevaciones globales frente a la democracia capitalista
DIANA FUENTES Y DANIEL KENT
- 15 Desbordamiento, malestar y capturas.
Apuntes para una interpretación del “*procés*”
ALBA SOLÀ GARCIA
- 21 Guerra y resistencia en el Pakistán neoliberal
AMMAR JAN
- 27 Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida
VALERIA AÑÓN Y MARIO RUFER
- 37 2020: el año de la protesta en la India de Narendra Modi
DANIEL KENT CARRASCO
- 41 Democracia autoritaria o democracia ciudadana.
El estallido social en Chile en perspectiva histórica
GABRIEL ENTIN Y EUGENIA PALIERAKI
- 50 *Saturday Night Fever*. Reflexión simbólica
sobre el amarillo y la marcha de los chalecos
DAVID FONSECA

Sublevaciones globales frente a la democracia capitalista

DIANA FUENTES Y DANIEL KENT*

En los últimos meses hemos presenciado una ola de importantes revueltas y levantamientos —sociales y militares— en numerosas regiones que van desde Latinoamérica hasta Asia oriental, pasando por el Medio Oriente, Europa y el subcontinente indio. La magnitud de estas revueltas —algunas han desencadenado el final de un gobierno, como en el caso de la renuncia del expresidente de Líbano Saad Hariri o el golpe de Estado en Bolivia— y su dispersión geográfica nos permite identificar un proceso global de enorme trascendencia política. A pesar de sus características puntuales, todas estas revueltas son, de una u otra forma, respuestas al aparente callejón sin salida del modelo económico, político y de gobernanza de la democracia capitalista.

La comprensión de estos fenómenos nos pone ante la necesidad de evaluar el modelo de ejercicio de la política que de suyo condiciona y limita los asuntos de interés colectivo al restricto margen de la vida institucional del Estado. El presupuesto básico de la vida política contemporánea asume que el Estado, bajo su forma nacional, es el espacio y el campo de acción en el que los sujetos individuales y colectivos deben hallar cauce para la resolución de sus necesidades y conflictos, a través de sus estructuras institucionales y representaciones políticas. Bajo su racionalidad, toda manifestación del interés colectivo debería atravesar necesariamente por sus estructuras, que se presumen neutras y capaces de encauzar la pluralidad social. De esta manera, el Estado se arroga la dirección del cuerpo social y la representación de sus intereses. Esta es una de sus grandes ilusiones: ser él mismo la expresión cabal de la comunidad a la que da cuerpo. Sin embargo, los periodos de crisis muestran cómo los dados están cargados de antemano y que la neutralidad de sus decisiones sólo funciona en un plano abstracto y formal de “normalidad” social.

Otra gran ilusión es que las funciones del Estado paulatinamente restringen al mínimo su intervención en la vida económica para permitir el libre flujo de los procesos de producción y acumulación capitalistas. Hasta hace poco, sin embargo, esta fantasía

—que en las últimas décadas había sido la prerrogativa del modelo neoliberal— ha mostrado cómo las funciones del Estado siguen resultando vitales para dar forma política a las complejas necesidades de concreción de la dinámica del valor. Así, por ejemplo, fueron los Estados los que salieron a dar la cara ante la crisis económica que estalló en 2008, para rescatar de la quiebra a algunas enormes empresas privadas de alcance internacional, ya fuera con reservas nacionales o convirtiendo en deuda pública los enormes déficits de capitales privados. Nada de esto, sin embargo, es responsabilidad exclusiva de los gobiernos en turno, de una mala dirección política o de la corrupción, como no lo es en exclusiva del modelo neoliberal. La dinámica capitalista supone todas estas posibilidades, pues se asume que la función del Estado es facilitar y dar cuerpo político a la dinámica económica.

Ambas ilusiones —la de representar los intereses colectivos y la de permitir el libre flujo comercial— omiten que la vida política es algo más que la política estatal. Esta verdad se revela con toda su fuerza en momentos en que la aparente estabilidad social se fractura y la rebelión toma por asalto los espacios públicos. No hay forma de anticipar a cabalidad cuándo suceden estos momentos de eclosión. Así lo muestran las recientes sublevaciones sociales que comienzan a darse en distintas partes del mundo, con un mayor o menor efecto de mediano plazo.

En América Latina, desde octubre pasado, la fuerza de las insurrecciones populares de Ecuador, Haití y Chile han mostrado una fuerte oposición a la recobrada vigencia del modelo neoliberal. En Ecuador, la resistencia contra las medidas del “Paquetazo” del presidente Lenin Moreno fue rápidamente encauzada por las comunidades indígenas mayoritariamente agrupadas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Mientras que en Chile, la profundidad del descontento social ha prolongado las manifestaciones hasta el punto en que se han puesto sobre la mesa poderosas formas de acción política como la huelga general. En ambos casos, la violencia de la respuesta gubernamental demuestra, de una parte, su confianza —ahora evidentemente infundada— en la rápida extinción de las manifestaciones y, de otra, la profunda convicción por implementar o continuar con reformas que sin duda profundizan las desigualdades y reproducen el modelo neoliberal. La fuerza de la respuesta popular en estos dos casos ha logrado incluso que se preste atención a la prolongada crisis política de Haití, que desde hace meses ha entrado en un ciclo sin una salida evidente y que muestra con toda violencia el abandono al que se ha condenado a esta nación.

Todo esto se une a un ciclo más prolongado de protestas organizadas más allá del entorno Latinoamericano: desde Hong Kong hasta Bangladesh, pasando

por Francia y Karachi, la protesta social pone de relieve las dolorosas contradicciones generadas por el crecimiento sostenido de la polarización social a lo largo y ancho del planeta durante las últimas décadas.

Los entusiastas de la protesta, sin embargo, deberían reconocer que la polarización y el desencanto no sólo dan lugar a la movilización de los sectores progresistas, sino que también alimentan chauvinismos nacionales, regionales y étnicos de todo tipo. Es claro que el *Brexit*, el fascismo de Jair Bolsonaro, el nacionalismo supremacista de Narendra Modi en India, Donald Trump en los EE. UU., Vladimir Putin en Rusia, Jeanine Áñez en Bolivia y el innegable fortalecimiento de una derecha nacionalista y reaccionaria en América Latina son la otra cara de la moneda de los alzamientos en Santiago, Port-au-Prince, Hong Kong y Beirut. Tanto unos como otros son planteados como la solución a los mismos problemas que alimentan las actuales sublevaciones. El *ressentiment* global no es patrimonio de ningún sector y alimenta tanto a la derecha como a la izquierda.

Esta situación convulsa genera que el arco de respuestas posibles se abra incluyendo formas como los cambios electorales de proyectos en el marco del capitalismo, como en Argentina, hasta golpes de Estado gracias al desgaste de las decisiones políticas de los proyectos progresistas, como en Bolivia. Por ello, es necesario ser cautos respecto al exaltado

anuncio del fin del modelo neoliberal y reparar en que las insurrecciones populares, con todo el aprendizaje que producen, no son aún suficientes para construir un modelo diferente. Las expresiones de hartazgo y de resistencia ante las enormes desigualdades sociales, y el desprendimiento de las clases políticas de las mayorías, muestran que la política es algo más que la política gubernamental o estatal, así como, sin embargo, los derroteros por los cuales transiten las sublevaciones son aún campo por escribirse.

En *Común* presentamos este *dossier* que congrega textos que buscan participar en la construcción de un índice de lectura de la complejidad de todos estos acontecimientos. 

*Los integrantes del Consejo Editorial de *Revista Común* agradecemos la colaboración de Sergio Villalobos Ruminnot en la organización de este *dossier*.

←

Octavio Dorantes [c]

2 de octubre [@octaviodorantesz](https://twitter.com/octaviodorantesz)







Desbordamiento, malestar y capturas

Apuntes para una interpretación del “*procés*”

11 diciembre 2019



ALBA SOLÀ GARCIA

Nos habéis robado tanto que hasta hemos perdido el miedo.
Rompéis nuestras vidas, rompemos vuestros escaparates.
Si nosotros ardemos, vosotros arderéis también.

Espai en blanc

Somos una generación sin futuro. La generación de la precariedad. La que no tiene acceso a la vivienda, la que es víctima de un sistema que amenaza la propia existencia de nuestro planeta. Aquella generación a la que han robado los derechos sociales y laborales más básicos. La que acompañó a nuestras abuelas a votar el 1 de octubre. Aquella que ha visto el Mediterráneo convertirse en un cementerio, y que vivirá peor que sus padres y madres. La que ha visto cómo, día tras día, hombres asesinaban a nuestras abuelas, madres, compañeras y amigas. Aquella generación a la que el Tribunal Supremo ha sentenciado todos los derechos civiles y político.

Este párrafo encabeza el [Manifest Acampada Plaça Universitat](#), con el que cerca de 500 jóvenes construyeron su propio relato sobre las razones que les habían llevado a ocupar la plaza, sobre sus propias vidas y sobre su generación. La [Acampada de la generació 14-O](#), como se nombraron a sí mismos sus protagonistas, ocupó la céntrica plaza Universitat de Barcelona varias semanas bloqueando una de las principales arterias de la ciudad desde el pasado 30 de

←
Pamela Muñoz [c']
Encapuchadas [@pulgosa](#)



Victor Serri [c]

La batalla d'Urquinaona.
La Directa, periodismo
 cooperativo para la
 acción social.

octubre, y fue desalojada en la madrugada del 20 de noviembre sin demasiado ruido mediático. En el manifiesto resuenan con fuerza los mensajes que llenaron las plazas en el 15M, casi diez años atrás, de una generación que ya se sabía condenado a vivir sin futuro, sin vivienda y sin trabajo. Pero a la precariedad que se criticaba entonces se suman nuevas luchas: contra el cambio climático, contra la violencia machista y el feminicidio, contra la necropolítica de las fronteras. Y se suma, también, la sentencia condenatoria del Tribunal Supremo del pasado 14 de octubre, que fundamenta una de las consignas principales de la Acampada: “Contra la represión”.

Efectivamente, y como se ha condenado desde múltiples frentes, la sentencia a los políticos y activistas independentistas abre peligrosamente las puertas a una jurisprudencia de corte autoritario. El delito de sedición, enmarcado dentro de los delitos por desórdenes públicos y sin homologación en la mayoría de democracias europeas —que se negaron a extraditar a los políticos exiliados— se aplica con

el argumento de que las movilizaciones populares impidieron el cumplimiento de una orden emitida desde el poder judicial, suspendiendo por extensión su autoridad. [Como avisarían algunos](#), esta sentencia implica que, entonces, delito por sedición “puede ser” todo desobedecimiento a las autoridades: desde parar desahucios y ocupar entidades bancarias a cualquier manifestación disidente, incluyendo las que practiquen la resistencia pasiva. La existencia jurídica del delito de sedición elimina de un carpetazo uno de los derechos fundamentales de toda democracia: el derecho a desobedecer.

Y este giro, sin embargo, no debería sorprendernos demasiado. Hace pocos meses, la condena a los jóvenes de Altsasu se sumó a una larga lista de [juicios a titiriteros, raperos, jóvenes y twitteros condenados](#) por delitos de odio y enaltecimiento al terrorismo, cuestionando seriamente la calidad democrática de las instituciones españolas. La polémica “ley mordaza”, todavía activa al día de hoy a pesar de las promesas de derogación del gobierno

socialista, sanciona económicamente actos como la organización de manifestaciones, el impedimento de desahucios, la “falta de respeto y consideración” a la policía o “la perturbación de la seguridad ciudadana”, con multas de hasta 600 mil euros. Recientemente el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) aprobó su epígono, con los votos de la derecha y la abstención de Podemos (su hipotético socio de gobierno en la legislatura entrante): el [decreto-ley digital](#) que, según Sánchez, debe poner “punto y final” a la “república digital” catalana, permite al gobierno intervenir la red sin orden judicial en aquellas situaciones “que puedan afectar al orden público, la seguridad pública y la seguridad nacional”. La indefinición jurídica de estas leyes sirve de arma arrojadiza para toda disidencia del Estado, y forma parte de la deriva represora de una democracia de poco más de 40 años. Hoy, semanas después de unas elecciones generales que han dado silla a 52 diputados de ultraderecha en el congreso, repensar las continuidades económicas, políticas y sociales de la dictadura (1939-1975) se vuelve una tarea urgente y necesaria.

II.

La muerte natural del dictador, la duración y penetración de la dictadura en las instituciones estatales y la legitimidad funcional de un régimen que supuestamente habría llevado a España a la estabilidad económica con la liberalización del período desarrollista y su “milagro español” —que solamente tuvo de milagroso la raíz gramatical, pues se llevó a cabo con el [sacrificio de millones de vidas precarizadas y explotadas](#)—, posibilitó a la dictadura negociar cómodamente las condiciones de transición del sistema político. Como apuntaba precozmente el documental *No haber*

olvidado nada (Expósito, Rodríguez y Villota, 1997), hubo cambios, pero no hubo una ruptura radical: el [modelo consensual de la culpa colectiva y el deber de superación y olvido](#), articulado en el franquismo, se incorporó en la democracia, clausurando definitivamente el pasado y blanqueando la dictadura. Además, la persistencia de ciertas formas autoritarias de gobierno y gubernamentalidad no solamente continuaron la represión y violencia estatal y mantuvieron prácticamente intactos ciertos espacios de poder —como algunas instituciones, oligarquías y corporaciones—, sino que permearon las costumbres, las formas de socialización y la cultura, entendida como forma colectiva de construir sentido sobre la realidad; de producir relato. “Antes terror fascista, ahora tortura democrática. ¡No ha habido cambio!”, gritaba la banda *hardcore punk* GRB en 1985, en plena crisis económica y salvaje reconversión neoliberal de manos del PSOE felipista. Poco después, en 1986, España entraba en la Comunidad Económica Europea (CEE), llegando por fin a la anhelada normalización democrática y económica prometida y dejando el pasado definitivamente atrás.

Y, sin embargo, pese a que la fuerza movilizadora del relato modélico de la transición parecía haber asentado sus consensos en el imaginario colectivo de la posdictadura, en las últimas décadas las grietas que siempre habían fisurado su andamiaje se han ido haciendo cada vez más visibles, descubriendo tensiones y contradicciones irresueltas y haciendo tambalear la ilusión o fantasía de normalidad imperante a golpe de porrazo y sentencia. Las batallas por la memoria histórica de las víctimas y [personas asesinadas y desaparecidas](#) por la dictadura, la corrupción política y económica generalizada, la opacidad e

inmovilismo judicial, y también la irrupción del “*procés*”: la movilización de los poderes y aparatos del Estado para neutralizar, reprimir y criminalizar —discursiva y penalmente— el independentismo; el rechazo a una solución pactada o dialogada; la judicialización de la política y la reactivación de una semántica del consenso fosilizada desde la transición —con palabrejas y expresiones anacrónicas como “concordia”, “unidad” y “la Constitución que nos dimos entre todos” en oposición a los “golpistas” y “terroristas” “separatistas”— señalan que lo que está ocurriendo en Cataluña está asaltando una de las matrices ideológicas más enraizadas, que ha persistido más allá de la muerte del dictador. Y que se ha naturalizado colectivamente: pues todo ello ocurre a espaldas de una sociedad, en su mayoría, indiferente y apática.

¿Cómo puede ser que nos dé tan igual lo que está ocurriendo en Cataluña?, se pregunta Amador Fernández-Savater en una [entrevista](#) a Edgar Straehle. En ella analizan el éxito de la construcción mediática del “*procés*” catalán como reacción identitaria, supremacista y etnicista, invisibilizando la complejidad de su espectro ideológico —que incluye desde el anticapitalismo hasta el conservadurismo neoliberal, pasando por el “independentismo no independentista”—, la confluencia de luchas y deseos que desbordan la política institucional catalana —como ejemplificó la [organización y resistencia autónoma ciudadana en el referéndum del 1-O](#) y su salvaje represión— y, finalmente, el campo de batalla que se despliega, donde lo que nos estamos jugando es el derecho colectivo al disenso y a la desobediencia. Con ello, los medios centralistas y los políticos auto-proclamados “constitucionalistas” pretenden construir una visión del conflicto plana y presentista que termina despolitizándolo: esto

es, despojándole de su capacidad para interpelar colectivamente las luchas del presente.

Esta construcción también es adoptada por ciertos sectores de izquierda, que leen el nacionalismo catalán como un populismo de corte conservador, olvidando por un lado la diversidad de su origen —al calor de los ateos obreros republicanos y federalistas, y no solamente de la *Renaixença* o del proteccionismo económico como se suele pensar—, como la tradición histórica de la izquierda española —también federalista y republicana—, así como la multiplicidad de luchas que confluyen en las protestas; y, por el otro, renunciando a otras claves analíticas que permitan nuevas alianzas estratégicas. Con ello, la potencia de fuga y desbordamiento político de las calles y de colectivos como los [Comités de Defensa por la República](#) (CDR) o el [Tsunami Democràtic](#), ilegible por unos y criminalizada por otros, corre el riesgo de ser capturada y domesticada por una política institucional catalana cada vez más autonomista, clausurando los posibles que entraña este acontecimiento.

III.

El epígrafe con el que empezamos es parte del texto de un *Pressentiment*, una herramienta con la que el grupo de activistas y filósofos Espai en Blanc trata de intervenir en el combate por la construcción de la realidad. En este mismo texto, se nombran los espacios donde se están produciendo protestas y revueltas: “Ecuador, Hong Kong, Bolivia, Rif, Cataluña, Chile, Rojava, Haití, Argelia, Siria, Líbano, Colombia, Irak, Francia...”. Muchas de las consignas de las pancartas de quienes ponen el cuerpo en sus calles reverberan entre ellas: “Si no hay justicia para el pueblo, que no haya paz para el gobierno”; “No hay disturbios, hay tiranía”; “Nos habéis tortura-

—

Malestar por el agotamiento de un sistema económico desigual y biocida, que explota y precariza salvajemente los cuerpos e imposibilita el sostenimiento y la reproducción de la vida, que agota los recursos del planeta y que es mantenido por gobiernos más o menos democráticos.

do, empobrecido, desnudado”; “No nos rendiremos porque nuestro futuro da más miedo que vuestras porras”; “Nos quitaron tanto que acabaron quitándonos el miedo”.

No queremos reducir la pluralidad de experiencias y contextos, sino pensarlas como signos de un colapso global para tratar de entrever, [como diría Andreu Nin](#), las fuerzas motrices del tiempo en que vivimos. Sus formas específicas construyen la constelación de un malestar colectivo que requiere ser repolitizado. Malestar por el agotamiento de un sistema económico desigual y biocida, que explota y precariza salvajemente los cuerpos e imposibilita el sostenimiento y la reproducción de la vida, que agota los recursos del planeta y que es mantenido por gobiernos más o menos democráticos. Y es que la contraofensiva neoliberal de los setenta y la progresiva implementación de programas de recortes, privatizaciones y financiarización que comportó se lleva a cabo tanto en democracias como en dictaduras, cuyas políticas económicas se rigen por una misma teleolo-

gía de la modernización capitalista. La invisibilización de su violencia sistémica bajo el discurso celebratorio de la democracia como último eslabón del progreso político ha naturalizado el capitalismo global como única realidad económica posible, y gobierna nuestra imperturbable normalidad.

Una violencia naturalizada que marca los cuerpos: “Nuestra violencia es existir”, rezaría otro *Pressentiment*. Frente al monopolio de violencia —del Estado, del sistema global— siguen ardiendo contenedores y barricadas. Como contraofensiva, los poderes mediáticos e institucionales han articulado un discurso despolitizado de criminalización de la violencia que trata de instruir a la población en el temor a las calles, a sus disturbios y turbas de jóvenes —porque siempre terminan siendo jóvenes: esta generación ingobernable, distinta y ajena, como un enigma— que asaltan la consensuada realidad en que habitamos.

Las formas que toma el malestar global, concretizado en múltiples luchas, subvierten esta ilusión de normalidad, y visibilizan no solamente la necesidad de resistirlo —junto a posibles repertorios para hacerlo—, sino también la urgencia de ensayar otras formas colectivas de organizarnos. Otras formas de hacer política, que se ensayan desde lugares otros a los centros de poder. Laia Vallespí, estudiante acampada en *Universitat*, [resumía así lo que estaba ocurriendo](#) aquellos días: “Creo que la política no se está haciendo en el Parlamento, ni la están haciendo los políticos. La política se está haciendo aquí. Siento que todas somos políticas ahora mismo. Y estar reclamando las calles como lo estamos haciendo es un acto político. Más que una batalla campal, es un: No queremos ceder nuestro espacio. La plaza es nuestra”. 





Guerra y resistencia en el Pakistán neoliberal

9 diciembre 2019



AMMAR JAN

Traducción: Lizeth Mora

Pakistán está en medio de una emergencia económica. La creciente crisis de la balanza de pagos y el aumento de pasivos externos (principalmente la deuda externa) amenazan su estabilidad financiera. En las elecciones del año pasado (julio de 2018), Imran Khan, jugador de críquet que se volvió político, se convirtió en el primer ministro del país. Si bien la oposición dice que la elección fue manipulada en beneficio de Khan por el poderoso establishment militar del país, lo cierto es que había un apoyo genuino a su “Movimiento por la justicia” por sus pretensiones de sacar a Pakistán del gigante del Fondo Monetario Internacional (FMI).

Sin embargo, la economía colapsó poco después de que Khan tomara el poder. Los costos de los productos básicos —incluidos los alimentos, la electricidad y el combustible— se elevaron exponencialmente, mientras que la actividad industrial se desaceleró de manera considerable, marcando así el comienzo de una era de desempleo sin precedentes. El gobierno buscó desesperadamente rescates de distintas fuentes —entre ellos, Arabia Saudita, los Emiratos Árabes Unidos y China— para cubrir los flagrantes huecos en la balanza de pagos y en la reserva de divisas extranjeras del país. Estos intentos resultaron ser vanos, y en abril de 2019 el gobierno firmó un paquete de rescate de 6 mil millones de dóla-

res del temido FMI, a pesar de las duras condiciones adjuntas.

Como resultado de los Programas de Ajuste Estructurales requeridos por el FMI, el gobierno impuso al pueblo una austeridad sin precedentes. El presupuesto de la educación superior se redujo drásticamente de 45 mil millones a 30 mil millones de rupias pakistaníes, mientras que el sector público de salud se está entregando a la “administración privada” bajo la ley draconiana conocida como el Acto MTI (*Medical Teaching Institutions*). Más aún, los precios de productos de alimentación básicos han incrementado de un 48 a 450% en lo que va del año, llevando a Pakistán al borde de la inseguridad alimentaria. La situación se ve agravada por el creciente desempleo, ya que las grandes industrias han retirado dinero de sus empresas, debido a la incertidumbre económica y política que marca el presente.

Pakistán ha sido testigo de un increíble revés bajo el gobierno de Imran Khan. Un hombre que afirmaba representar la voluntad de hierro de la gente común ha sucumbido espectacularmente a la lógica de las finanzas globales. Hoy pasó de ser un autoproclamado revolucionario a ser un despiadado administrador de una de las formas de austeridad más dolorosas impuestas al pueblo. Su capitulación solo ha confirmado el cinismo que caracteriza a la era neoliberal, y su fracaso fue equiparado por “expertos” como una prueba más de la invencibilidad del capitalismo.

Este fracaso y la consecuente austeridad son el resultado del intento de la élite gobernante de solucionar las cosas desde la cima sin desafiar los fundamentos subyacentes de la sociedad o involucrar a las masas en la participación democrática de los asuntos económicos o políticos. Antonio Gramsci llamó

acertadamente a esto una “revolución pasiva”, en la cual las élites intentan solucionar los problemas de la hegemonía sin invitar a la participación activa del público. Khan estaba obligado a tomar esta ruta ya que había convertido a su partido de clase media en una organización dominada por las élites parasitarias feudales e industriales del país. Más preocupante aún, Khan fue visto ampliamente como un patrocinador del ejército, que engulle más del 35% del presupuesto del país y tiene un gran imperio financiero propio.

Por lo tanto, es imposible romper el círculo vicioso de bancarrota-préstamos-austeridad a menos que se reconozca la base sistémica de la crisis. Sin cuestionar el poder de los actores que se benefician del sistema actual, los préstamos desempeñan un papel menor aparte de afianzar aún más el mismo sistema de explotación que lleva a la sociedad al borde del colapso cada pocos años. En otras palabras, el neoliberalismo debe ser confrontado tanto en su práctica como en su orientación ideológica si queremos construir una alternativa viable y a favor de la gente.

La historia de la incorporación de Pakistán al capitalismo neoliberal fue sobredeterminada por su propia trayectoria histórica, así como por la cambiante situación geoestratégica en la región. Comenzó con el movimiento contra el gobierno socialista de Zulfikar Ali Bhutto en 1977. Bhutto fue catapultado al poder por un movimiento popular de trabajadores, campesinos y estudiantes enfrentados a la dictadura militar del general Ayub Khan a finales de la década de 1960. Su gobierno atacó a las poderosas élites industriales al nacionalizar grandes sectores de la economía e introducir medidas de bienestar para sectores públicos. Sin embargo, no pudo llevar a cabo reformas agrarias significativas (mu-



Trabajadores del PPP protestan contra la “profanación del monumento de Benazir Bhutto en Rawalpindi” en la cárcel de Chowrangí Karachi, marzo de 2009. Vía [Flickr](#) ©

chos terratenientes feudales se unieron a su partido), mientras que también fracasó en apoyar las iniciativas independientes de los trabajadores, recurriendo con frecuencia a la violencia para frenar las protestas de los trabajadores que cruzaron las líneas ordenadas por el Estado.

El gobierno terminó recurriendo a una estrategia de acumulación capitalista estatal carente de iniciativa popular. Desafortunadamente, la década de 1970 también fue testigo de una crisis de las políticas nekeynesianas que resultó en escasez y desaceleración económica. El momento fue aprovechado por la derecha del país, con huelgas y manifestaciones que resultaron en el golpe militar de julio de 1977, dirigido por el general Zia-ul-Haq. Bhutto fue arrestado y luego ahorcado, mientras que toda oposición a la junta militar fue aplastada sin piedad.

El general Zia (a menudo comparado con Pinochet) recibió el respaldo del “Mundo Li-

bre” mientras perseguía una agenda reaccionaria. La Unión Soviética había intervenido en Afganistán, y Estados Unidos necesitaba un Estado confiable para combatir su guerra de poder contra el gobierno comunista en Kabul. Zia ofreció sus servicios y convirtió a Pakistán en un teatro de la guerra santa islámica contra el mundo infiel, una *yihad* que fue irónicamente financiada y ejecutada por la CIA.

Esta fue también la era del Consenso de Washington, cuando los exponentes del libre mercado comenzaron a promover agresivamente su agenda para luchar contra la crisis de la deuda global. Como parte del campo occidental, Pakistán se incorporó al sistema neoliberal cuando firmó un acuerdo con el FMI en 1982, que implicaba reformas estructurales en la economía. Además de privatizar las industrias nacionalizadas por Bhutto, el gobierno también buscó la desregulación del sector bancario. Una consecuencia de este movimiento ha sido el surgimiento de una economía especulativa, ya que ahora menos del 10% de los préstamos bancarios se otorgan a inversiones productivas en el sector industrial o agrícola. En los años setenta, la cifra asignada a estos dos sectores era del 90%.

Además, el gobierno recurrió al disciplinamiento del ámbito laboral al prohibir los sindicatos, incluidos los de estudiantes. Además, la *yihad* contra la Unión Soviética amplificó la retórica anticomunista en el país y empujó a Pakistán y la región entera a un perpetuo estado de guerra. Esto último nos revela la especificidad del neoliberalismo en Pakistán, marcada por la consolidación del poder militar, la militarización de todos los aspectos de la vida, incluidos los barrios, las universidades y las fábricas, y la posibilidad de eliminar a la disidencia recurriendo al argumento de la seguridad nacional, cargo que



Sean Ellis. Vista de Amritsar: frontera con Pakistán. Vía [Flickr](#) ©

se lanza a capricho contra oponentes, a menudo con consecuencias mortales.

Para compensar la pérdida de certeza y estabilidad en un mundo neoliberal y caótico, el islam político ha desempeñado un papel de pacificación de las masas al proporcionarles una ilusión de pertenencia. Ésta intersección de gobierno militar, religión y economía ha proporcionado el trasfondo para el asalto neoliberal contra el tejido social de nuestra sociedad. La “guerra contra el terror”, que comenzó en 2001, convirtió una vez más a Pakistán en un teatro central para las aventuras militares estadounidenses, un episodio que exacerbó aún más la militarización de la sociedad.

Desde el 2004, la guerra contra el terror ha perseguido a las poblaciones de civiles del país, ya que ha sido utilizada por los militares para sus intereses geoestratégicos y financieros. Por ejemplo, Balochistán, una provincia rica en minerales, ha presenciado operaciones militares permanentes desde el 2006, justificadas en nombre de la seguridad nacional contra los presuntos separatistas. Miles de personas han muerto y cientos han desa-

parecido. De manera similar, la región de FATA que bordea Afganistán ha presenciado numerosas operaciones militares y ataques dirigidos por drones, afianzando una guerra económica con miles de personas desplazadas. Las leyes draconianas antiterror también han sido usadas contra un movimiento de granjeros en el distrito de Okara, contra los trabajadores de la industria textil en la ciudad de Faisalabad y contra el activista socialista Baba Jan, quien permanece encarcelado por plantear exigencias de justicia social.

El colapso económico y las operaciones militares han creado un permanente estado de emergencia. Hoy, más de 135 mil pakistaníes están muriendo por la contaminación ambiental mientras que 40% de las muertes son causadas por enfermedades transmitidas por el agua. No sólo son las condiciones de producción, sino también el entramado de la reproducción de vida está bajo ataque. Y la respuesta del gobierno es imponer más austeridad, privatización, y para aquellos que resisten siempre está abierta la opción de las operaciones militares. Parafraseando a Gior-

[...] el Pashtun Tahaffuz Movement (Movimiento de Seguridad Pastún) se convirtió en una campaña masiva por los derechos civiles en las regiones devastadas por la guerra, exigiendo el regreso de las personas desaparecidas y la rendición de cuentas de los oficiales militares involucrados en excesos contra las poblaciones.

gio Agamben, el Estado sólo puede pensar en manejar los efectos de la crisis en lugar de atender sus causas, abandonando a grandes sectores de la población a formas militarizadas de control social.

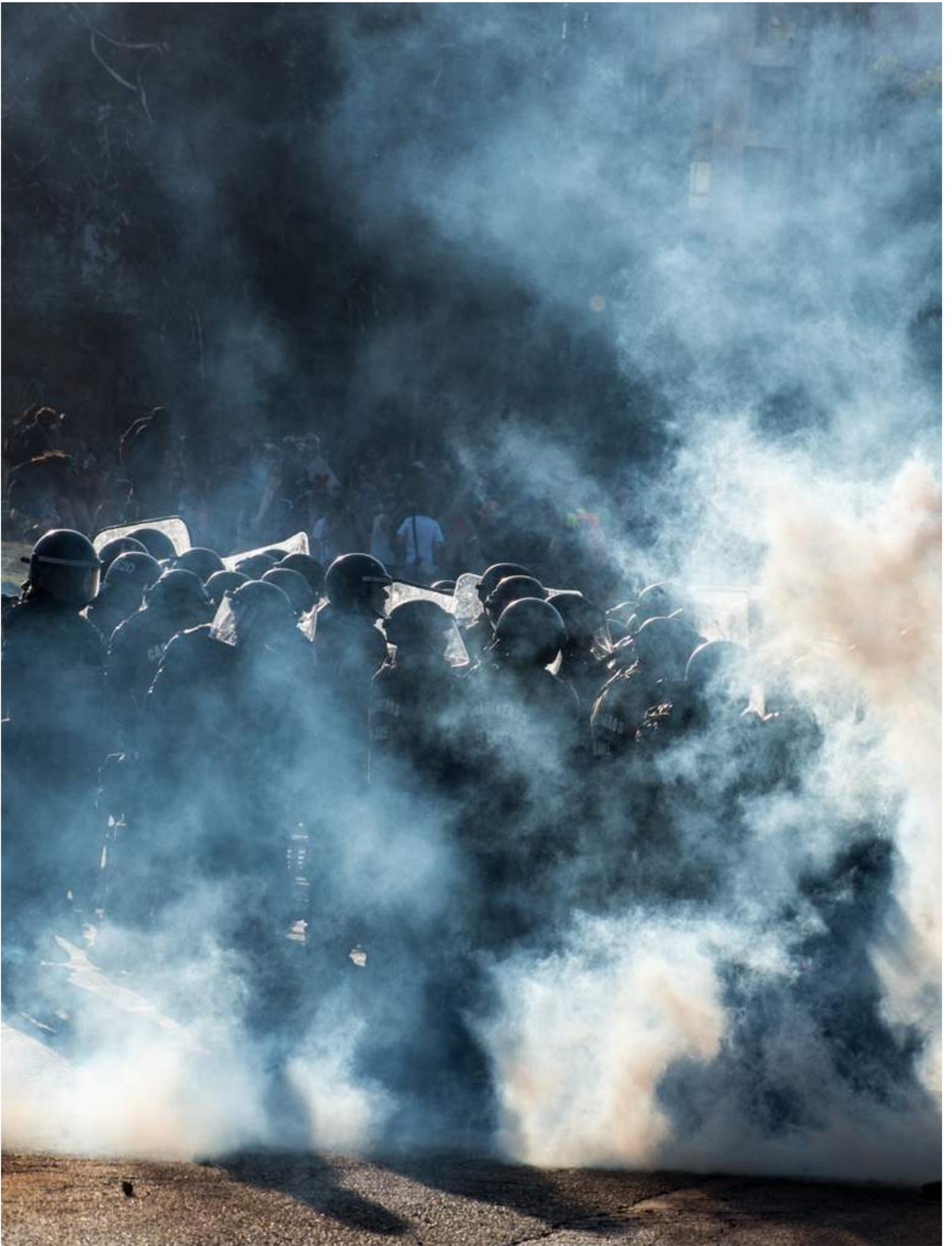
El aspecto positivo de nuestra era es la creciente movilización de grandes contingentes de personas en todo el mundo contra este sistema en descomposición. Pakistán no puede permanecer inmune a esta ola de ira y ya ha sido testigo de movimientos que nos dan un rayo de esperanza para el futuro. La naturaleza militarizada del neoliberalismo ha significado que la primera ronda de resistencia ha venido de los “niños de la guerra” en la región de Balochistan y FATA.

En específico, el *Pashtun Tahaffuz Movement* (Movimiento de Seguridad Pastún) se convirtió en una campaña masiva por los derechos civiles en las regiones devastadas por la guerra, exigiendo el regreso de las personas desaparecidas y la rendición de cuentas de los oficiales militares involucrados en excesos

contra las poblaciones. El movimiento fue censurado en los medios y se enfrentó a la represión del gobierno. Sin embargo, el apoyo continúa creciendo, con personas de diferentes partes del país uniéndose para reclamar el derecho a la vida en una era de violencia estatal caprichosa y generalizada.

Del mismo modo, los médicos han comenzado una campaña de contacto masivo contra el plan de privatizar los hospitales. Muchos han sido despedidos de sus trabajos, pero el movimiento sigue atrayendo a trabajadores de la salud, enfermeras y un número creciente de activistas ambientales que se les ha unido. Las universidades también se han convertido en sitios importantes de resistencia contra los recortes presupuestales con algunas protestas pequeñas que han estallado en los campus contra la corrupción administrativa y los aumentos a las cuotas. Los grupos estudiantiles anunciaron una marcha nacional el 29 de noviembre para recobrar las uniones de estudiantes y solicitaron a grupos internacionales que se solidaricen con su campaña.

Todavía estamos en un periodo que Gramsci alguna vez denominó “interregno”, en el cual es claro que el viejo mundo ha perdido su vitalidad y todavía estamos en la búsqueda de una hipótesis adecuada para nuestro tiempo. Con el lento desvanecimiento de la tesis del fin de la historia, debemos buscar crear un nuevo horizonte para medir nuestras propias acciones en el presente. Es la ausencia de este horizonte lo que ha paralizado los movimientos políticos de nuestros tiempos. Y es nuestra labor colectiva, de Chile a Pakistán, crear una hipótesis nueva que pueda dirigirnos hacia la construcción de un mundo nuevo y mejor a partir de las ruinas de nuestro presente en deuda. 





Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida

26 noviembre 2019



—
**VALERIA AÑÓN Y
MARIO RUFER**

Comencemos con dos estampas: en octubre de 1520, desde Segura de la Frontera (villa española fundada en las cercanías de Tlaxcala luego de la derrota de la Noche Triste), Hernán Cortés, en medio de la campaña militar contra los mexicas tenochcas y sus aliados, le avisa al rey Carlos V que no ha podido escribirle antes “... por no haber oportunidad, así por la falta de navíos y estar yo ocupado en la conquista y pacificación de esta tierra” (Cortés, 2012, p. 93) Cinco siglos después, el término reaparece en el golpe de Estado perpetrado contra el gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera en Bolivia, el 10 de noviembre de 2019. Las apariciones son múltiples, seleccionamos una: en su autoproclamación como presidenta de Bolivia, ante un Congreso vacío y frente a las cámaras de televisión, Janine Áñez anunció que “...ante la ausencia definitiva del presidente y del vicepresidente, lo que significa que, conforme al texto y sentido de la Constitución, como presidenta de la Cámara de Senadores, asumo de inmediato la presidencia del Estado, prevista en el orden constitucional, y me comprometo a asumir todas las medidas necesarias para pacificar el país” [énfasis y reiteraciones de Áñez y aplauso de los presentes].

En ese lapso, la insistencia en el término “pacificación” y su familia semántica (pacificar, paz, pacificador) se ha utilizado para dar

←
Paulo Slachevsky.
La Plaza de la Dignidad
se disputa. Vía [Flickr](#) ©



Pedro Morelli.
Servicio Histórico del Ejército. El cacique Villamain y su tribu en sus tolderías en Ñorquín, en el noroeste de Neuquén, 1883 ©

cuenta de los procesos de conquista, colonización y enfrentamiento, y forma parte crucial de una retórica bélica que gesta aliados y enemigos irreconciliables, y que, por su misma lógica, coloca a los “pacificadores” del lado del bien, la corrección y la moral. Estas reapariciones diferenciales configuran un metonímico hilo conductor que exhibe la problemática continuidad de la colonialidad y la forma en que los usos del lenguaje suturan o silencian sus persistencias. Vayamos por partes.

Acerca de la pacificación

Lo sabemos —y lo sabe el poder estatal, imperial, real— al menos desde el Requerimiento (el texto derivado de las Leyes de Burgos de 1512 que debía ser leído en voz alta por los conquistadores ante las poblaciones indígenas americanas a modo de exigir su sometimiento al Rey): toda violencia material implica una serie de gestos de violencia simbólica que la inscriben textualmente, la legitiman legalmente y la conciben históricamente. En medio de esos gestos, Cortés no será el primero —ni el único— en utilizar el

término “pacificación” que, según Covarrubias, significaba por entonces (1611) “poner paz y aquietar a los que están encontrados; a estos que ponen paz les cabe una de las beatitudines, *‘beati pacifici’*, del verbo latino *‘pacificare, pacem facere’*” (Covarrubias, 2009, p. 1344). Hacer la paz luego de instaurar la guerra, separar —segmentar— como otro ajeno a “quienes están encontrados” en virtud de un poder que se presenta como exterior y dueño de un saber al que dicho otro sólo debe someterse. En estas sutilezas, la definición de Covarrubias resulta prístina al operar rompiendo el lazo que el texto cortesiano, sin embargo, reponía: conquistar y pacificar decía Cortés en 1520; ausencia definitiva y pacificación del país fustiga Áñez hoy. Rápidamente podemos afirmar que el vínculo causal cortesiano se corta a medida que la colonización se produce y que la colonialidad como matriz de poder se gesta, en su lógica racializada, a lo largo de todo el siglo xvi.

El obispo michoacano Vasco de Quiroga escribía en 1535 sobre los indígenas: “así que por la sujeción y pacificación y sosiego

[...] la insistencia en el término “pacificación” y su familia semántica (pacificar, paz, pacificador) se ha utilizado para dar cuenta de los procesos de conquista, colonización y enfrentamiento, y forma parte crucial de una retórica bélica que gesta aliados y enemigos irreconciliables.

de aquestos bárbaros tales, debajo de poder de príncipes católicos cristianos para instruirlos, ruega la Iglesia, pero no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad, y, humillados, convertirlos...” (Quiroga, 2003, p. 102*). Consecuentemente, la noción de “pacificación” aparece en las epístolas e historias de Alonso Enrique de Guzmán (1544), Francisco López de Gómara (1553) o Jerónimo Zurita (1562), por nombrar sólo algunos, unida sintagmáticamente a los conceptos de orden, justicia y “servicio a su Majestad”. Dicho desembrague se ve reforzado e institucionalizado en las Ordenanzas de Felipe II (1573), cuando decreta que: “Los descubrimientos no se den con título y nombre de conquistas pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios” (Morales Padrón, 1979, p. 493). Así, la prohibición funciona como conjuro: negar la conquista para habilitar la

pacificación. Una historia crítica de la violencia continua es la que queda imposibilitada en esa escisión.

Con su connotación positiva, paternalista, tutelar, que opera silenciando o desfigurando la violencia implícita en su gestación, el concepto de pacificación reaparece, sintomático, en historias y crónicas del siglo xvii, en informes militares, epístolas e impresos periodísticos en los siglos xviii y xix, en especial en el marco de las numerosas rebeliones indígenas y mestizas en los Andes y en la génesis de los Estados nacionales americanos. De hecho, cuando se desarrollaba en lo que hoy es la Argentina la llamada “Conquista del Desierto” —campañas comandadas por el general Julio Argentino Roca entre 1879 y 1880 para exterminar al indio a prueba de rifles Remington en lo que hoy es la Patagonia—, sus acciones tenían eco simultáneo y coordinado con la guerra brutal contra los mapuche en territorio chileno, proceso llamado hasta hoy “Pacificación de la Araucanía” (Briones y Del Río, 2008, pp. 31-32). Trescientos años después, la interdicción y la habilitación de Felipe II —ambos mecanismos de performatividad soberana— estaban, con los mismos significantes, en el centro del mecanismo nominador de las guerras fundadoras de las repúblicas latinoamericanas y eran usados indistintamente. Conquista/pacificación afirmaban lo que la ordenanza real había querido silenciar. Ahora bien, ¿qué es lo que su persistencia evoca? ¿Qué es lo que silencia?

Acerca de la colonialidad

Son por demás conocidos los textos del sociólogo peruano Aníbal Quijano en torno al concepto de “colonialidad del poder” y sus derivas, y no es necesario discutirlos aquí (Quijano, 2000). Sí queremos señalar dos

cuestiones: por un lado, la singularidad del concepto de raza que la conquista de América gesta y la racialización que se impone sobre el otro, lo que implica la somatización del cuerpo de ese otro en tanto cuerpo vencido. Por otro lado, que dicha racialización somática es condición *sine qua non* del sistema mundo moderno-colonial y su realización capitalista desde el siglo XVI hasta el presente. Más allá de silencios, hiatos o secretos, hoy día dicho lazo no ha sido quebrado y apenas si ha sido horadado. Lo que define la colonialidad es esta continuidad clasificatoria, que toma las formas de una reiteración diferencial, las reminiscencias de algo que se creía sepultado y las metamorfosis a las que lo someten los usos por parte del Estado y del poder tutelar en los siglos XX y XXI.

Ya lo ha señalado para otros contextos el investigador norteamericano Mark Neocleous: “la pacificación es un concepto muy útil para la teoría crítica, en particular a los efectos de entender mejor la violencia [porque] nos permite analizar detalladamente la naturaleza productiva de la violencia. En particular, su naturaleza productiva en la fabricación del orden capitalista” (Neocleous, 2016, p. 10). Ahora bien, dicha naturaleza productiva de la violencia es efectiva en la medida en que no sea enunciada, en que sea invisibilizada o camuflada bajo la retórica del orden y la paz; esto es, mientras refuerce la ficción contractualista de la política: la idea de que existe un consenso originario, universalmente representativo, que opera como “fuerza de ley” y que tiene su realización en el Estado-nación moderno y republicano. Desde aquí, política y violencia son mutuamente excluyentes y la función de la primera es mantener vigente aquel acuerdo originario. No obstante, como recuerda Pilar Calveiro, siempre “hay una

[...] toda violencia material implica una serie de gestos de violencia simbólica que la inscriben textualmente, la legitiman legalmente y la conciben históricamente.

parte de la sociedad que, de hecho, queda fuera del orden instituido”, lo cual probaría la máxima de Agamben de que el estado de excepción es, justamente, la norma: “son los prescindibles peligrosos: los racialmente impuros en el mundo nazi, los indios en la América colonial y poscolonial, los “subversivos” en las dictaduras militares, los acusados de terroristas o narcos en el mundo global (Calveiro, 2008, pp. 26-27).

Vuelto sobre América Latina, el interrogante emerge: ya en el siglo XXI y aparentemente impugnado el discurso racista del nazismo y comprobada la raíz ideológica del exterminio de las últimas dictaduras, ¿por qué, sin embargo, las poblaciones originarias, esos “indios de América colonial y poscolonial”, estarían persistentemente en los límites de ese “contrato” y de la norma? El caso de la actual Bolivia nos pone el ejemplo ante las narices. ¿Qué desafían estas poblaciones? ¿Por qué son ellas las destinatarias del pertinaz recuerdo bíblico, como el peligro originario al orden? Quizás porque le dan densidad empírica a la falacia contractualista y porque, de manera contundente,



Santiago Sito. Marcha a favor de Evo Morales, Buenos Aires. Vía [Flickr](#) ©

recuerdan que el contrato republicano se fundó únicamente sobre la conquista de los vencidos, sobre su pacificación mutada en guerras internas que combinaron exterminio y tutelaje, coerción y política, y sobre procedimientos diferidos y legalizados de administración del despojo. Pero, sobre todo, nos recuerdan que en el confín de la amenaza que devela la estructura de dominio, cuando peligra el control directo de los recursos (económicos, políticos y simbólicos), no existe otra salida para esa estructura más que reeditar el Requerimiento, a veces de forma casi literal. Así presenciamos hace unos días la imagen de una Jeanine Áñez blanqueada, autoproclamada presidenta de Bolivia, quien sostenía en alto una Biblia desproporcionada, rodeada de sus acólitos, al tiempo que arengaba sobre la pacificación necesaria del país en una estampa montada en medios y redes sociales junto a la escena simultánea en la que se incineraba una *whipala* afuera de Palacio Quemado.

También asistimos a la reedición y actualización del discurso racista más desembozado, en el ataque y saqueo a la casa de Evo Morales en Cochabamba, cuando los saqueadores comentaban “Hasta gimnasio tenía el indio”, mientras se filmaban para reproducirlo de inmediato por redes sociales.

Diríamos que, en la experiencia americana, conquista, pacificación y colonialidad constituyen una mancuerna indisoluble cuya unión depende indefectiblemente de que la violencia que los une permanezca oculta (y, cuando el ocultamiento se vuelve imposible, que sea entonces justificada por la amenaza al contrato originario, ocultando allí el procedimiento de exclusión estructural de una parte, la parte conquistada y pacificada en los orígenes de la ficción consensualista). Así trabaja muchas veces el discurso del Estado nación respecto del pasado: la ruptura que silencia la colonialidad (el contrato, la *res publica*, la fuerza de ley encarnada en el Estado moderno) opera obturando las conexiones

e impidiendo nombrar aquello que se reedita en el presente y que proviene de una estructura de conquista, despojo, sometimiento y exclusión.

Pacificación y golpe de Estado

Recordemos que el Requerimiento implicaba un gesto religioso (la evangelización como justificación y legalidad de la conquista) e imperial (la escritura, un estandarte, un escribano, la invocación al Rey). En la experiencia americana pareciera haber una suerte de “grado cero”, al decir del crítico peruano Antonio Cornejo Polar (1994, p. 17) a la hora de pensar las primeras escenas de encuentro y violencia en la conquista americana (Moteuhzoma apresado por Cortés o Atahualpa por Pizarro, luego del enfrentamiento con Valverde). Dichas escenas marcan traumáticamente los comienzos pero también, y en especial, gestan y exhiben la profunda conciencia del poder acerca del peso simbólico y de la eficacia performativa de ciertas palabras, giros, gestos en la producción y reproducción de la dominación y el sometimiento.

“La orden era pacificar, pero... ¿cómo exactamente?”, escribía en 1963 el teniente coronel del ejército francés David Galula en un informe exigido por la RAND Corporation sobre la pacificación francesa de Argelia. Mark Neocleous explica que las palabras de Galula se unieron a una serie de escritos militares sobre la contrainsurgencia (en Argelia y Vietnam específicamente), que fueron “casualmente” reeditados en Estados Unidos desde 2010. En todos ellos la noción de pacificación era central como una combinación de “violencias productivas” para abonar al terreno de la política. A Neocleous no se le escapa que más de medio siglo antes que Galula, Joseph Gallieni, uno de los más notables

militares franceses y administrador colonial, planteaba en la recopilación de sus escritos de 1900 que “la mejor forma de lograr la pacificación en nuestra nueva colonia es mediante la aplicación combinada de fuerza y política” (Neocleous, 2016, p. 13).

En cualquier caso, una diferenciación de grado se impone. Si bien hemos advertido acerca del vínculo contemporáneo entre pacificación y seguridad, pacificación y estrategias duales de coerción y política de administración y sujeción poblacional, es importante aclarar cuál es la distancia que tomamos con respecto a algunas definiciones emanadas de las relaciones internacionales y de la ciencia política, que vinculan la noción de pacificación a la “definición positiva” de la paz en tanto acciones para lograrla y afianzarla, mientras su “definición por la negación” indicaría la ausencia de violencia. De hecho, los casos mencionados, y específicamente el boliviano, muestran la falacia de esa asunción teórica. Porque la pacificación —a diferencia de la paz como estado o condición— no se produce en el *ex nihilo* histórico-político. Al contrario de lo que señalaba tempranamente Covarrubias, el tenor falaz de la premisa está señalado en tanto no actúa un otro ajeno en el proceso: al contrario, una de las partes en conflicto es la que pacifica (generalmente una élite criolla más o menos incólume), misma que verbaliza la acción ejerciendo en grado supremo la potencia soberana. Así, el significante habilita confundir el medio con el fin y por lo tanto, pacificar con la ley, con las armas o con el exterminio suele ser más o menos intercambiable (y aparentemente adecuado al estado de derecho en su vernácula opacidad).

Se vuelve aquí imperioso atender quiénes hablan de pacificación en el contexto actual



Yllich Escamilla [c]
 Mercenario de Dios
[@ylllich_es](https://twitter.com/ylllich_es)

y mediante qué soportes simbólicos: *El Diario*, periódico boliviano, titulaba su primera plana de este sábado 16 de noviembre: “Grupos subversivos armados impiden pacificación del país”. El significante se reitera *ad nauseam* a lo largo de los días, convertido en un latiguillo por los medios masivos (periódicos, radios, televisión, redes sociales): “Jeanine Áñez intenta pacificar Bolivia y enfrenta un escenario de alta tensión” (*La tercera*, Chile, 13 de noviembre 2019); “El enviado de la ONU comienza gestiones por pacificación en Bolivia” (*Prensa Latina*, 17 de noviembre 2019); “El MAS convoca para este lunes una mesa de diálogo con el fin de pacificar Bolivia” (*CNN en español*, 17 de noviembre 2019); “Bolivia: cómo avanza el frágil diálogo para pacificar el país y convocar a elecciones en una asamblea legislativa con todos los partidos” (*Infobae*, Argentina, 19 de noviembre 2019); “Asamblea de Bolivia suspende sesión en aras de la pacificación”, (*Telesur*, 19 de noviembre 2019); “Obispos católicos y la UE median en la pacificación de

Bolivia” (*El Herald*, Colombia, 19 de noviembre 2019).

Pero también en Chile el presidente Piñera habla de un “plan de pacificación” ante el conflicto, “plan” que algunos dirigentes indígenas no tardaron en homologar con la reacción decimonónica frente al Wallmapu, los territorios históricos de la población originaria arrebatados como “Pacificación de la Araucanía”. Colombia une retóricas de justicia transicional con “programas de pacificación nacional”, cuando se encuentra ante el primer paro nacional en casi cuarenta años. En México, el presidente López Obrador sugiere suplir la retórica de la seguridad por la de la pacificación, e incluso Evo Morales ha usado el término para pedir el fin de la represión, persecuciones y matanzas. Esto es, el término circula, representa, muta, permea todos los discursos, y aunque parecía haber sido reemplazado por nociones como “guerra de baja intensidad” o “conflictos internos”, el significante pacificación (del territorio, del país, de la población) vuelve a estar



Cristina Medellín [c]
 Protesta en Conakry
[@la_crishna](#)

incluso en el seno de la retórica militar latinoamericana. Los contextos son disímiles y los procesos políticos, en muchos casos, contradictorios. No obstante, llama la atención este retorno, soportado y difundido por medios y redes sociales que, desde una perspectiva acrítica, aplana las complejidades del término y oculta, por lo mismo, el conflicto y la violencia que lo gestan. Como el huevo de la serpiente, la pacificación como objeto y pretexto recorre los discursos latinoamericanos del presente y soporta o justifica represiones y matanzas, lo cual impone pensar en la vigencia de lo que Rita Segato llamó “el retorno a la conquistualidad” en nuestros tiempos: una época que combina dueños rapaces, crueldad extrema, despojos violentos, ductilidad de la ley y opacidad del Estado (Segato, 2016, p. 99).

En este marco, detrás de la contraposición pacificación/golpe de Estado que políticos inescrupulosos, medios cómplices o irresponsables, diplomáticos y gobiernos occidentales desplegaron en la última semana

en torno al conflicto en Bolivia, al exilio forzado de Morales y García Linera, y a la persecución y represión sistemática de aliados y/o manifestantes, está la intención de resurtar el pacto que silencia. La intervención de la máxima jerarquía de las Fuerzas Armadas forzando la renuncia y el exilio presidencial no admite medias tintas; y el resquemor de sectores y gobiernos regionales de derecha para reconocer el proceso violento como un golpe de Estado expone menos la “prudencia institucional” que el pacto de silencio necesario del que hablábamos más arriba: la elipsis que impide la sutura entre violencia y pacificación, entre conquista y modernidad, entre contrato social y exclusión estructural, entre Estado nación y racialización, entre democracia forzosa e intervencionismo neoimperial.

En este contexto es preocupante atestiguar cómo, en ocasiones, los argumentos sobre la innegable complejidad del proceso boliviano han sido absorbidos por silencios funcionales a las ficciones consensualistas

—

Como el huevo de la serpiente, la pacificación como objeto y pretexto recorre los discursos latinoamericanos del presente y soporta o justifica represiones y matanzas, lo cual impone pensar en la vigencia de lo que Rita Segato llamó “el retorno a la conquistualidad” en nuestros tiempos.

de la política y, por añadidura, por los pactos de impunidad de las derechas. A su vez, la salida de Morales fue simultánea a la habilitación pública de discursos de un racismo estremecedor sobre el grueso de la población boliviana, estremecimiento derivado de estar presenciando un fantasma que parecía exorcizado de la arena política. Pero el fantasma era tan real como el golpe de Estado y tan histórico como el silencio de su latencia. Junto a esos discursos, las escenas de Camacho de rodillas frente a una Biblia y una bandera boliviana en el Palacio de Gobierno el 11 de noviembre, y de Áñez con una Biblia de tamaño descomunal en su ingreso al Palacio Presidencial al día siguiente, mientras señalaba que su accionar “...ha permitido que la Biblia vuelva a entrar a Palacio... que Él nos bendiga”, exhiben una ligazón soterrada, radicalmente presente, que exige repensar la temporalidad: aquella que sutura la estatalidad, moderna y vernácula, con la colonialidad y la conquista. 

—

REFERENCIAS

- Briones, C. y Del Río, W. (2008) La Conquista del Desierto desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*. xxvii.
- Calveiro, P. (2008). Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia. En *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire*. Lima: Horizonte.
- Cortés, H. (2012). *Segunda carta de relación y otros textos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Covarrubias, de S. (2009) *Tesoro de la lengua castellana o española*. I. Arellano y R. Zafra (ed.). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Morales Padrón, F. (1979). *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Neocleous, M. (2016). La lógica de la pacificación: guerra-policía-acumulación. *Atenea Digital*. 16 (1): 10.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quiroga, de V. (2003). Información en derecho. En *La utopía en América*, Madrid: Dastin. *Los autores agradecen a Francisco Quijano esta referencia a la obra de Vasco de Quiroga.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.



हम

भारत के लोग

CAA

NPR

NRC

नहीं मानते

INQUILAB
Dadabad

वो कहाँ हैं?
यहाँ हैं....



2020: el año de la protesta en la India de Narendra Modi

15 enero 2020



DANIEL KENT
CARRASCO

El pasado miércoles 8 de enero campesinos y trabajadores de todos los ramos —desde burócratas del sector bancario hasta operadores de transporte de carga— salieron a las calles en India para protestar en contra de las medidas económicas y políticas del gobierno de Narendra Modi. Bajo la nieve en las regiones montañosas del norte y en el intenso calor de las costas del sur, decenas de millones salieron a las calles y campos del país paralizando importantes vías de comunicación, campos agrícolas y empresas, cerrando bancos, oficinas y tiendas. Según datos de la Central Sindical India (CITU), afiliada al Partido Comunista, en la huelga participaron casi 200 organizaciones campesinas y sindicales regionales y los diez sindicatos regionales más importantes.

La movilización —que tuvo especial repercusión en las regiones de Bengala Occidental, Kerala y las grandes ciudades del país como Delhi, Calcutta y Chennai— representa la culminación de un mes de intensas protestas desarrolladas a lo largo y ancho del país en contra de las destructivas políticas económicas y sociales del gobierno de Narendra Modi. La principal causa de indignación que nutre la movilización popular es el contenido de la reciente Acta de Enmienda a la Ley de Ciudadanía (CAA, por sus siglas en inglés), propuesta por el partido de Modi a principios de diciembre pasado. Esta enmienda constitucional, que cambia los parámetros para la obtención de ciudadanía en relación a las poblaciones minoritarias

←
Daniel Kent [c']
Protesta masiva en
Shaheen Bagh, Delhi.

y migrantes, ha sido vista como una iniciativa fundamentalmente “anti-musulmana”. A la luz del controversial funcionamiento del Registro Nacional de Ciudadanía, que en [la región fronteriza de Assam](#) ha despojado de su ciudadanía a casi dos millones de musulmanes, y de la abierta ofensiva en contra de las comunidades musulmanas en distintas regiones de India durante los últimos años, estos miedos parecieran estar justificados.

La CAA se suma a una larga lista de ataques velados en contra de los musulmanes indios perpetrada por el gobierno y organizaciones afines a su agenda en los últimos años. En especial, resalta la derogación del artículo 370 constitucional impulsada en agosto de 2019 por Amit Shah, el Ministro del Interior del gobierno de Modi. [Esta medida](#) transformó radicalmente el estatus especial que desde 1949 había definido la relación de la estratégica región de Jammu & Kashmir con la República India. Al derogar una serie de privilegios de la población mayoritariamente musulmana de Kashmir y contribuir a la militarización de la históricamente violentada región, dicha medida ha contribuido a promover el temor de la voluntad férrea del gobierno de implantar un nuevo modelo de nación en India, alejado del pluralismo y la tolerancia encabezadas por figuras como Jawaharlal Nehru y M. K. Gandhi durante décadas.

La iniciativa de enmienda constitucional encendió una ola de protestas que han recibido poca atención en los medios masivos de comunicación. En universidades, plazas públicas y calles de todo el país, millones de personas se han movilizado para protestar en contra de lo que se percibe como un ataque directo al secularismo defendido por el gobierno indio desde su fundación en 1947. A la inversa, a los ojos de la derecha hindú enca-

[...] millones de personas se han movilizado para protestar en contra de lo que se percibe como un ataque directo al secularismo defendido por el gobierno indio desde su fundación en 1947.

bezada por el Primer Ministro Modi, las protestas y la oposición al gobierno y a su nueva aproximación a la ley son catalogadas como parte de una agenda “antiindia” y “antinacional”. Estas claras diferencias reflejan una profunda polarización de la sociedad y la creciente tendencia del actual gobierno a actuar no en pos del bien común sino consistentemente en contra de los intereses de las minorías.

Hay indicios de que las políticas del gobierno están dando lugar a nuevas formas de oposición y protesta. Un importante rasgo de las protestas que se han esparcido por India durante el último mes es la activa y masiva participación de la comunidad musulmana. A pesar de representar a la segunda población musulmana más grande del mundo, esta comunidad rara vez había salido a manifestarse en conjunto en la arena política. Sin embargo, la agenda antimusulmana de la derecha hindú ha logrado cristalizar la indignación y el miedo de esta comunidad, lo cual ha generado una nueva serie de posibilidades políticas para el futuro del país.

Por otro lado, las protestas han sido acompañadas por una clara respuesta institucional y partidista a las políticas de Modi. Los líderes del Partido del Congreso, de capa caída en tiempos recientes y debilitados electoralmen-

te desde hace años, se han unido a las proclamas de importantes partidos de izquierda, como el Partido Comunista Indio (CPI), el Frente Progresista (Forward Bloc) y el Partido Socialista Revolucionario (RSP). Después de dos elecciones nacionales —2014 y 2019— en las que el Partido Popular Indio (BJP) de Modi arrasó con la mayoría absoluta de los votos en la elección del Parlamento, estas incipientes alianzas podrían anunciar también nuevas avenidas de acción para la oposición en India.

Sin embargo, no parece que el gobierno de Modi tenga la intención de dar marcha atrás o alterar su agenda de confrontación política, polarización económica y marginalización de las minorías. Al contrario, cada vez está más claro que la estrategia de los sectores cercanos al régimen seguirá estando basada en la agresión por encima de la conciliación. El pasado 5 de enero un grupo de decenas de encapuchados arribó a las instalaciones de la Universidad Nacional Jawaharlal Nehru —la institución educativa más prestigiosa en el país y un espacio reconocido de activismo y organización estudiantil— con la intención de romper una huelga de estudiantes que protestaban en contra de las medidas del gobierno. Armados con palos y tubos, agredieron a los presentes, mandando a más de 25 personas al hospital, incluyendo a varios líderes del sindicato de estudiantes. Tras dispersar a los estudiantes violentamente, los agresores entraron a la Universidad y durante más de tres horas —periodo durante el cual la policía nunca apareció— se dedicaron a destruir y vandalizar las instalaciones. Los agresores han sido identificados como miembros de la Akhil Bharatiya Vidyathi Parishad (AVBP), una organización estudiantil de ultra-derecha asociada con grupos culturales y políticos cercanos al gobierno de India y al Primer Ministro Modi.

Desde hace años ha sido claro el deterioro de la vida democrática y las condiciones del secularismo indio. A partir del triunfo de Modi en 2014, los impulsos violentos, autoritarios y excluyentes de los sectores más radicales que apoyan al nuevo régimen se han hecho evidentes tanto en la política militar, económica y social del gobierno, así como en el actuar cotidiano de sus miembros y simpatizantes. En palabras de [Arundhati Roy](#), todo esto pareciera ser la “insinuación del final” de una etapa histórica en la India y el inicio de un nuevo momento más oscuro e incierto.

El pesimismo de Roy es comprensible. Sin embargo, el empuje de la protesta en el que se reúnen las energías de trabajadores, campesinos, estudiantes que representan a amplios sectores de la población aún puede generar alternativas para la revitalización de agendas progresistas en India, el país que encabezó durante décadas el movimiento mundial por la descolonización y el antimperialismo y en el que se patentaron las principales técnicas de desobediencia civil.

La huelga de hace unos días revivió ecos de la gran huelga nacional de 2016, en la que más de 180 millones de personas salieron a la calle a protestar el constante deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores y campesinos de India y la erosión de los derechos sindicales que han resultado de las políticas de liberalización de la economía india iniciadas hace más de dos décadas. Esta fue catalogada como la huelga más grande de la historia. La derecha hindú parece estar ganando la partida, por el momento, pero estos deslumbres de organización y activismo nos permiten pensar que hay otras posibilidades para el futuro de India y en especial para el 2020. Hay que estar pendientes. 





Democracia autoritaria o democracia ciudadana

El estallido social en Chile en perspectiva histórica

23 de octubre de 2019



GABRIEL ENTIN Y
EUGENIA PALIERAKI

“No es por 30 pesos, es por 30 años”. La consigna que circula en las calles y en las redes de Chile sintetiza el espíritu de las protestas sociales iniciadas por estudiantes secundarios cuando comenzaron a evadir molinetes como reacción al aumento del boleto del metro de Santiago, a principios de octubre. En esos días el presidente Sebastián Piñera había afirmado que Chile era “un verdadero oasis con una democracia estable” en una “América Latina convulsionada” ([Bello](#), 16 de abril 2020). Desde el viernes pasado las protestas se expandieron por todo el país y se transformaron en una rebelión cívica inédita, por su virulencia y magnitud, que desestabilizó un tipo de democracia iniciada hace tres décadas con la finalización concertada de la dictadura de Augusto Pinochet.

Ante las movilizaciones, el último sábado Piñera anuló, por un lado, el aumento del subterráneo: había pasado de 800 a 830 pesos chilenos, equivalentes a 1.15 dólares (USD), el más caro de América Latina. En una sociedad donde la mitad de los trabajadores gana 540 USD, el transporte puede llegar a representar el 30% de los gastos mensuales familiares. Por otro lado, el presidente decretó por primera vez desde la dictadura el estado de emergencia por razones políticas. Este estado de excepción limitó los derechos y garantías constitucionales de los ciudadanos en Santiago, Valparaíso y

←
Paulo Slachevsky.
Días de indignación.
Vía [Flickr](#) ©

Concepción, entre otras ciudades de Chile. El motivo invocado fue la “conmoción interior”, una de las causas previstas por la Constitución chilena de 1980, la única de América Latina concebida y promulgada en dictadura y vigente, con reformas, en democracia. Las imágenes de carabineros —la policía nacional chilena—, militares y tanques en las calles de Santiago, y el toque de queda vigente desde aquel sábado, remitieron a la dictadura que, iniciada en 1973 con el derrocamiento y muerte de Salvador Allende, gobernó durante 17 años y organizó el modelo económico neoliberal de la actual democracia. Pero Chile ya no es una dictadura. Lo que explica la explosión social generada por las reacciones ante el aumento del boleto es la propia forma de su democracia, que se vuelve inteligible desde una historia atravesada por la dictadura en sus discursos, institucionalidad, economía y en la relación con la ciudadanía.

“Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable que no respeta a nada ni a nadie” ([CNN](#), 19 de octubre 2019), afirmó el domingo Piñera quien desde que comenzaron las protestas tuvo una notable capacidad para convertir un conflicto del juego democrático en un campo de batalla. El jugador de la selección chilena de fútbol Gary Medel contestó al día siguiente en Twitter: “Una guerra necesita dos bandos y acá somos un solo pueblo que quiere igualdad. No queremos más violencia” ([Medel](#), 21 de octubre 2019). El discurso bélico del gobierno legitimó una medida que parecía desproporcionada frente a las escenas de la calle.

Según el Instituto Nacional de Derechos Humanos de Chile (INDH), hasta el martes 23 de octubre a las 22 horas, hubo 1894 detenciones (entre ellos, 215 menores), 269 heridos (137 por armas de fuego) y abusos sexua-

Mientras que el gobierno y los principales medios de comunicación del país se centran en la gravedad de los delitos a la propiedad en el que inscriben la respuesta represiva a la protesta masiva, fue una novedad la reacción espontánea de gran parte de los ciudadanos al toque de queda con cacerolazos, protestas pacíficas y violentas.

les y torturas denunciados contra las fuerzas de seguridad. Hasta el momento el gobierno confirmó quince muertos, entre ellos un peruano, un ecuatoriano, y dos colombianos. El INDH informó que tres murieron por disparos de militares, uno atropellado por un camión militar y otro por golpes en el cráneo y tórax de un carabinero. El gobierno señaló que el resto falleció en “quemados y saqueos” sin dar precisiones sobre estas muertes. El periódico digital *Interferencia* afirmó hoy miércoles que los muertos son al menos 19, y representan la mayor cantidad de fallecidos por movilizaciones sociales desde la dictadura (en agosto de 1983 murieron 29 personas en dos días tras la represión durante la cuarta jornada nacional de protestas).

Piñera designó al general Javier Iturriaga del Campo Jefe de la Defensa Nacional, un cargo excepcional que reúne el control de carabineros y militares en las zonas afectadas por el estado de emergencia. Desde el sábado



Fiorella Gonzaga.
Chile despertó,
21 de noviembre 2019.
Vía [Flickr](#) ©

pasado y durante una semana, Iturriaga dispuso el toque de queda en la noche, es decir, la anulación de las libertades individuales de reunión y circulación. La última vez que se había impuesto esta medida por razones políticas fue en dictadura, entre septiembre de 1986 y enero de 1987, tras el fallido atentado contra Pinochet a 40 kilómetros de Santiago, realizado por el aparato militar del Partido Comunista-Frente Patriótico Manuel Rodríguez.

Mientras que el gobierno y los principales medios de comunicación del país se centran en la gravedad de los delitos a la propiedad en el que inscriben la respuesta represiva a la protesta masiva, fue una novedad la reacción espontánea de gran parte de los ciudadanos al toque de queda con cacerolazos, protestas pacíficas y violentas. Desde hace cinco días miles de manifestantes se autoconvocan en las calles, en su mayoría jóvenes impulsados por su rechazo a un gobierno que repite la necesidad del restablecimiento del “orden” y de la “normalidad” sin percibir que

en ese orden y en esa normalidad residen las principales causas del descontento.

Desde el viernes se multiplicaron saqueos a supermercados (incluidos de los mismos carabineros), robos e incendios a estaciones del metro de Santiago. El metro representa el símbolo del crecimiento y la modernización de Chile: inaugurado en 1975, la red subterránea de Santiago tiene una longitud de 96 kilómetros y casi duplica a la de Buenos Aires, que alcanza 57 kilómetros y fue la primera establecida en América Latina, en 1913. Los vagones y estaciones quemados en estos últimos días, la mayoría en la periferia popular de la capital, reflejan los límites del crecimiento chileno: desde 1986 la economía creció basada en la exportación de materias primas —la mitad de ellas representadas por el cobre—, pero excluyó a la mayoría de la población de sus beneficios, según revela un estudio de 2018 de la OCDE.

De acuerdo a un informe de la Cepal de 2017, el 1% más rico de la población chilena

concentra el 26,5% de la riqueza del país mientras que el 50% más pobre accede al 2,1% de esa riqueza. En su estudio económico sobre Chile, la OCDE informa altos niveles de pobreza en jóvenes, la existencia de desigualdades consolidadas intergeneracionalmente y por género (las mujeres ganan menos que los hombres y les cuesta más acceder a un empleo) y un sistema de pensiones privado, las AFP (creado en 1980 por José Piñera, el hermano del presidente), que perjudica a los jubilados chilenos: la mitad de ellos reciben una pensión mensual por vejez de 206 USD, por debajo de la línea de pobreza, indica un reporte de la Fundación Sol de julio de este año. Sólo los carabineros y los militares están exceptuados de estas administradoras privadas de pensiones y mantienen un sistema previsional de reparto en el Estado, con pensiones más altas que el resto de los trabajadores. La OCDE también señala que el sistema universitario chileno es caro y deficiente: las familias lo financian (a través del endeudamiento con los bancos) en más de un 60%, el doble de lo que aportan en promedio las familias del resto de los países de la organización. Además, indica que su programa de becas y préstamos es complejo. A este escenario se suma una situación crítica en la salud pública (Fonasa) por falta de financiamiento. Allí se atienden el 80% de los chilenos.

El martes, cuatro días después del inicio de las protestas en las calles, Piñera pidió “perdón” a los chilenos por la “inequidad”, el “abuso” y “la falta de visión”, y anunció una agenda política para la reforma del sistema de pensiones —adelantó que el Estado aumentaría al menos un 20% sus aportes para las pensiones mínimas—, salud, medicamentos, salarios mínimos y tarifas de servicios eléctricos. El mismo día se viralizó un audio



—circulaba desde el domingo— que la esposa de Piñera y primera dama, Cecilia Montel, le había enviado a una amiga donde afirmaba: “estamos absolutamente sobrepasados, es como una invasión extranjera, alienígena (...) no tenemos las herramientas para combatirlos (...), vamos a tener que disminuir nuestros privilegios y compartir con los demás” ([Info-bae](#), 22 de octubre 2019).

El modelo económico chileno de crecimiento sin inclusión fue ideado en el período de intento de institucionalización de la dictadura inaugurado en 1977 con el acto de Chacarillas, en el cerro San Cristóbal de Santiago, tras cuatro años de represión, torturas y desapariciones sistemáticas. Allí Pinochet estableció en su discurso un plan político “gradual” de largo plazo para Chile integrado por una primera etapa de “recuperación”, una segunda de “transición” y una última de “normalidad o consolidación”. Las tres estaban atravesadas por una planificación de las relaciones entre las “Fuerzas Armadas y de

Paulo Slachevsky.
Día internacional
de los trabajadores.
Vía [Flickr](#) ©

Junto con la bandera chilena, en las actuales protestas se ve la bandera de las comunidades mapuche, desconocidas legalmente por la Constitución, a diferencia de las primeras constituciones de principios del siglo XIX promulgadas en Chile, cuando la república aún no estaba constituida como nación.

Orden” y la “civilidad”. En Chacarillas el dictador presentó su idea de “democracia autoritaria, protegida, integradora, tecnificada y de auténtica participación social”, formalizada en la Constitución de 1980.

Para Pinochet, la “democracia autoritaria” implicaba un reemplazo del “Estado liberal” por uno “nuevo” basado en el orden, “los valores esenciales de la nacionalidad”, la “unidad de la gran familia chilena” (que creía amenazada por “una lucha de clases que no existe y no debe existir”), la reducción del “debate ideológico a sus justas proporciones”, el aprovechamiento del “aporte de los más capaces” y la “estabilidad” del “sistema”. El nuevo Estado debía garantizar la “libertad económica” y evitar la “asfixia de las personas”. El dictador consideraba que así se evitarían dos males: el “estancamiento” económico y el “caos”, representado por el “gobierno marxista” de Allende. Este modelo político-económico de Estado mínimo, ícono del neoliberalismo, había sido teorizado por el economista de la Universidad de Chicago, Milton Friedman,

quien en 1975 realizaría su primer viaje “técnico” a Chile, y luego sería secundado por varios de sus estudiantes, los “Chicago Boys”.

Entre el público que escuchaba a Pinochet en Chacarillas se encontraba el actual ministro del Interior Andrés Chadwick, primo de Piñera. Había asistido al acto como integrante del Movimiento Gremial de la Universidad Católica de Chile (uc), principal grupo universitario opositor a Allende y una suerte de *think tank* de la dictadura. En noviembre del año pasado Chadwick, que ante el estado de emergencia trasladó el control de carabineros en las zonas afectadas a Iturriaga, fue identificado por miles de manifestantes en Santiago como el responsable político del asesinato del dirigente mapuche Camilo Catrillanca por un carabiniere que le disparó por la espalda. Esas protestas donde participaron masivamente militantes feministas, estudiantiles y ecologistas —integrantes de la actual reacción ciudadana— sirvieron para la generalización a otros sectores de la sociedad de las reivindicaciones por restitución de tierras y fin de la explotación de recursos naturales en la Araucanía de los Mapuches. Integrantes de esta nación discriminada durante siglos por el Estado, comenzaron a principios de los noventa a cuestionar el orden posdictatorial. Sobre ellos el gobierno continúa aplicando la ley antiterrorista de la dictadura, dictada en 1984. Junto con la bandera chilena, en las actuales protestas se ve la bandera de las comunidades mapuche, desconocidas legalmente por la Constitución, a diferencia de las primeras constituciones de principios del siglo XIX promulgadas en Chile, cuando la república aún no estaba constituida como nación.

Otro integrante del Movimiento Gremial de la uc fue el abogado y profesor de la Uni-



Paulo Slachevsky.

Los ojos acusan.

Vía [Flickr](#) ©

versidad Católica Jaime Guzmán, uno de los principales ideólogos de la dictadura, asesinado en 1991. Guzmán fundó la Unión Democrática Independiente (UDI), el partido de derecha que apoyó a Piñera en su primera gestión presidencial (2010-2014) y en su actual gobierno. El otro partido de derecha integrante de la coalición de gobierno es Renovación Nacional, que se presenta con una imagen distanciada de la dictadura, aunque su fundador Sergio Onofre Jarpa fue ministro del Interior de Pinochet entre 1983 y 1985.

Al igual que Chadwick, otros ministros del gobierno de Piñera integran la UDI. Uno de ellos es el ministro de Justicia y Derechos Humanos Hernán Larraín, quien defendió públicamente a Paul Schaeffer, el líder nazi que dirigió Colonia Dignidad, un centro donde se cometieron secuestros, torturas y abusos sexuales de niños y niñas durante la dictadura. Otra es la ministra de Educación Marcela Cubillos, militante por la campaña a favor del SÍ a la continuidad de Pinochet en el plebiscito organizado en octubre de 1988 en

el que triunfó el NO y que habilitó, en 1990, el fin de la dictadura y el comienzo de la democracia con el presidente Patricio Aylwin, de la Concertación de Partidos por la Democracia. En su gobierno (1990-1994) y en el de su sucesor Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-1998), Pinochet continuó como Comandante en Jefe del Ejército. En 1998 asumió como senador vitalicio, cargo al que renunció cuatro años después tras haber sido detenido en Londres por el juez español Baltazar Garzón acusado de violaciones a los derechos humanos.

Para muchos integrantes de los gobiernos de Piñera, la llamada “transición a la democracia” no significó un cambio de discurso político respecto a la dictadura. Ante las protestas de los estudiantes de secundaria, defendieron el incremento del boleto del metro explicando que había sido una decisión de un “panel de expertos”. Este discurso político que busca presentarse como apolítico, técnico y neutral es omnipresente en el actual escenario chileno que se revela menos como una excepción latinoamericana que como parte

“Ooooooooooh...Chile despertóoooo”, es uno de los cánticos más fuertes que se escuchan en las calles. La mayoría de los manifestantes, chicos y chicas de entre 16 y 30 años, parecieran haber perdido el miedo ante un pasado que no vivieron pero que forma parte de su presente.

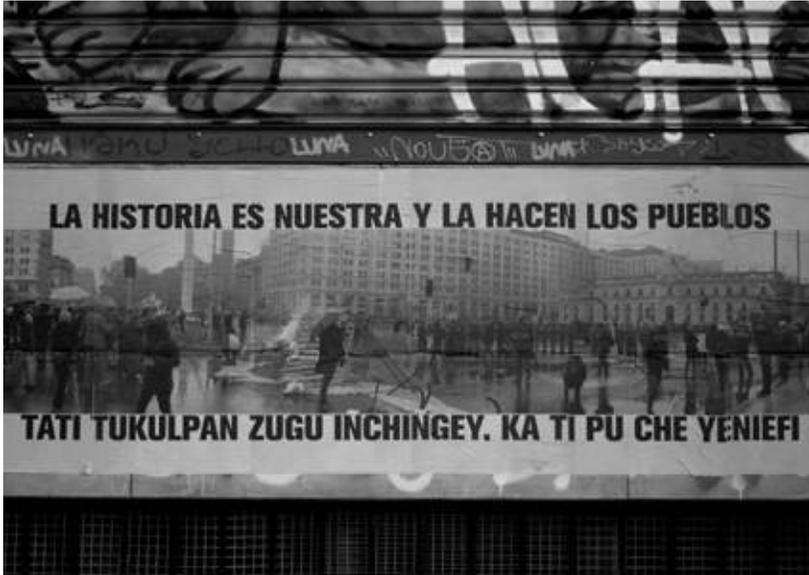
común de un continente atravesado por una desigualdad que jaquea a las democracias. El mismo argumento “técnico” dio el gobierno cuando en septiembre pasado se opuso a la propuesta de los legisladores del Partido Comunista de reducir la semana laboral de 45 a 40 horas. Afirmaron que se trataba de una medida “inviabile” e “irresponsable” y luego propusieron la convocatoria de una “mesa técnica” para analizar la reforma excluyendo a los partidos de izquierda en el parlamento.

Desde principios de 1980 hubo protestas en Chile contra la dictadura y, a partir de 1990, demandas de ampliación de derechos en la democracia y de juicios a los militares por crímenes de lesa humanidad. La Constitución fue reformada por el ex presidente Ricardo Lagos (2000-2006). Michelle Bachelet (2006-2010; 2014-2018) —al igual que Lagos de la Concertación— implementó cambios al sistema: tras las movilizaciones estudiantiles que comenzaron con los estudiantes secundarios en 2006 y continuaron con los universitarios a partir de 2011, se estableció la gra-

titud en la educación para aquellos jóvenes de los 7 deciles más pobres que lograsen ingresar a la universidad. En rigor, esta política educativa consiste en un programa de becas que cubre las matrículas en universidades públicas y privadas bajo ciertas condiciones.

A pesar de las reformas, la democracia chilena continúa articulándose a partir de los parámetros establecidos en la dictadura: los derechos como educación, salud y jubilación son regulados con criterios mercantilistas; los recursos naturales continúan privatizados y —según la misma OCDE— son sobreexplotados, generan escasez de agua (este año Chile atraviesa la peor sequía de su historia), pérdida de hábitat y contaminación del suelo. La reacción contra la suba del boleto del 18 de octubre mostró que en el oasis chileno sólo beben unos pocos y que la mayoría de la población está excluida de los beneficios del crecimiento económico.

“Ooooooooooh...Chile despertóoooo”, es uno de los cánticos más fuertes que se escuchan en las calles. La mayoría de los manifestantes, chicos y chicas de entre 16 y 30 años, parecieran haber perdido el miedo ante un pasado que no vivieron pero que forma parte de su presente. Lo nuevo no está en la dureza de la represión de los carabineros con sus camiones hidrantes, sus gases lacrimógenos y sus balas. Lo nuevo está en que esa represión no disipa la manifestación. Desde los saltos a los molinetes en el metro tras la viralización del *hashtag* #EvasionMasiva por los estudiantes secundarios, hasta la reunión de diferentes generaciones en las esquinas para cacerolear, pasando por los limones o el bicarbonato de sodio que los jóvenes comparten para limitar los efectos de los gases lacrimógenos, las protestas muestran solidaridades espontáneas y desorganizadas del siglo XXI que desconcier-

**Disturbia.**

La Historia es nuestra.

Vía [Flickr](#) ©

tan a un régimen del siglo pasado acostumbrado a lidiar con demandas individuales y no sociales en un orden de cambios lentos y dirimidos puertas adentro.

A mediados del siglo XIX, un exiliado argentino en Santiago, Juan Bautista Alberdi, padre de la Constitución argentina de 1853, describía a Chile como “la paz de los cementerios”. Un compatriota suyo, el historiador Vicente Fidel López, también exiliado allí lo contradecía. Para López, Chile representaba un volcán dormido y el día en que el pueblo se diera cuenta de cuán oprimido era por “los mayorazgos y señoritos”, ese día la erupción sería más violenta que el Vesubio cuando destruyó a Pompeya. Ni paz de los cementerios, ni un volcán más violento que el Vesubio, las protestas de estos últimos días revelan una reacción democrática en las calles que exige con carteles y con fuego otros mecanismos deliberativos además de las urnas para transformar la democracia heredada de la que mucha gente no se sienten parte. Una de esas exigencias es inmediata: el fin del Es-

tado de emergencia y la apertura de canales de negociación con la ciudadanía. Otra parecería implicar un horizonte más lejano y necesario: el cambio de un gobierno de “expertos” y de una Constitución ideada por el dictador, por un gobierno más cercano a la gente que pueda y sepa lidiar con nuevas formas políticas a través de una Constitución instituida en democracia. **c**

REFERENCIAS

Bello (16 de abril de 2020). [The Flickering Light Of Liberalism In Latin America](#). *The Economist*.

CNN (21 de octubre de 2019). [Piñera: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso”](#). *CNN Chile*.

Medel, G. [@MedelPitbull] (21 de octubre de 2019). [Twitter](#).

Infobae (22 de octubre de 2019). [Se filtró un audio de la primera dama de Chile: “Es como una invasión extranjera, alienígena”](#). *Infobae*.

→
Paulo Slachevsky.
Los ojos acusan.
Vía [Flickr](#) ©

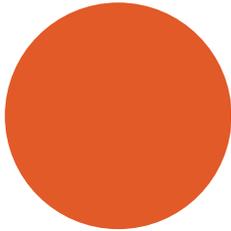




Saturday Night Fever

Reflexión simbólica sobre el amarillo
y la marcha de los chalecos

17 febrero 2020

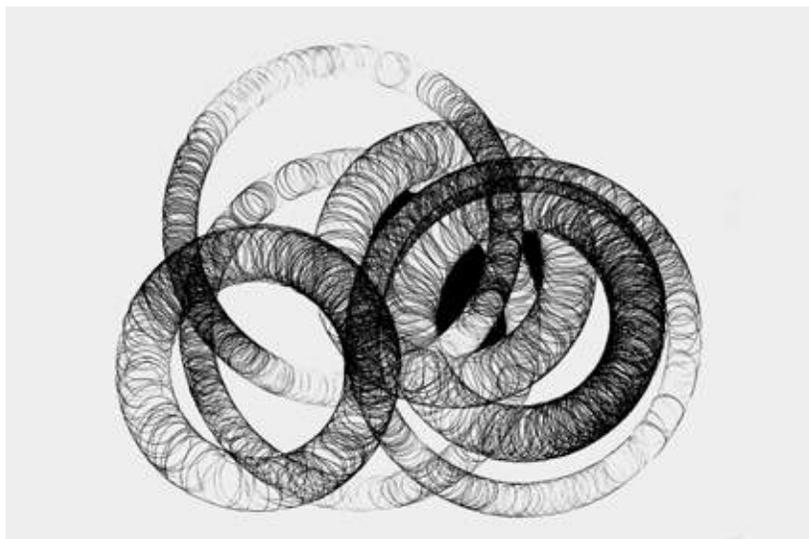


DAVID FONSECA

Traducción: Élodie Ségal

Para vestirse con sus mejores galas, al igual que John Travolta, los chalecos amarillos se preparan durante toda la semana aguardando el gran baile del sábado por la noche. Desde hace más de un año, en Francia, los amarillos esperan usar sus chalecos cada sábado, entre las 8 am y las 8 pm, y en la semana previa proyectan la fiesta sorpresa que tienen reservada para el gobierno: su manifestación. Pero, “Dulce Francia”, ¿de dónde viene este viento de protesta en un país en el cual —decimos— se vive bien? Viene de la *Francia de abajo*, diría en su época un ex presidente muerto recientemente —J. Chirac—, recuperando el “concepto” de su primer ministro. Es una música que viene de la Francia de los desclasados, de la Francia de los indigentes que te encuentras con desencanto en las mañanas en un contexto de dificultades sociales-ecológicas-económicas. Y, si entonan su descontento, ¿con qué partitura se acompañan? Obviamente aquí no trataremos de revelar la *verdad* de los chalecos amarillos ni su *secreto*; el amarillo es un color que provoca reflexión y a la vez refleja: será cuestión de dejarse atrapar por la onda que trae esta luz y que intenta decir algunas palabras.

Los chalecos amarillos parecen silbar para anunciar el final del juego. La política —clásica, representativa— dicen, está muerta en lo esencial. Ha sido derrotada. Teniendo en cuenta al mismo tiempo la abstención electoral, la creciente audiencia concitada por las



Pablo Lugo [c'] Circles of Mutual AID IV. Ballpoint pen on paper 40 x 30 cm 2018
[@Polhaygnes](#)

fuerzas contestatarias y el descrédito de la clase política que regularmente revela las encuestas, los chalecos amarillos fungen como el relevo de observadores que emitieron diagnósticos durante los últimos años. Diagnósticos que van desde la despolitización pasando por la “crisis de la política” (A. Bertho) hasta la “devaluación de lo político” (F. Furet); desde el “malestar que provoca la representación” (P. Rosanvallon) o la “crisis de representación política” (H. Portelli) hasta la “politización negativa” (J. L. Missika). El proyecto de la política era reparar el mundo, una apuesta que sólo podía ganarse tomando el riesgo. Sin embargo, en todas partes, todos y todas hacen la misma observación: el político no dirá más nada. No hablará más. Su disco girará: máquina hablante, resbalón que termina en oleadas de elocuencia apasionada, verbalismo enraizado en las preocupaciones de la breve semana. El malestar —de los chalecos amarillos— es profundo, porque viene de lejos, es antiguo.

En efecto, la diminuta música de los políticos sólo podrá tararearse. Música obsesiva que no busca puntos de fuga ni una apertura:

música que nunca se cansa de seguir y repetir el mismo camino a partir de sus certezas. Esta música diminuta incluso podría alucinarse a sí misma en un sueño misterioso: pretendiendo agitar el fondo, pero deslizándose en la superficie. Cuanto más avanza tal discurso político, más siente la victoria de su fracaso. Porque ¿en qué radica su interés, su diamante en bruto? ¿En qué momento dejará de caricaturizarse, de dar vueltas sobre sí mismo cual trompo gigante? Pareciera que cada una de sus palabras funciona y avanza siguiendo la economía más estricta para sumar en la adición final: burocratizar el pensamiento, garantizar el reinado de lo anónimo. La política no fungirá más como política.

Simbólicamente, desde 1989, cuando la caída del Muro de Berlín trajo consigo la epidemia del “capitalismo mundializado” y de la “democracia liberalizada/financiarizada”, la política se convirtió en buen padre y buen administrador de la familia nación. Dejó de proponer el “gran relato” necesario para la vida democrática, aun a pesar de que hizo de la lógica de confrontación de proyectos su

modo de ser. El Estado se volvió *funcional* (expresión de G. Burdeau, quien la acuñó en 1970), convirtiéndose en una máquina efectiva encargada de cumplir cierta función: administrar de la mejor manera posible lo que existe en el interés de todos, como si fuera un fideicomiso de copropiedad. Así, dejó de proponer valores. Hoy, la política no deja de retroceder ante la *tecnocracia*. El discurso político se ha vuelto, entonces, un camino de fe que debe seguirse, convencidos de que sólo allí es posible formular un verdadero proyecto para *hacer sociedad*; un disco rayado que se repite una y otra vez. Por eso, con frecuencia, los chalecos amarillos, como muchos otros, le reprochan reiterar lo mismo; le reprochan que no progrese, que mantenga su aspecto de glaciación mental: “El cambio es ahora”, decía el eslogan del candidato a la presidencia de 2012, F. Hollande, hecho música de manera humorística en un clip de video. “El cambio es ahora”; todos los candidatos presidenciales han vociferado este eslogan desde comienzos de la Quinta República. No es un cambio, ¡es una constante! Este eslogan nos dice: ¡sé tú!, si el cambio es siempre abandonar hoy las promesas hechas ayer, “la negación de lo prometido es ahora”; ¡sé tú!, si el cambio siempre es la regla, su inmutabilidad significa, por tanto, no cambiar nada: “El conservadurismo, es ahora”, el eslogan que identifica al gobierno “de centro”. En este punto, la política no dirá nada, sólo emitirá una especie de ronquido generado en los rumores de pasillo. Sus procesiones entonan siempre la misma letanía: promete montañas y maravillas, reitera una y otra vez esa promesa; impostura que abraza un lenguaje simulado, capcioso y muerto, al que, con las manos y los pies atados, la política/el político se entrega con

Desde hace más de un año, en Francia, los amarillos esperan usar sus chalecos cada sábado, entre las 8 am y las 8 pm, y en la semana previa proyectan la fiesta sorpresa que tienen reservada para el gobierno: su manifestación.

todo su corazón, mientras su lenguaje distrae con una insistencia monótona. Insistencia tal vez efectiva, pero no lo suficientemente potente para imponer por completo la imagen de un mundo en que los seres humanos se levanten y un lenguaje verdadero tenga curso y contenido.

Marzo de 1983 marcó en Francia el abandono de una verdadera política de izquierda, produciéndose un viraje hacia el rigor económico que se extendió hasta marzo de 2015, bajo la presidencia de F. Hollande. Los chalecos amarillos recuperan el mensaje de la izquierda socialista: “la negación de lo prometido es ahora”, dijimos ya. Marzo, el mes de las fuertes lluvias, ¿qué significa ahora para la “izquierda”? Es el mes de la derrota, del fracaso. “Juntos todo es posible”, dijo en aquel momento la fórmula de campaña para la elección presidencial de 2007 del candidato de derecha N. Sarkozy. Y esto significó justamente lo contrario. “Trabajar más para ganar más”, declamaba el candidato en 2007; tres años después, en 2010, decía a los trabajadores de la aerolínea Airbus “trabajar más años sin ganar más” (enero de 2010). ¿Ajuste fiscal? Con esta medida emblemática, abandonada en abril de 2011, Sarkozy tranquilizaba

a los *más ricos*. En 2007, su campaña rezaba: “El derecho a retirarse a los 60 años debe permanecer” (documento de campaña); tres años después, en octubre de 2010, la reforma de pensiones que entraría en vigencia a partir de 2018 pospuso la edad de jubilación hasta los 62 años. El candidato N. Sarkozy también prometió la paridad de género en el gobierno. Cuatro años después, tras la salida de R. Dati., C. Albanel, C. Boutin, R. Yade o “MAM”, las mujeres representan solamente un tercio del gobierno. El amor sólo dura dos años.

Por lo tanto, concluyen los chalecos amarillos, tanto la derecha como la izquierda, pasando por el centro, tienen el mismo discurso, un discurso siempre necrosado, que nunca se realiza, que pasa por el costado, no por casualidad: es un no-discurso garante del orden social-económico-político que respeta a los no-desclasados, a la Francia *de arriba*. Este discurso político alimenta una respiración que ahoga, manteniendo intacto lo que parece denunciar: cierta forma de populismo y de colapso. Rodeado por la neblina, como lo están las montañas algunos días, no siempre desarrolla un espíritu crítico. Y repitiéndose, auto-legitimando su autoridad, construye su verdad. El político/la política se vuelve inútil. Sólo puede hacer una cosa de manera efectiva: “penelopizar”, haciendo a un lado la palabra dada, torciendo las preguntas, contaminándolas.

En tiempos de *crisis* —parece decir este discurso crítico— todo se hunde, ningún discurso alcanza altura. El político carece de verticalidad: “*todos son iguales*”, repite la gente común. El político sólo gana altura y notoriedad cuando no es *corrupto*. “*Todos están podridos*”, resumen finalmente las personas comunes. Durante las dos últimas presidencias destacaron a la *izquierda* el caso Cahuzac, Faouzi-Lamdaoui, Aquilino-Morelle...

A la *derecha*, el caso Bygmalion, Karachi, Takieddine, Woerth-Bettencourt, Sarkozy-Kadhafi, Sarkozy-Herzog-Azibert, Tapie-Lagarde. Mientras tanto, los *negocios* continúan yendo bien, bajo la presidencia de un hombre muy almidonado, Macron, como ocurrió con el caso Benalla. Nadie habla del cansancio de los desclasados; ningún gobernante tiene la valentía de consentir esa aventura asumiendo el riesgo de la pérdida, y se prefiere la no-pérdida, que necesariamente implica vivir en el abismo de las preguntas: esto significa implícitamente que, en vez de decir la *verdad* a los *franceses*, los profesionales de la política están más preocupados por la marcha de sus *pequeños negocios*. Frente a las “mañanas que cantan” sólo se comparte hoy la decepción en la *democracia*: incluso los partidos de ideologías extremas se reúnen en el centro; el Frente Nacional (de extrema derecha) mudó su nombre, volviéndose Rassemblement National [Agrupación Nacional], esperando —en vano— transmutarse en un partido ennoblecido para limpiar su imagen. A manera de conclusión: existe un abstencionismo cada vez mayor, una clara falta de confianza en la política (87% de los encuestados franceses considera que “los políticos no están lo suficientemente preocupados por sus intereses”; 60% ya no cree “ni en la derecha ni la izquierda” [sondeo de opinión/CEVIPOF, realizado el 25 de noviembre de 2013 a cerca de 1803 personas]). Resumido en un eslogan, este nuevo estilo de hacer política dice: “El desinterés es ahora”, eslogan que hoy representaría a un candidato electo *por falta de uno mejor*, la opción de segunda mano en las elecciones presidenciales de 2017: porque el candidato, Macron, se oponía a un *extremo*, a la representante del Frente Nacional, Marine Le Pen, a quien fue

necesario bloquear en las elecciones. Macron tuvo éxito a pesar de todo, pese a ser promovido contra los candidatos de los partidos tradicionales. Es un presidente que no pertenece a ningún partido, pero tampoco está fuera del sistema, sino que lo acumula sobre sí mismo: un presidente social-liberal-ni-de-izquierda-ni-de-derecha. Un presidente sin fuego y sin hogar. Un presidente que no podemos encontrar, como tampoco encontramos la finanza internacionalizada y el capitalismo mundializado que éste encarna ante los ojos de los chalecos amarillos.

Las manifestaciones rituales de los chalecos amarillos en Francia —realizadas cada sábado, con su interrupción veraniega, como cuando uno sigue su serie favorita— siguen realizándose un año después de comenzar las hostilidades... ¿Pueden significar una brecha en el cielo gris de la política? ¿Son un atisbo de luz solar? Y si es una cuestión de luz, ¿qué iluminan los chalecos amarillos en la sociedad francesa a la hora de expresar una tensión social a través de su rabia? No podemos presagiar lo que sucederá con este movimiento: ¿será mar de fondo o viento pasajero? Sin cuestionar la dignidad de sus reclamos y la sinceridad de sus actores, deberíamos intentar desarrollar su lógica interna hasta el final, hasta que eventualmente, quizá, surja su singularidad.

Básicamente, en muchos aspectos, las manifestaciones de los chalecos amarillos parecen inaugurar un nuevo tipo de ira social:

1. En primer lugar, la elección del amarillo para enarbolar sus demandas no tiene precedentes políticos, al menos en Francia, y haberlo adoptado da cuenta de cierta valentía. Después de mucho tiempo los chalecos anunciaron el color que los identifica: ama-

rillo, un color que simboliza la traición, el color que en las obras teatrales representa al cornudo/engañado. Este color remite de inmediato a la traición de la clase política, la traición de los *esbirros* a su movimiento, una traición que ahoga, como lo habría hecho un sol negro proveniente de la extrema derecha, los *blacks blocs*, que lo vuelven aún más violento. Amarillo, porque es un color que se ve e indica la presencia de un peligro. Tal vez la elección del naranja habría sido más astuta, pues mientras el amarillo explicita el engaño, el naranja —más festivo— evidencia un pedido de ayuda para ser rescatado (como lo hace el chaleco salvavidas). Pero ese color ya había sido usado en Ucrania por su revolución naranja, como también fueron usados políticamente todos los demás colores básicos. Durante mucho tiempo los conservadores optaron por el azul, los comunistas y revolucionarios por el rojo, los socialistas por el rosa, los monárquicos por el blanco, los ecologistas por el verde, los anarquistas por el negro y hasta el naranja fue adoptado por la centro-derecha en Francia. El violeta o morado, una mezcla reclamante e igualitaria de rosa femenino y azul masculino, fue utilizado por los movimientos feministas desde 1900. Dado que el marrón (café) remite a una memoria siniestra, finalmente los chalecos eligieron el amarillo. Con excepción del FDP (liberales) en Alemania, que se inclinó por este color después de la guerra, y del Movimiento 5 Estrellas en Italia, que optó por el mismo actualmente, este color nunca había sido elegido en Francia y tampoco en otros lugares, porque es, precisamente, el color de los traidores, como lo recuerda el señor Pastoureau en sus estudios sobre el color. ¿Por qué eligieron un color respaldado por la mentira? ¿Porque la mentira no pertenece exclu-



Thierry Ferreira [c]
Protesta de chalecos
amarillos el 1 de
diciembre de 2018.

sivamente a ningún partido? ¿Porque estaba fuera del sistema? “[El amarillo](#) fue extremadamente positivo durante la Antigüedad griega y romana, y para el pueblo de la Biblia. Era un color valioso, signo de calidez, luz, alegría. En la Edad Media central comenzó a devaluarse, por razones que no están muy claras. Básicamente, el oro reúne sobre sí todos los aspectos buenos del color y deja al amarillo en sentido estricto sólo a los malos. Gradualmente, a partir del siglo XII, el oro se convirtió en el buen amarillo, en símbolo de riqueza, belleza y prosperidad. Cuando se asocia con el culto divino, refiere a lo sagrado. Los aspectos negativos sólo se asocian con el amarillo ordinario: mentira, hipocresía, traición”.

Por lo que, simbólicamente, es muy probable que el amarillo produzca *traición*, pero también *ilusión*. Y los chalecos no se engañan. Si miramos el sol lo vemos amarillo, cuando en realidad su luz es blanca. O para decirlo de otra manera: cuando los políticos prometen oro y en su lugar dan espejitos brillantes y baratijas, su falso oro provoca los mismos efectos que el sol en nuestras retinas: una ilusión de *cambio*. Así lo muestra la

forma en que el gobierno francés responde hoy a sus manifestaciones: recurre a la *sanción* y la *participación*, empleando la represión y un orden participativo. La sanción es ilustrada por el ataque a los manifestantes, con su cuota de lesiones y el aumento de los arrestos. La participación se tradujo en la propuesta de una inmensa consulta para responder a las demandas de los chalecos amarillos que llevó a un debate nacional. Sanción/participación: en resumen, se buscó hacer de los chalecos amarillos objetos de gestión pública, al sustituir la redistribución de la riqueza por una redistribución de la palabra. Básicamente se propuso no un régimen auténtico de discusión, sino uno de escucha: no una política de la boca, sino una del oído (¿distruido?), un verdadero punto ciego en esta política neoliberal.

2. Luego, como en el cine catástrofe de Richard Fleischer en su *Green Sun*, los chalecos amarillos inauguraron *la manifestación de anticipación* o prospectiva en política, que no es de ciencia ficción, y se pregunta más bien: “¿que pasaría si nos manifestamos todos los *sábados*? ¿Qué pasaría con el gobierno francés y su clase política en el sentido más amplio del término, si ocupáramos rotondas como los Campos Elíseos destruyendo ocasionalmente el mobiliario urbano y las seductoras vitrinas?” No pasaría nada, sólo sería como un eclipse solar uno de los días de la semana: ¿el sábado? El resto del tiempo estaría signado por el olvido, un olvido previsto y programado por los canales de noticias que, en forma continua, transmiten numerosos comentarios y organizan debates, ahogando con su flujo comunicacional cualquier forma de inteligibilidad, esperando la llegada del próximo sábado de la misma forma que

el proletario espera la pequeña recompensa del fin de semana, su descanso reparador y ¿bien merecido? Este tipo de manifestación organizada —y por tanto racionalizada—, que se detiene a las 8 pm, al caer la noche, en vez de sacudir al *sistema* ¿no sería más una celebración a la memoria de las luchas colectivas de antaño que no se detenían a las 8 pm? Entonces, ¿no tuvieron efecto? ¿No fueron efectivas? No: primero condujeron a dejar sin efecto la medida tributaria que dio origen al movimiento, el aumento del impuesto al combustible; más tarde obligó al gobierno a realizar esta amplia consulta popular.

3. Asimismo, estas expresiones suponen un nuevo tipo de manifestación, *la manifestación intermitente*: una manifestación discontinua, ritual, todos los sábados, que las malas lenguas podrían asimilar a un reflejo pavloviano, a las que se podría reprochar que son para quienes participan en ellas como el deporte para quienes lo practican sólo los domingos, una práctica diletante, una actividad física más ociosa que deportiva estrictamente hablando. Cada sábado los amarillos se visten con su equipo deportivo para hacer de la manifestación un deporte de aficionados, *amateur*, un ejercicio cómodo de la protesta, que, en última instancia, se reduce al puro *entertainment* de la expresión del fuego social. Así lo prueban los canales de noticias que buscan sensaciones: la manifestación como forma de entretenerse los fines de semana. De esta manera tendríamos la ira que nos merecemos: una ira de tiempo parcial, acorde a la época, como es parcial el tiempo de la pausa para el almuerzo, porque incluso si el malestar es profundo, no se trata de un levantamiento ocasionado por el hambre. Una revuelta *in fine*, burguesa,

La rebelión de los chalecos amarillos es una rebelión de semiclase, por tanto, una revuelta de clase y media, porque quienes habitan en los suburbios no se sintieron convocados por un movimiento que no es de “desclasados”.

tranquila, como su presidente, una revuelta que le queda perfecta. Sin embargo, esta lectura no ve que esta clase de manifestación, intermitente o de eclipse, muestra un tipo de lucha particular, la de aquellos que están *dentro y fuera* del *sistema*, cuyo corazón se encuentra en la manifestación, mientras su cuerpo acude al trabajo o vive el desempleo el resto de la semana, una manifestación en la que se juega el *tejido social* contra los *bienes materiales*. A pesar de todo lo que identifica a los chalecos amarillos, éstos parecen congregarse en torno al sentimiento de no ser parte de los desclasados y sí de los *alejados* de la República, de esas clases medias pauperizadas a escala internacional que se encuentran en una forma de inmovilidad geográfica y socioeconómica (como ocurrió en Líbano, donde las manifestaciones recientes se originaron por la imposición de un impuesto gubernamental sobre la aplicación WhatsApp). Entonces nos preguntamos: ¿podemos dinamitar dicho *sistema* cuando todavía tenemos un pie adentro? Los chalecos amarillos, ¿son sólo agitadores del *sistema* o lo alimentan al desear ser parte de él? ¿Son aquellos que, aunque le desagradan al *sistema*, aún tienen un espacio en él, que



Thomas Bresson.
 Manifestación del
 movimiento Chalecos
 Amarillos en Belfort.
 22 de diciembre de 2018.
 Vía [Wikimedia](#) ©

les permite expresarse a pesar de todo? En resumen, ¿no reflejan estas manifestaciones el sentimiento de alguien establecido, de alguien que todavía tiene un lugar? Una prueba de ello es que, cuando el movimiento se encontró en el fondo de la ola y no tenía motivación para seguir, se intentó movilizar a los jóvenes de los suburbios. En el curso de las primeras manifestaciones, éstos quemaron un vehículo Porsche y se los acusó de romper la huelga; fue un fracaso. La rebelión de los chalecos amarillos es una rebelión de semiclase, por tanto, una revuelta de clase y media, porque quienes habitan en los *suburbios* no se sintieron convocados por un movimiento que no es de “desclasados”. Para ser un desclasado, o diciéndolo de otra manera, un relegado, sería necesario jugar en el mismo campeonato. Pero los *suburbios* no pueden hacerlo, porque no están lo suficientemente establecidos, son no-clasificados. Un movimiento intermitente en el tiempo, dijimos, pero finalmente también en el espacio, pues en éste encuentra su límite.

4. Por último, estas manifestaciones auguran un nuevo tipo de programa político: el *programa desprogramado*. En este camino, los chalecos amarillos se posicionaron contra los partidos políticos tradicionales, rechazando cualquier forma de representación identificada en líderes; también contra los profesionales de la manifestación. Críticamente podría decirse que a fuerza de no tener quien los dirija se encontrarían huérfanos: sin programa. Sus demandas dispares e innumerables parecen indicar que carecen de un programa viable. Al ser demandas de todo tipo, sus reclamos se derrumban, y se ven más como una lista casi interminable, a la manera de Prévert. En ésta aparecen solicitudes de todo tipo en materia salarial, fiscal, ambiental, geopolítica, de asilo e inmigración. Un programa que, como los mal-clasificados, a quienes se debe enseñar a comer cinco frutas y verduras al día, se alimentaría de comida chatarra. Una estética política sin dieta, un programa de excesos. ¿Este programa libre es, por tanto, una ilusión? No; por el contrario, esta ausencia es su programa y muestra que las preguntas reales nunca se agotan en las respuestas definitivas. Es un programa que se reelabora de manera permanente, que se vuelve sobre sí mismo, como lo hace el anillo de Möbius. Así lo muestran los chalecos cada sábado: no ocupan una ubicación geográfica particular durante sus manifestaciones, sólo las rotondas, la más emblemática, la de los Campos Elíseos, como la Plaza Tahrir de El Cairo. Durante más de un año, los chalecos no han dejado de dar vueltas en círculos, girando en torno a preguntas reales. Quizá allí se invente un nuevo modelo político, una marcha giratoria alrededor de un nuevo hogar, una política de lo local descentralizado, una política de lo común. Una política de altura *humana*. 

DOSSIER FEMINISMO

- 59 Nueva ola feminista: vida en acción
DIANA FUENTES, MÓNICA QUIJANO, ÉLODIE SÉGAL
- 63 Mujeres y feminismo en el movimiento estudiantil
BRENDA MARISOL MEDINA RAMÍREZ
- 67 Materialidad y sexo
CINTIA MARTÍNEZ
- 73 Yo acuso
NAYELI GARCÍA SÁNCHEZ
- 81 Orgullosa y multitudinariamente trans
SIOBHAN GUERRERO MC MANUS
- 91 La Marea Verde feminista en América Latina
MARTA LAMAS
- 101 Nosotras no tomamos las calles, somos las calles
JESSICA GONZÁLEZ

Nueva ola feminista: vida en acción

DIANA FUENTES, MÓNICA QUIJANO,
ÉLODIE SÉGAL

La aparente espontaneidad, fuerza y amplitud del movimiento feminista contemporáneo ha producido una gran cantidad de reflexiones que, en voz de las mujeres, pone en cuestionamiento la desigualdad, la violencia, el sexismo, la discriminación, el conservadurismo y la explotación sobre la que se asienta la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas. En este contexto, las mujeres han participado en México en la acción colectiva a partir de varios frentes: #metoo, marchas multitudinarias, paros nacionales, defensa de la legalización del aborto, protección de la niñez, libros, blogs, debates, etc. Así, luchas antiguas y más recientes se han unido para hacer frente a la dramática situación de las mujeres en el país,

caracterizada por los feminicidios y la violación a los derechos humanos. Escuelas, universidades, centros de trabajo, instituciones estatales, medios intelectuales y artísticos, en suma, espacios de la vida pública han sido escenarios de crítica y organización ante la naturalizada permisividad de la violencia, el hostigamiento y el machismo cotidiano. Estas protestas han dando paso al debate sobre los marcos normativos que operan como garantes del cabal respeto de la integridad de las mujeres, al mismo tiempo que demandan una profunda transformación cultural que erradique la violencia y traiga formas de relación radicalmente distintas entre mujeres, hombres y disidencias sexo genéricas. En un anclaje discursivo claramente feminista, esta nueva ola de movimientos se organiza, debate y denuncia empleando los recursos que llegaron con la Web 2.0, principalmente a través de las redes sociales, con una enorme capacidad de arrastre que ha convocado a mujeres de todo el orbe, particularmente a muchas jóvenes que quizá por vez primera se enfrentan a estas preguntas y se encuentran con sus iguales.

Estas nuevas generaciones de feministas han reorientado el debate, cuestionado conceptos, teorías y polémicas que habían sido enclaustradas en los muros académicos y, en un genuino gesto crítico, proponen caminos —tanto en el ámbito reflexivo como en

el activismo— en respuesta a los nuevos contextos de un mundo hiperconectado que sigue reproduciendo las desigualdades y el dominio, en los cuales intervienen múltiples factores como la clase social, la etnia, la preferencia sexual, la edad, la religión, la nacionalidad, etcétera. En este dinámico contexto, México y América Latina se encuentran en el centro de luchas visibles que potencian los movimientos feministas. Comprenderlas en su complejidad supone articular una nueva gramática que una más que separe, en un sentido contrario a las dinámicas de poder producidas por la crisis económica, política y social generada por el capitalismo, el racismo y el patriarcado.

*

Revista Común ha publicado valiosos textos que abonan a la construcción crítica y autocrítica de los debates del feminismo y del movimiento social de las mujeres. Ahora los recuperamos en este *dossier*. 





Mujeres y feminismo en el movimiento estudiantil

9 de marzo de 2020

“Fui miembro de las brigadas de la Facultad de Ciencias Políticas, los compañeros nos querían mandar a la cocina, pero nosotras nos dedicamos a aprender a volar y hacer lo que ellos hacían.”

Isabel Huerta, activista del movimiento estudiantil mexicano de 1968



**BRENDA MARISOL
MEDINA RAMÍREZ**

Sin duda, las recientes agitaciones políticas suscitadas en las universidades y escuelas de bachillerato en torno al combate y eliminación de la violencia de género han despertado el interés público. A diferencia de los procesos políticos en los movimientos estudiantiles de hace décadas, en los que se enfatizó el reconocimiento a las demandas planteadas en pliegos petitorios, la masificación y polaridad que obtuvieron en el transcurso de las semanas y meses los movimientos estudiantiles contemporáneos —o la radicalidad de sus participantes— también han generado múltiples controversias entre las partes involucradas, la opinión pública en prensa y la sociedad civil que atestigua la intensidad del conflicto en las comunidades universitarias y educativas.

Por la oleada de feminismo que se experimenta a nivel mundial, y especialmente en América Latina en los últimos años, esta es la primavera viole(n)ta que se introdujo con la rabia y el hartazgo de

←

Chambrit4s [c']
Cosechando ando
[@chambrit](https://twitter.com/chambrit)

las miles de mujeres que cursan sus estudios o laboran en las entidades y dependencias universitarias, en tanto sobreviven a las condiciones de inseguridad, precariedad y discriminación del patriarcado, del neoliberalismo voraz y la colonización occidental vigente. Nos encontramos ante una nueva narrativa de la lucha —propiamente de mujeres— que no pretende permitir su invisibilización histórica y anulación política, sino irrumpir en el escenario de la vida pública como experiencia de resistencia que plantea novedosas preguntas y lecturas para exigir a las universidades e instituciones educativas superiores no ser omisas y negligentes ante la violencia de género, cuál síntoma del patriarcado en las escuelas.

En esta ocasión no es la imagen tradicional de cada movimiento estudiantil que, surgido en el seno de las instituciones educativas, llame a defender la gratuidad, el carácter público de la educación media superior y superior, la autonomía universitaria, la extensión y difusión de la cultura, la participación estudiantil en los órganos del gobierno universitario o la democratización en las elecciones de la representación política de todos los sectores que integran a la universidad. Lo que ocupa la atención de tantas cámaras, micrófonos y expresiones antagónicas es la presencia y el liderazgo político que han tomado las mujeres sobre la lucha contra la violencia de género en la agenda política de las instituciones educativas, principalmente universitarias, en contexto con el escenario de un Estado que aún permite y encubre en todos sus niveles los más altos índices de feminicidios y demás delitos que se cometen en contra de las mujeres, para sostener el orden masculino en las esferas de poder con su sistema de justicia patriarcal.

Lo que ocupa la atención de tantas cámaras, micrófonos y expresiones antagónicas es la presencia y el liderazgo político que han tomado las mujeres sobre la lucha contra la violencia de género en la agenda política de las instituciones educativas, principalmente universitarias.

En este sentido, lo que hoy acontece en facultades y escuelas no guarda semejanzas con la centenaria revuelta estudiantil en Córdoba, Argentina, de 1918; no son los movimientos de reforma universitaria en Cuba, Perú y Chile de la primera mitad del siglo XX; no es el mayo francés del 68; no son las voces masculinas opacando y acaparando la atención con consignas en reiteradas manifestaciones y aniversarios simbólicos. Es el feminismo universitario, y se ejemplifica con la participación política femenina de jóvenes universitarias que durante décadas han expresado su rechazo abierto al acoso y demás tipos de violencias a las que se enfrentan desde su ingreso y estancia en los espacios educativos formales. Además, las mujeres jóvenes se encuentran atravesadas por cuestiones de clase, raza, género y relaciones interpersonales/políticas que influyen en el tipo de trato que reciben en cualquier espacio, incluidos los espacios educativos en su condición de estudiantes.

Esto quiere decir que el feminismo universitario no tiene genealogía con los movimien-

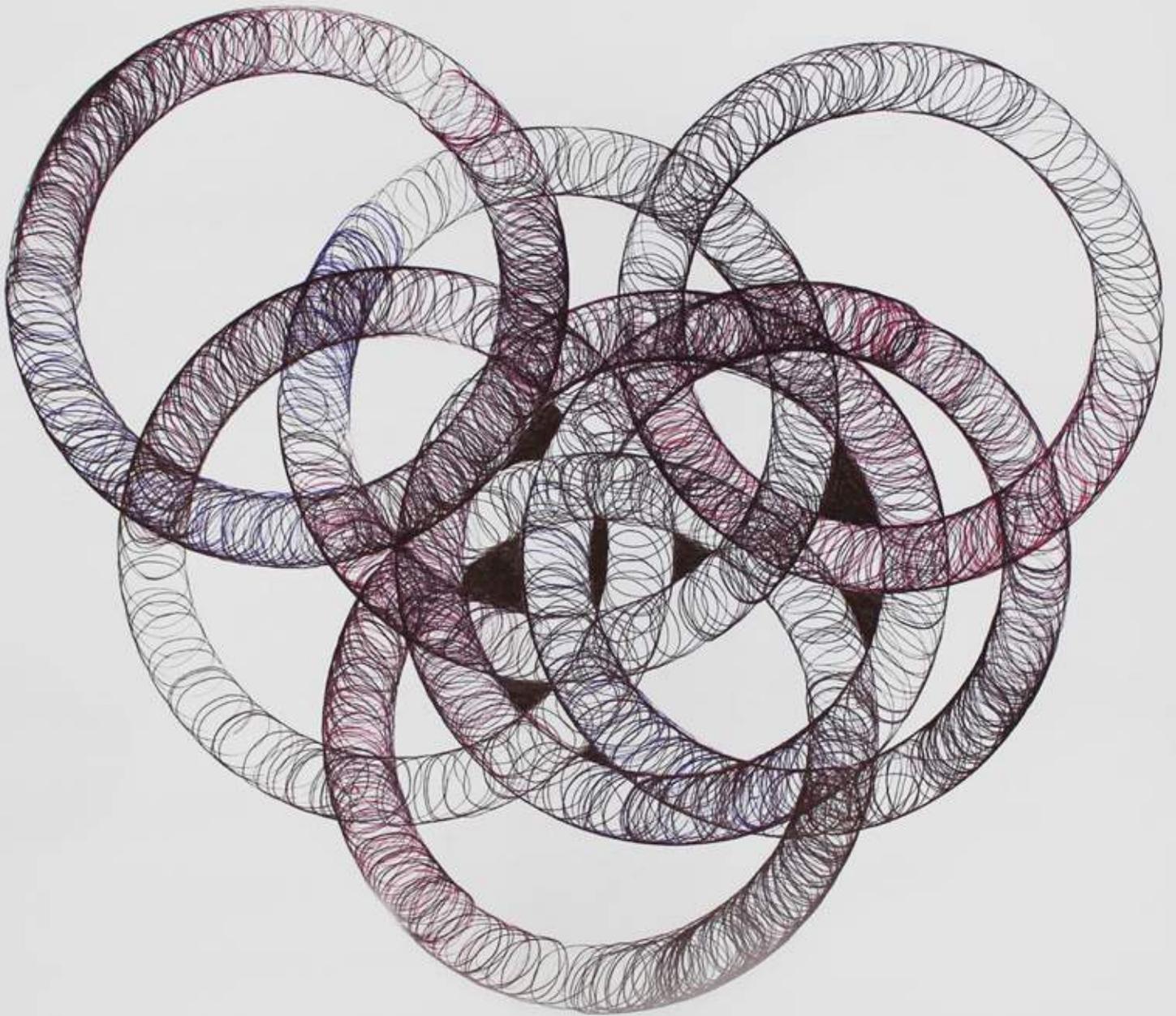


Elizabeth Sauno [c']
Rectoría UNAM
Justicia para Lesvy
[@ellis.sauno](https://twitter.com/ellis.sauno)

tos estudiantiles, porque la agenda feminista no existe en pliegos petitorios previos al siglo XXI, pero también, que la lucha contra la violencia de género en la educación media superior y superior es un fiel reflejo de la huelga feminista en las calles del país. Por consiguiente, el feminismo universitario es una expresión política de la lucha feminista al interior de las universidades e instituciones educativas, que implica la transversalización de la política de género en la reformulación de la legislación y política universitaria.

Así pues, en contraste con el desgastado estereotipo del hombre heterosexual, de iz-

quierda, burgués o clase-mediero que pretende citar una frase de *El Capital* en una asamblea estudiantil o imitar la indumentaria de Ernesto “Che” Guevara o de cualquier líder estudiantil/social latinoamericano, tenemos el protagonismo político de las jóvenes mujeres universitarias que hoy cuestionan a una institución milenaria encargada de negarles el acceso, ocupación y egreso en sus espacios; tenemos el ejemplo de una juventud de mujeres que se asume feminista y que, en su energía y rebeldía, busca imprimir la orientación crítica y radical de la lucha feminista en la reforma universitaria. **[c']**





Materialidad y sexo

más allá del esencialismo sexual

20 agosto 2019



CINTIA MARTÍNEZ

Me interesa escribir sobre un debate que está volviéndose importante hoy: las disputas entre transfeministas y grupos que se autodenominan feministas radicales. La complejidad de la polémica es imposible de resumir, pero es bien sabido que una de las posiciones reconocible es la de la comunidad transexual y transgénero, quien ve en el autodenominado feminismo radical un discurso TERF (*Trans Exclusionary Radical Feminism*, por sus siglas en inglés), y la otra, es la postura de las autodenominadas feministas radicales que ve con desdén que las transfeministas se reconozcan mujeres.

Lo que pretendo en este escrito es discutir con algunas de las numerosas tesis sostenidas por las autodenominadas feministas radicales. Me atañe tal discusión porque quiero llegar a algo que me parece central, esto es, que el interlocutor incómodo no está entre nosotras, tampoco entre nosotres. Deseo modificar el desajuste que distorsiona el lente y nos lleva a olvidar que en estos momentos, en este país, estaría mejor encaminada (quizá) nuestra energía en hacer frente a otras cosas, por ejemplo, las alianzas que el gobierno actual está haciendo con pentecostales evangélicos porque si, con mala suerte, la cuarta transformación deviene quinta, es posible que una derecha religiosa se organice por igual

←

Pablo Angel Lugo [c']
Circles of Mutual Aid VIII
[@Polhaygnes](#)

Atenea [c'] [@atenea.foto](https://www.instagram.com/atenea.foto)

en contra de nosotras y nosotres. Creo que afinar el lente nos dejaría mejor preparadas para ese futuro medieval que nos alejaría, por igual, de una vida vivible.

Un error del que nos previene la epistemología feminista, es creer que es posible “hablar por alguien” o “de algo” sin antes enunciar el lugar desde el que se habla y la posibilidad que ese lugar nos da, pero también la posibilidad que nos quita. Así que aquí voy yo, quien casi a lo largo de su vida, hasta ahora, ha tenido preferencia por el sexo opuesto, la misma persona cuya correspondencia entre su identidad de género y sexo nunca ha quitado el aliento, o como diría Butler, la posibilidad de aspirar a una vida vivible.

Pues bien, regreso al punto prometido. El actual feminismo radical hace referencia al olvido de una distinción que fue pilar del feminismo en sus orígenes, me refiero a la distinción sexo-género, y sobre todo, a las repercusiones de ese olvido en el terreno de la legislación y las políticas públicas. Hay un espíritu compartido ahí, que se ejemplifica con la tesis de que “es posible con el género

que tengo, fabricar un sexo”. Con dicha formulación se hace mofa de lo que las feministas radicales han reconocido como el gran error de la teoría *queer*: la anulación del sexo. Mofa que, en primera, a todas luces es una interpretación cuestionable, por lo menos en lo que a Butler refiere, figura que este grupo de feministas reconocen como la teórica *queer par excellence*. “Género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y normalización de lo masculino o femenino”, dijo ella en *Deshacer el género* (2006), posición que dista muchísimo de un voluntarismo ramplón. El género es la suma de elementos articulados que normalizan, por lo que jamás es un acto individual, mucho menos un acto libre. (Tampoco imposible de subvertir por la iterabilidad del signo, esto significa, por la capacidad sígnica de siempre ser otro cuando es actuado).

Me interesa comprender cómo, de reclamar el olvido del sexo, estas posturas concluyen que el transfeminismo y la teoría *queer* hayan generado una categorización que ahora deja a las mujeres trans como “las verdade-

Si adquirimos una revisión compleja, que incluya el ambiente, o la complejidad de los organismos biológicos, podremos ver que lo que se reconoció como hormonas sexuales depende de las condiciones de desarrollo de un organismo y lo que se reconoce como preferencias sexuales puede cambiar a lo largo de la vida del mismo.

ras Mujeres”, o a posiciones que derivan, de eso que se reconoce como “constructivismo sexual de la teoría *queer*”, cosas como la defensa de la pedofilia. Interesada por comprender el orden argumentativo que lleva a tales conclusiones, me interesa aventurar una hipótesis: creo que estas posturas parten de una concepción esencialista del sexo. Reconozco, detrás de ese esencialismo, una argumentación más o menos común que recuperaré en breves palabras.

Al feminismo radical preocupa, entre otras cosas, el olvido del género como constructo cultural y que éste opere sobre el sexo, determinación biológica material (distinción central para “los estudios feministas”). Esto significa que, si para “los estudios feministas” el género es un constructo cultural —es decir, aquel conjunto de conductas, preferencias y mandatos del patriarcado—, esos estudios también reconocieron que el sexo es el principal indicador que permite identificar la opresión y la discriminación. Porque, di-

versas autoras que comparten esta posición sostienen: el acierto de “los estudios feministas” fue ver al cuerpo femenino —cuerpo biológico sexuado, con vulva, menarquía, hormonas, capacidad de lactar, etcétera—, como el principal indicador de la opresión patriarcal. Esto no es poca cosa porque de ahí se deriva que les preocupe el concepto sexo (con toda su carga material) y que éste sea borrado en diversos otros sitios. La culpable aquí, afirman, es la teoría *queer* —Butler de fondo— y la aseveración de que el sexo es la mera normalización del género (y en ese sentido, su efecto; a partir de un lingüisticismo “posmoderno” que borra lo material).

Laura Lecuona y Raquel Rosario Sánchez sirven como estandartes para analizar en el mundo real las consecuencias de lo anterior. Para ellas, al reconfigurar al género como elemento identitario, la construcción cultural cobra rigidez. Lo anterior porque el género como identidad, a diferencia de lo propuesto por “los estudios feministas”, refuerza estereotipos y jamás pone en cuestión el patriarcado. La teoría *queer*, montada sobre el supuesto anterior, sería esa que cree que el género se juega en las identidades y olvida que el patriarcado opera en el sexo, de ahí que se vuelva cómplice patriarcal. Para ellas, la identidad de género preocupa porque vuelve al sexo mero asunto de sentido interno, convicción personal y elección. ¿Y la menarquía? Es una pregunta recurrente que aparece y sintetiza el punto anterior, la mención busca evidenciar el sinsentido que defiende la materialidad ineludible del sexo. Puesto así el debate, no me parece extraña la reacción, se trata de una postura convencida, al igual que yo, nada nostálgica, y sí clara de que en la distinción sexo/género del feminismo pre-teoría *queer* se jugó la compren-

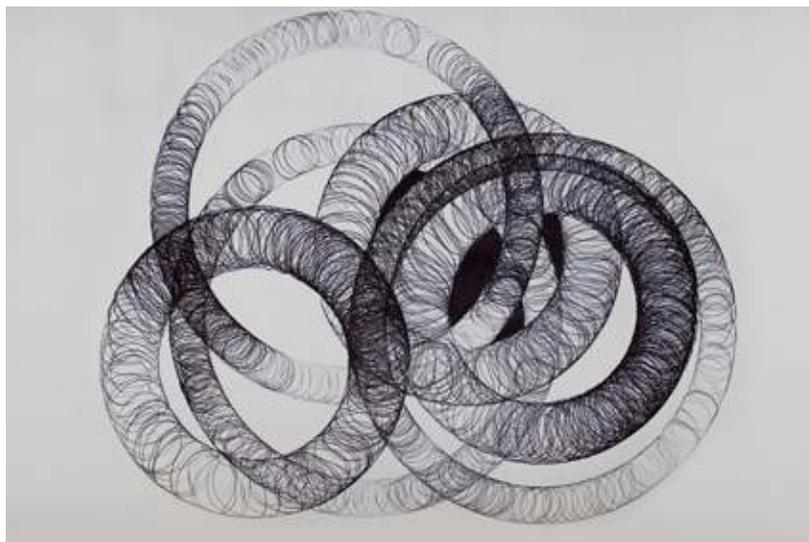
sión del cuerpo femenino y su sitio en el mundo, así como el motivo de su lucha.

Me gustaría recordar lo que biólogas filósofas y feministas han hecho respecto a estos dilemas que ya vieron su cúspide hace algunas décadas. Estoy convencida de que una lectura atenta de autoras como Anne Fausto-Sterling, Susana Oyama o la misma Haraway pondría esta discusión en otro sitio menos hostil, y un otro sitio profundamente feminista capaz de hacer frente también al patriarcado. Por ejemplo, la teoría ontogénica de sistemas de Oyama deja ver una cosa muy simple, la naturaleza no es sino en interacción con el ambiente, con ello derrumba la dicotomía naturaleza/crianza que asumiría que por un lado existen determinaciones “naturales” innatas, y por otro, el ambiente, como espacio donde brota lo natural. Esto, reformulado en el debate sexo/género (que a las feministas radicales interesa), significa que el sexo tiene realidad natural, pero esta no es una constante en el organismo ya que en realidad se da en interacción con el ambiente, por ello, no es fija. Hay un punto que sí comparto con las radicales: el cuestionamiento a un feminismo postestructuralista que dejó de lado una problematización del sexo y del cuerpo sexuado. Por eso creo que formulaciones como las de las biólogas aquí mencionadas permitirían pensar una versión del sexo, no como algo natural estático y puro, sino como algo difícil de categorizar, vital, en constante transformación y, a la vez, distinto del género. El cromosoma XY, aquello que tienen en común los hombres, cae por su absurdo cuando Fausto-Sterling cuenta la historia de María Patiño, vallista española que no supo que tenía cromosoma XY hasta que el Comité Olímpico internacional le hizo una prueba de ADN. Fue ahí cuando Ma-

No creo que sea buena estrategia buscar al sujeto del feminismo, y disputar quién es más mujer, o quién ha sufrido más. En primera, porque en esa búsqueda está de por medio una fantasía (la de “ser mujer”) y, en segunda, porque no veo posible medir qué sufrimiento es más grande, si el de mujeres o mujeres trans.

ría descubrió su insensibilidad a los andróginos, enfermedad congénita en la que su cromosoma correspondía a un “hombre”, pero sus hormonas no podían reconocer las hormonas masculinizantes, por ello, la vallista vivió siempre como una mujer con cuerpo femenino. Entonces, ante la claridad de un feminismo radical que defiende a la mujer como el sujeto del feminismo me pregunto ¿en qué consiste ser mujer, tener un cuerpo femenino?

No hay espacio aquí para un desarrollo minucioso, pero me basta con aclarar que una consideración del sexo es posible en términos no esencialistas. Estoy convencida de que se puede hacer muy bien una problematización que abarque los absurdos que la dicotomía hombre-mujer guarda y ahí, justo, la materialidad del sexo nos acercaría a pensar de la mano de algo que ya no tiene marcha atrás: el movimiento LGTBTTI+. Si adquirimos una revisión compleja, que incluya el ambiente, o la complejidad de los organismos biológicos,



Pablo Angel Lugo [c']
Circles of Mutual Aid IV
[@Polhaynes](#)

podremos ver que lo que se reconoció como hormonas sexuales depende de las condiciones de desarrollo de un organismo y lo que se reconoce como preferencias sexuales puede cambiar a lo largo de la vida del mismo. Por ejemplo, Fausto-Sterling comienza su libro *Cuerpos sexuados* (2006) hablando del absurdo de haberse casado, por amor, con un hombre y descubrirse a mediana edad como una lesbiana. También, menciona varias veces que la catalogación de hombre y mujer, además de ser un asunto histórico (tesis afín a la teoría *queer*) determinado por la medicina, es una cuestión gradual en donde la complejidad del sexo no funciona como el feminismo filosófico especuló.

En fin, creo que empezar por ahí nos permitiría avanzar en cuestiones interesantes. En lugar de anular a la comunidad LGTBTTI+, se trata de tomar el difícil reto de encontrar traducción —en materia legal, o en términos políticos— del caos en donde afortunadamente ésta nos ha muy bien dejado. Por ejemplo, aspirar a pensar en materia legal en el sujeto del feminismo o el transfeminismo, desde

una biología que no reconozca a cabalidad la dicotomía hombre-mujer, permitirá, por lo menos, partir de la ineludible complejidad sexual. No creo que sea buena estrategia buscar al sujeto del feminismo, y disputar quién es más mujer, o quién ha sufrido más. En primera, porque en esa búsqueda está de por medio una fantasía (la de “ser mujer”) y, en segunda, porque no veo posible medir qué sufrimiento es más grande, si el de mujeres o mujeres trans. Creo que una problematización feminista no puede prescindir de los debates ontológicos que hay detrás; el hecho de que las feministas radicales reactiven la posibilidad de analizar los supuestos sobre los que operan las agendas políticas, me parece un acierto. Pero, a la vez, no veo sitio dónde descansar muchos puntos de un feminismo radical después de una biología no esencialista. Estoy de acuerdo con la importancia de dar al feminismo un sustento material, como las ponentes demandan, pero, el ambiente nos obliga a pensar, en conjunto, sus retos para todas, todes y, ¿por qué no?, para todos. 





Yo acuso*

23 de marzo de 2020



**NAYELI GARCÍA
SÁNCHEZ**

A Lucía Pi Cholula

Hay algo que me ha estado dando vueltas en la cabeza desde hace casi un año: ¿cómo responder ante las acusaciones anónimas que muchísimas mujeres de mis círculos más cercanos hicieron en contra de hombres que han sido violentos con ellas de alguna forma? El tiempo y la omnipresencia del tema en mis conversaciones y en los textos que leo, por afición y por profesión, no me han permitido llegar a conclusiones tajantes pero sí a plantear algunas preguntas que espero encuentren eco en las lectoras (y en algún lector aliado).

Hago una aclaratoria inicial: celebro los cambios materiales que ha generado esta dinámica social, como la redacción de protocolos razonados para atender las denuncias presentes y futuras, o como el miedo que veo en la mirada de los hombres que me cruzo en mi vida diaria, ante la seguridad de que sus acciones pueden ser señaladas públicamente y tener consecuencias ominosas, desde el desprestigio social hasta la cárcel. Sin embargo, hay una sombra que percibí desde los primeros momentos de este despertar colectivo: la dinámica de denuncias se destiló en un componente identitario, basado exclusivamente en el género. Eso dificulta nombrar algunas experiencias que no se pueden reducir a la señalización puntual de un hombre y nombrar también las estructuras subyacentes a la violencia machista.

En los primeros días de denuncias en línea se hicieron populares algunas frases que despertaron mis alarmas: me refiero a

←

Omar Moreno [c]
Todos los días oímos historias
[@nicenor_schiaffini](https://twitter.com/nicanor_schiaffini)

expresiones que anulaban la posibilidad de tomar una actitud crítica ante las acusaciones. Sólo por tomar un ejemplo paradigmático, recordemos etiquetas como #YoSíTeCreo o #TeCreoHermana. Me parece del todo comprensible que muchas mujeres se hayan visto impulsadas, en un primer momento, a acatar una fe ciega en la palabra de la prójima, porque habitamos una cultura impune basada en complicidades, en la que las instancias jurídicas han perdido toda legitimación. No obstante, me parece también que esa actitud se asimila, de una manera difícil de nombrar por el clima político actual, a una lógica muy similar a la que rige ciertas alianzas machistas, que subyacen a muchas de las violencias que sufrimos.

Con el paso de los meses la forma de comunicar las experiencias violentas que padecemos las mujeres ha ido formulando una gramática que no permite dialogar con aquellas compañeras que no piensan igual de inicio o no han tenido exactamente las mismas vivencias. En el eje vertical de esta nueva sintaxis, se le indica al hombre señalado que es merecedor de un desprecio social inapelable y de un castigo; en el horizontal, se refuerza la pertenencia de la denunciante al género femenino, a partir de la narrativa de que todas las mujeres sufrimos el mismo tipo de violencia. En un principio, estos dos mensajes no parecen errados: incluso despiertan la emoción de obtener una venganza histórica, pero ejercer un feminismo identitario basado exclusivamente en el género desactiva otros análisis posibles. Y aquí empiezan a surgir los problemas.

En primer lugar, si ciframos nuestra identidad feminista en un conjunto de agresiones cometidas en nuestra contra por pertenecer a un mismo género, lo que nos identifica



como parte del grupo es la acción que otro ejerció sobre nuestra persona. Eso oculta nuestra capacidad de autonomía incluso frente a las situaciones más crueles y simplifica el problema de manera que se nos presenta como algo que sólo podría solucionarse con la expulsión definitiva de algunas cuantas personas.

Este principio de identidad acota lo que es posible comunicar en los foros públicos abiertos al tema. Con frecuencia se espera que una mujer parta del hecho de haber sido víctima para discutir sobre la violencia machista: hablar de “así es como yo sufrí” y no, por ejemplo, de “así es como yo sobreviví a este daño mientras ocurría”. La estrechez generada por esta expectativa tácita ha dejado fuera a mujeres que intentan hablar desde otro tipo de experiencias o saberes. Quizá esto explique por qué ciertas académicas, pensadoras y periodistas de otras generaciones hayan quedado, de pronto, en los márgenes de un

Jessica Trejo [c]
25N.2020
[@mirruskita](#)

Si pensáramos nuestra identidad feminista más allá de la estrechez del género, rápidamente se iluminarían los modos de resistencia que empleamos para responder a las agresiones que sufrimos, y se harían evidentes también las alianzas que nos separan entre nosotras y nos alían con los hombres.

asunto que ha ocupado gran parte de su labor profesional.

En los espacios privados ocurre algo parecido que también limita lo que es posible decir sobre la violencia machista, sin correr el riesgo de “renunciar” o “traicionar” al feminismo. Si en una reunión una mujer comienza a hablar de una violencia ejercida en su contra, todas las demás sienten la obligación social de narrar una experiencia similar para reafirmar su pertenencia al mismo género. Quien quiera hablar desde otra perspectiva sobre su experiencia o pretenda diferenciar distintos tipos de violencia, podría perder su carta de identidad en el grupo y sería vista con recelo.

El acotamiento de lo que se puede nombrar convirtió la “experiencia de víctima” en un producto más para la acumulación de bienes simbólicos dentro de una lógica capitalista de la cultura. Carreras literarias, currículos profesionales y hasta semblanzas de presentación se han engrosado con la apropiación de este feminismo identitario y se

han revestido de una legitimidad superficial que no permite hacer preguntas incómodas. De ese modo, el *statu quo* se reforzó pues el primer afán de erradicación de la violencia machista se integró cómodamente a las estructuras previas, que precisamente posibilitan esa violencia.

La predominancia del feminismo identitario ensombrece que hay otras cosas que vinculan a las mujeres, por ejemplo, las formas que hemos aprendido para combatir las violencias machistas en nuestra vida diaria desde que éramos niñas pequeñas. Si pensáramos nuestra identidad feminista más allá de la estrechez del género, rápidamente se iluminarían los modos de resistencia que empleamos para responder a las agresiones que sufrimos, y se harían evidentes también las alianzas que nos separan entre nosotras y nos alían con los hombres. Pienso en el tipo de complicidad que otorga, por ejemplo, compartir hábitos de consumo, espacios de formación profesional en el extranjero, viajes alrededor del mundo y aun vecindarios. Cuando la pertenencia a comunidades que no tienen que ver con el género —sino con el poder adquisitivo y con los privilegios que conlleva— queda sin ser nombrada, ese silencio impide una comprensión más profunda de la situación y clausura la posibilidad de una revolución estructural.

Hablar del feminismo desde su materialidad más concreta abriría espacio para la duda y el cuestionamiento como formas de practicar una nueva militancia. Esto nos permitiría, por ejemplo, diferenciar nuestra lucha de algunos vicios de la vieja militancia de izquierdas, en donde la lógica de “estás conmigo o estás en mi contra” normalmente ha generado procesos de sectarización entre grupos que podrían unirse por sus in-



Roxanna Romero [c]
Rostros del feminismo
[@roxa.rom](https://twitter.com/roxa.rom)

tereses compartidos y ha vuelto aún más angosto el camino de la lucha revolucionaria.

En segundo lugar, dentro de un feminismo gregario en el que todas somos iguales, y por tanto incuestionables, cualquier indicio de vacilación o de incertidumbre se traduce en una degradación simbólica: pareciera que si no crees a ciegas en una denuncia hecha por una mujer, entonces eres menos mujer, menos feminista, menos aliada. Y estas conclusiones son evidentemente falaces. Pedir detalles de una denuncia permite, por ejemplo distinguir que no todos los casos de violencia son iguales, y al yuxtaponerlos sin jerarquía ni orden alguno, se disuelve su sentido. Lo que me parece más grave todavía es que se anula la posibilidad de imaginar diversas reparaciones ante diversos hechos. Por ejemplo: “Mi exnovio me manipulaba para no que yo no tuviera amigos hombres” comparado con “Una vez un taxista cerró con seguros las puertas y abusó sexualmente de mí” no

deberían tener los mismos resultados: en un caso quizá bastaría el escarnio, público o privado, y en otro deberían tomarse acciones legales.

En tercer lugar, a este panorama subyace también el hecho de que una enorme cantidad de denuncias anónimas han estado desprovistas de cuerpos, y en ese momento la sombra que se acercaba cubre ahora nuestras cabezas. Digo que las denuncias han estado desprovistas de cuerpos porque circularon predominantemente por medio de diversas redes sociales o en letreros anónimos en espacios públicos. En ausencia de una realidad material que acompañe las denuncias, la responsabilidad de los hechos parece recaer sólo en el individuo nombrado y se vuelve casi imposible decir qué andamiajes hicieron posibles esas violencias.

Cuando hablo de poner el cuerpo en el acto de denuncia no hablo de exponer a la víctima frente a su agresor ni a organizar careos.

Hablo de dotar de contexto los testimonios, preguntarnos, por ejemplo, ¿qué permitió a este hombre ser poderoso? ¿Qué permitió a esta mujer ser vulnerable?

Hablo de dotar de contexto los testimonios, preguntarnos, por ejemplo, ¿qué permitió a este hombre ser poderoso? ¿Qué permitió a esta mujer ser vulnerable? Hablo de indagar qué hay detrás de la repetición de muchos actos violentos, para que puedan surgir medidas que no sólo “prohíban” a las personas acusadas, sino que tejan una red de protección en la que sean bienvenidas incluso aquellas mujeres que no han sufrido los mismos abusos machistas ni han tenido biografías similares; para que puedan alumbrarse los pactos tácitos, en los que las mujeres también participamos y son algo que la violencia machista necesita para poder ejercerse.

En el ambiente anónimo y descorporizado de las denuncias del #MeToo surgieron, en poco tiempo, cuentas apócrifas a señalar culpables de acciones que caben dentro de un gran espectro: desde decir que alguien era “encubridor” (es decir, cómplice por omisión de un acto violento), pasando por acusaciones de “potencial feminicida”, hasta descripciones pornográficas de lo que supuestos agresores le hicieron a alguna mujer. Yo creo que es aquí cuando salió el primer tiro por la culata de suspender nuestro juicio crítico y creer lo que fuera basadas en la pertenencia al mismo género.

Una de las soluciones que intentó dársele al problema de la veracidad de las denuncias

anónimas fue concentrarlas en cuentas de redes sociales que se encargarían de verificar las acusaciones; sin embargo, ante la cantidad de casos y el clima gregario ya establecido, ese ejercicio se redujo a “comprobar” los hechos con métodos poco efectivos, como el chisme o la rencilla personal. Asimismo, la concentración de testimonios generó una mediación que permitió también callar algunos nombres, ya fuera por miedo a represalias (como perder una oportunidad laboral) o por cuidar las relaciones de los acusados que, la mayoría de las veces, resultaban pertenecer al mismo círculo social. A ello se sumó un agravante más: la impunidad que nos hace descreer de las instituciones en general tiene uno de sus pilares más fuertes en la desigualdad económica. Y ese pilar se reforzó bajo la consigna de que todas somos iguales por el hecho de ser mujeres.

Resultó entonces que la cacería justiciera de las mujeres hartas de la violencia machista generó un proceso severo de desmovilización social y borró preguntas más amplias sobre las desigualdades que ordenan nuestro mundo. Por ejemplo, en varios círculos universitarios o en organizaciones de periodistas independientes, se vivieron persecuciones encarnizadas que, sin juicios de por medio, marcaron con una letra indeleble a hombres acusados anónimamente. Casualmente varios de estos compañeros sobresalían por su participación en la gestión popular de la cultura o habían formado parte muy activa de movimientos políticos en busca de justicia social. Incluso si no se tomaron medidas de castigo contra las personas señaladas sin pruebas ni testimonios presenciales, la marca social fue suficiente para destruir organizaciones asamblearias, romper vínculos entre diversos grupos politiza-



Jessica Trejo [c']

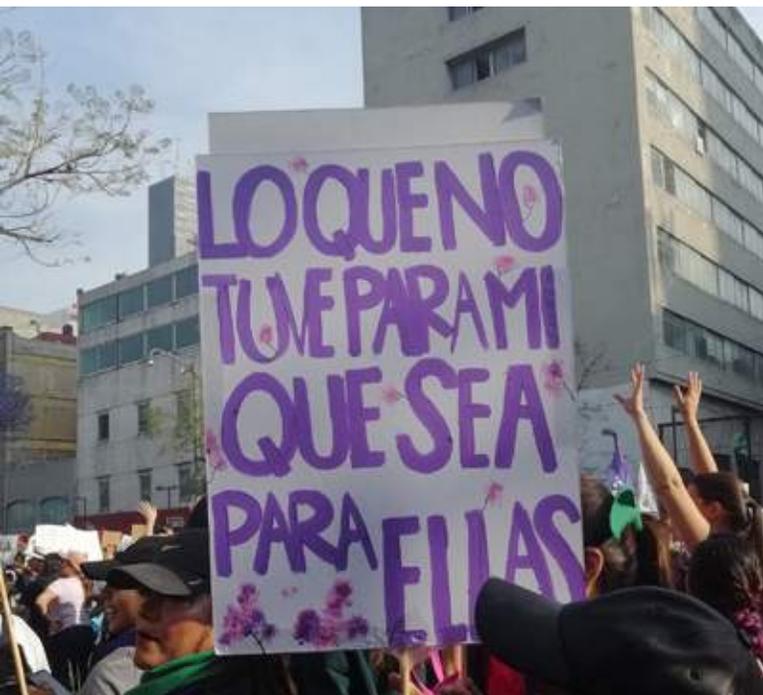
De la mano
Antigrita 2020
[@mirruskita](#)

dos y sembrar incertidumbre entre antiguas comunidades de trabajo. Es de llamar la atención que, al menos en esos dos ambientes no haya habido, en cambio, investigaciones hacia la cadena de responsabilidad dentro de las comunidades en las que ocurre cotidianamente la violencia machista. Como las personas señaladas estuvieron destinadas irremediablemente a la reprobación moral, sólo se creó una ilusión de justicia. Se dejó de lado la posibilidad de seguirle la pista a casos específicos para desarticular las jerarquías que amparan y protegen a los responsables últimos de la violencia. Con estas reflexiones en mente, me pregunto por qué ningún hombre poderoso, tanto del medio literario como del periodístico, ha sido señalado hasta aho-

ra, y me pregunto por qué ninguna red de complicidades ha podido nombrarse.

Las acusaciones masivas y digitales quizá debieron transformarse cuando se hicieron evidentes la magnitud del problema y la frecuencia de los casos. Ahora, además de construir una siniestra forma de confirmar la pertenencia al género femenino (si me violentaron, entonces soy mujer y si soy mujer, entonces me violentaron), las denuncias y la irrestricta certeza sobre su veracidad permitieron formas de ejercer un poder a modo y a seguir obviando las desigualdades económicas y raciales que atraviesan también las relaciones entre mujeres.

Yo no debo ser la primera en haber identificado esto porque rápidamente y por los



Lizeth Mora [c] 8M 2020,
Ciudad de México

mismos medios (las redes sociales) decenas de instituciones públicas y privadas se fueron sumando a esta lógica de la denuncia y del apoyo irrestricto pero sin consecuencias materiales. Les ofrecimos un feminismo identitario basado en palabras sin cuerpos y respondieron borrando las diferencias entre “ellos” y “nosotras”. Para muestra, hay que recordar los anuncios de grandes empresas e instituciones alentando a sus empleadas a faltar a las oficinas el 9 de marzo de 2020 para sumarse al paro internacional por el día de la mujer. ¿Dónde quedó la idea subversiva de pausar las cadenas de producción si el patrón mismo invita a que se haga la pausa? Desde luego el panorama que describo en estas líneas tiene sus asegunes y hubo mujeres que se apropiaron de los paros como pudieron. No lo pongo en duda.

Otra consecuencia lamentable de todo esto fue la exclusión de voces de mujeres que

hablaban desde otro tipo de vivencias: feministas de contextos no urbanos, no letrados, no blancos ni heterosexuales quedaron inmediatamente fuera de la discusión porque cuestionaban algunas de las dinámicas que señalo arriba. La presencia de estas voces se redujo a una decena de nombres que se repiten en artículos, coloquios, mesas de discusión, ferias de libro, periódicos nacionales e internacionales y demás plataformas públicas. Estos actos espectaculares sustituyeron la necesidad de análisis y crearon una ilusión de diversidad incluyente en el feminismo hegemónico. Mientras no estemos dispuestas al cuestionamiento y la duda, el feminismo identitario pavimentará el camino a simulacros de soluciones.

Lo que me parece más grave de esta dinámica es que, como nació y creció sin cuerpo, seguirá su desarrolló así. Todo apunta a que el ambiente generado por ese anonimato descorporizado está alimentando discursos de grupos históricamente opresivos y machistas que ahora tienen una manera de “limpiar” su nombre en aras del apoyo al feminismo.

Es urgente reclamar el derecho a la duda entre compañeras porque la flexibilidad y la confianza que caracterizan a la lucha feminista, y a la vez la distancian de militancias machistas, son un logro histórico y no deben diluirse en un ambiente gregario. Si se perdieran del todo, eso reforzaría cierta protección para hombres poderosos y violentos, que continúan tranquilos sus labores y hasta escriben columnas donde apoyan a conveniencia un feminismo acrílico y descorporizado. **c'**

* Este artículo salió publicado en la misma fecha en *Pie de Página*.





Orgullosa y multitudinariamente trans

24 de junio de 2019



—
SIOBHAN GUERRERO
MC MANUS

Estamos a escasos días de la marcha del Orgullo LGBTIQ+ de la Ciudad de México. Para quien no sepa qué significa eso, ésta es la marcha que reivindica los derechos y las exigencias de justicia (restaurativa, distributiva y contributiva) de las personas de la diversidad sexo-genérica, es decir, hombres homosexuales, mujeres lesbianas, personas bisexuales, trans, intersexuales y *queer*, así como toda otra identidad o corporalidad que de una u otra forma ha sido declarada abyecta por diversos discursos cis-heterosexistas. Ésta será la edición número 41 de la marcha de la Ciudad de México y coincidirá con el aniversario número 50 de los levantamientos de Stonewall en la ciudad de Nueva York, mismos que suelen tomarse como el inicio de un movimiento de liberación LGBTIQ+.

Como cada año, la marcha suscita reflexiones acerca de si deben o no acudir las empresas y los partidos políticos o de quién debe estar hasta adelante de ésta o, también como cada año, si debemos vivir el Orgullo como una marcha de protesta o como una fiesta o si es posible que sea ambas cosas a una misma vez. No faltarán quienes llamen a boicotarla al no acudir o al realizar contra-marchas para denunciar el capitalismo rosa y el *pinkwashing* del gobierno en turno y tampoco faltará quien diga que hay que vestirse de for-

←
@savvapanf. Vía [Freepick](#) ©



Mercedes Mehling
Vía [Unsplash](#) ©

ma “respetable” —y no estoy hablando de Andrea Legarreta— para que la sociedad nos tome en serio.

La marcha es en ese sentido multitudinaria. Y con esto no me refiero únicamente al número de asistentes que ésta convoca sino, también, a los diversos sentidos con los cuales se le vive y comprende. En cierto sentido la marcha del Orgullo es una y muchas a una misma vez. Es multitudinaria porque a ella acuden identidades y corporalidades diversas y por ello mismo no podríamos decir que el sujeto político que allí goza y protesta es homogéneo. Las trayectorias de lucha, las demandas actuales, las necesidades exigidas son distintas para los diversos sectores que en ella convergen. La historia

de las reivindicaciones políticas de las lesbianas, las personas trans y las personas intersex, para poner un ejemplo, no es la misma que la historia del movimiento de liberación homosexual aunque, desde luego, hayan tenido y sigan teniendo momentos y espacios de coincidencia.

Esto hay que decirlo para dar pie a un sentido más profundo de multitud. La afamada teórica *queer* Judith Butler llegó a expresar en alguna ocasión que quizás el sujeto político del movimiento LGBTIQ+ se asemejaba más a una multitud que a un bloque histórico o a un sujeto político clásico como podría ser la clase obrera. El concepto de multitud, como sabrán algunas personas, tiene una larga historia en la filosofía y fue empleado

por vez primera por Baruch Spinoza y retomado siglos después por el marxismo autonomista de Negri y Hardt. Ello lo traigo a cuenta porque la noción de multitud resquebraja la idea de sujetos políticos unificados por experiencias o trayectorias históricas comunes; demanda y posibilita una forma de democracia absoluta que requiere una transformación en las subjetividades que abra la posibilidad a reconocer la diferencia y la novedad radical del otro. De allí que Negri sostuviera en más de una ocasión que la multitud no admitía totalización alguna, ni siquiera a través de la dialéctica.

Quizás por ello es que a mucho del activismo clásico de la izquierda latinoamericana le resulte tan inasimilable el movimiento LGBTQ+. Porque si bien parece por momentos tener un discurso y una apuesta política unificada, en otras ocasiones queda clara la diversidad de experiencias y demandas allí presentes. Y, finalmente, hay en este movimiento un discurso político que muchas veces no se enuncia a través de un vocabulario político sino a través del baile, la fiesta y el goce del cuerpo. El sujeto político de la marcha, quisiera sugerir, es también multitudinario en este sentido.

Con ello quiero recalcar no sólo la heterogeneidad que lo compone sino también la existencia de fisuras y tensiones internas. Es sabido, por ejemplo, que existe una profunda hegemonía de lo gay que se traduce en mayor visibilidad y que para muchos activistas refleja la continuidad del machismo al interior del movimiento de la diversidad sexo-generica. Pero hay así también otras tensiones menos conocidas y menos teorizadas.

Una en particular que ha ido cobrando visibilidad en los últimos años es el encontronazo entre ciertos feminismos autodenominados

“críticos de género” y el movimiento trans. Habría que aclarar que, si bien dentro del primer grupo solemos encontrar muchas mujeres (cis) que se adscriben a los lesbofeminismos, este encontronazo NO es un choque entre identidades. No es éste un conflicto entre mujeres lesbianas (cis) y personas trans aunque por momentos así lo parezca. Y esto lo digo porque también hay mujeres heterosexuales (cis) que de facto se adscriben a estos feminismos críticos de género y que pueden o no hacerlo sin asumirse como lesbianas políticas, es decir, como mujeres que escogen activamente el no relacionarse con varones. Pero, así como esto ocurre, hay también muchísimas mujeres (cis), tanto lesbianas como heterosexuales, que no sólo no se adscriben a estos feminismos sino que son aliadas, amigas, colegas y compañeras de muchas personas trans. De allí que sostenga que éste no es un encontronazo entre identidades.

Agregaría a este punto que este encontronazo tampoco refleja un desencuentro entre el movimiento feminista y el movimiento LGBTQ+, al menos no si por esto entendemos a ambos movimientos como unificados y homogéneos. Esto no niega que hayan habido tensiones entre ambos movimientos como, por ejemplo, cuando se señala que muchos varones de la diversidad sexual siguen reproduciendo prácticas misóginas. Asimismo, es verdad que hay una parte del movimiento feminista que ha expresado sus preocupaciones por lo que llaman la elegebetización –o lgbtización– del feminismo pues temen que los temas exclusivos de mujeres pierdan visibilidad, centralidad y apoyo en los propios espacios feministas. Pero esto es más un falso dilema al que se nos ha arrojado al hacer que ambos movimientos tengan que batallar entre sí por el acceso a recursos y espacios de

representación; es, hay que decirlo, un mecanismo que induce división orquestado por políticas que parecen encaminadas a sabotarnos a todos.

Empero, así como esto ocurre, hay también dentro del feminismo voces que defienden estas alianzas pues comprenden que la misoginia y los discursos de odio contra la población LGBTQ tienen puntos en común sin necesariamente ser instancias de una misma dinámica de opresión. Estos otros feminismos reconocen, por ejemplo, que la feminización es una forma de descalificación e invalidación que suele dirigirse a todo tipo de sujetos subalternos y que sería por tanto tarea del feminismo desmontar un mecanismo de este tipo que no sólo perpetúa la opresión de las mujeres sino de muchos otros grupos.

Finalmente, el encontronazo que estamos discutiendo tampoco podría caracterizarse como un choque entre el así llamado feminismo radical y el activismo trans. Esto ocurre porque no todo el feminismo radical es trans-excluyente. Esto es así porque al feminismo radical lo caracteriza su oposición al denominado feminismo liberal al que suelen acusar de ser meramente reformista y conformarse con una igualdad formal que de facto no desactiva los mecanismos de opresión que atraviesan toda la vida social y que históricamente han regulado la autonomía corporal y reproductiva de las mujeres.

Sin embargo, de esta oposición no se colige necesariamente una sospecha o señalamiento dirigido a las personas trans. Yo, por ejemplo, tengo muchas amigas lesbianas que se consideran a sí mismas feministas radicales y aliadas indiscutibles de las personas trans. Como ellas mismas dicen, es falso que el sujeto trans sea cómplice del patriarcado y es igualmente falso que la opresión de las

mujeres se circunscriba únicamente al control de la autonomía reproductiva de las mujeres pues han habido y siguen habiendo otros modos de objetificación que no se basan en la capacidad de gestar pero que sin duda operan sobre las mujeres *qua* mujeres, por ejemplo al fetichizarlas como objetos sexuales.

Dicho esto, podríamos sostener que este encontronazo es, si a caso, un choque entre discursos ontopolíticos en torno al cuerpo, al sexo/género y a lo que hemos de considerar el sujeto político del feminismo; por ontopolítica me refiero al discurso político sobre lo que es, sobre los modos de existencia y, en este caso, sobre lo que el cuerpo y el sexo/género son. Este choque no es nuevo, nació en los Estados Unidos en los años 1970 en el área de la bahía de San Francisco cuando la feminista Janice Raymond lanzó una serie de críticas hacia las subjetividades trans que, para narrar la historia de forma sucinta, desencadenó la salida de Sandy Stone de un colectivo separatista que se dedicaba a producir música hecha por mujeres. Stone en concreto decidió distanciarse de este colectivo después de un ataque armado del que fue presa por parte de un pequeño grupo que había llevado las ideas de Raymond al extremo. Tiempo después Stone escribiría el famoso ensayo *The "Empire" Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*, texto que se considera fundacional en los estudios trans y en el que daba respuesta a Raymond.

Ahora bien, mucho se ha escrito en los ya más de cuarenta años que tiene este conflicto pero quizás su comprensión requiere algo más que exponer los argumentos en disputa, quizás requiere entender aquellas dinámicas sociales que los cimientan y que pueden permitirnos comprender el porqué hoy, en



Mark Boss. Vía [Unsplash](#) ©

México, este encontronazo ha ido ganando visibilidad. Para ello, es necesario señalar que el feminismo crítico de género no suele interpelar directamente a las personas trans –y tampoco parece reconocernos mucha agencia– pues suele enfocar sus señalamientos ya sea en el dispositivo biomédico al que responsabilizan de la emergencia del sujeto trans o en una inefable “ideología transgénero” que en ocasiones rastrea a Judith Butler y la Teoría Queer y en otras ocasiones al ya mencionado dispositivo biomédico.

En cualquier caso, sus mayores acusaciones consisten en afirmar que: (i) el término “género” no debe entenderse como la expresión de un sentimiento sino que nombra la división de las diversas tareas y roles sociales históricamente adscritos a hombres y mujeres en función del sexo asignado al nacer; de

allí que éste no deba reconocerse sino abolirse, (ii) la identidad de género es un concepto sin sustento empírico y que, además de ininteligible, de facto reifica los roles de género como identidades y conduce, en el proceso, a una reivindicación identitaria de mecanismos de opresión, (iii) las identidades trans implican la instauración de una heterosexualidad compulsiva que llevaría a la persecución de gays y lesbianas, (iv) darle cabida a las mujeres trans en espacios exclusivos de mujeres pone a estas últimas en riesgo pues pueden ser agredidas e, incluso, violadas por las primeras y, finalmente, (v) que a las personas trans no debiera apoyárseles en el “autoengaño” de que pertenecen a un género que no es el suyo sino que debiera “ayudárseles” a aceptar su cuerpo. A estas tesis suelen añadir que, si bien reconocen el sufrimiento asocia-



Gobierno CDMX.
 Marcha del Orgullo LGBT
 CDMX, vía [Flickr](#) ©

do a la disforia de género y las múltiples violencias que viven las personas trans, no por ello la solución consiste en otorgarles derechos a una identidad autopercebida.

Como cabría esperarse, todos y cada uno de estos puntos han sido abordados y discutidos desde los transfeminismos y no únicamente con el afán de mostrar su falsedad sino para ponderarlos y considerar, si fuera el caso, las consecuencias que tendría su veracidad.

Aquí vale la pena mencionar que los transfeminismos son, finalmente, feminismos y de eso se sigue que no tienen como objetivo vulnerar los derechos de nadie, mucho menos de las mujeres (cis). Esto lo reitero porque desde el transfeminismo se ha hecho una reflexión profunda que ha buscado comprender la posición que nos interpela. Esto

último, sin embargo, no suele ocurrir de parte de estas posiciones transexcluyentes que no nos reconocen ni la agencia para escoger cómo vivir nuestras vidas y mucho menos la agencia para ser sujetos productores de una reflexión teórica, política y práctica cuyo fin es articularnos en luchas colectivas.

Desde los transfeminismos, por ejemplo, se ha señalado que la experiencia trans falsea toda acusación de restaurar la heterosexualidad compulsiva pues hay numerosísimos ejemplos de hombres trans gays y mujeres trans lesbianas. Incluso aquellas personas trans que se afirman heterosexuales suelen construir una heterosexualidad que no es falocéntrica ni complementarista pues se ha resignificado al cuerpo mismo y a lo que es ser hombre o mujer.

Con respecto a la noción de identidad de género, es históricamente falso que ésta implique la reificación de los roles y que sea ininteligible y sin sustento empírico.

Sobre esto mismo cabe añadir que es falso que las mujeres trans lesbianas, o mujeres trans en general, sea acosadoras o violentadoras sexuales; este pánico moral, creado e impulsado por la derecha más rancia, ha sido tristemente retomado por estos feminismos que, como se ha documentado en Estados Unidos, Inglaterra y México, no ha dudado de hacer alianzas con los movimientos antiderechos con tal de limitar los avances del colectivo trans.

La realidad de la inmensa mayoría de las mujeres trans no es la de ser depredadoras sino la de enfrentar la continua posibilidad de ser expulsadas de un sanitario sólo por el hecho de ir porque el cuerpo lo demanda. Es más, la inmensa mayoría de mujeres trans viven una objetificación sexual aumentada porque los estigmas asociados a lo trans deshumanizan a estas mujeres y llevan a que sean abordadas como si fueran meros objetos sexuales y ello ocurre con muchísima frecuencia.

Tristemente, pánicos morales de este tipo los hemos encontrado antes como cuando se temía que la presencia de las propias mujeres lesbianas pusiera en riesgo a las mujeres heterosexuales en esos mismos espacios exclusivos de mujeres. Tanto en ese caso como en el actual, lo que observamos son pánicos morales que construyen a una identidad se-

xual como inherentemente depredadora y violenta. Estos pánicos morales movilizan imaginarios sociales perniciosos y amplifican y sensacionalizan casos sumamente infrecuentes de formas muy parecidas a la ya falseada noticia que dio la vuelta al mundo de un niño asesinado por sus madres porque no quería ponerse ropa de niña; esa noticia, por ejemplo, moviliza imaginarios lesbofóbicos y cisgeneristas que causan rechazo a las poblaciones LGBTIQ+. Así, haríamos bien desde los diversos feminismos de no cultivar este tipo de discursos.

Por otro lado, nadie en los transfeminismos niega la necesidad de abolir los roles de género puestos éstos limitan tanto a las personas cis como a las trans e impiden, por ejemplo, que tengamos científicas trans en las proporciones que corresponderían al tamaño de población de un país como México. Con respecto a la noción de identidad de género, es históricamente falso que ésta implique la reificación de los roles y que sea ininteligible y sin sustento empírico. Sobre esto último, por ejemplo, el buscador académico ScienceDirect arroja 7 477 resultados acerca de la etiología de la identidad de género y, en una búsqueda similar, Google Scholar nos devuelve 99 000 resultados.

Como ha explicado la historiadora Jeanne Meyerowitz, el término “identidad de género”, originalmente denominado “sexo psicológico”, fue acuñado porque la autocomprensión de las personas como hombres o mujeres no pudo nunca reducirse ni explicarse causalmente como la consecuencia de una morfología o una fisiología concretas ancladas en las gónadas, las hormonas o los caracteres sexuales primarios y secundarios. Pero, cabe hacer notar que así como fracasaron los determinismos biológicos, así también fracasaron

ron los determinismos sociológicos, pues se mostró que crecer bajo ciertos roles no implica que se adquiere una identidad específica. Más todavía, es falso que las personas trans construyan su identidad al acomodar su expresión de género a la hegemónica; es verdad que el discurso médico ha exigido y continúa exigiendo esto pero ha sido, en primer lugar, el activismo trans el que ha rechazado esta normativa. Hoy por hoy vemos mujeres trans con toda expresión de género posible y lo mismo podemos decir de los hombres trans y de las personas no binarias.

Finalmente, la supuesta falta de inteligibilidad de la identidad de género emana de un afán por ignorar nuestras voces y la propia historia del feminismo. Desde la metafísica de género, por ejemplo, se ha sostenido que categorías como “hombre” y “mujer” remiten de manera ambigua a cuerpos, identidades y subjetividades. Empero, la inmensa mayoría de normas sociales asociadas a éstas permiten pensar que dichas categorías son ontologías/posiciones sociales estructuradas por la diferencia sexual como imaginario –es decir, no como hecho anatómico, sino como posición simbólica–; estas ontologías/posiciones estructuran cómo nos imaginamos, cómo actuamos ante nuestro cuerpo y otros cuerpos, como nos desplazamos y habitamos el mundo, como deseamos. De ello, no se traduce, como ya he dicho, que esos imaginarios sean siempre reaccionarios y conservadores porque cada niña, cada niño, cada niñe crece en un contexto diferente donde lo que es ser hombre o mujer cobra un sentido diferente; las identificaciones son así siempre contextuales y contingentes.

Para ilustrar esto imaginemos lo que ocurre cuando alguien, por ejemplo, hace un ejercicio de soñarse dentro de veinte años.

[...] cabe hacer notar que así como fracasaron los determinismos biológicos, así también fracasaron los determinismos sociológicos, pues se mostró que crecer bajo ciertos roles no implica que se adquiere una identidad específica.

Esa persona no se imagina descorporeizada sino que se fantasea teniendo cierto cuerpo y cierta forma de habitarlo/se. Ahí se expresa la identidad de cada quien como un horizonte a alcanzar que a la vez estructura cómo vivimos el presente y entendemos el pasado. Y ese ejercicio de pensarse y representarse lo hace todo ser humano y siempre que lo hace pone en evidencia cómo todo ser humano se comprende a sí mismo en formas que no se colapsan en biologicismos.

En cualquier caso, había dicho que más que exponer los argumentos que cruzan este debate, quizás hay que entender los cimientos que han hecho que tome prominencia. Y aquí es donde sospecho que las violencias son un factor explicativo clave. Dice Martha Nussbaum que nuestro círculo de preocupación moral, nuestro círculo eudaimonístico, se contrae en situaciones de escasez o violencia. Mucho me temo que las violencias misóginas que vive América Latina estén llevando a construir un sujeto político del feminismo con demarcaciones vigiladas con la esperanza de que esto permita tanto mayor cohesión entre “las mujeres” como una clara demarcación de quienes son presuntos be-

Terminar de asimilar las consecuencias de esa frase que clama que “nadie sabe lo que puede un cuerpo” porque sus posibilidades exceden al ordenamiento del organismo.

neficiarios del patriarcado y, quizás, por eso mismo, sus mayores –aunque no exclusivos– impulsores.

En un contexto en el cual la ciencia es hegemónica y provee de los grandes relatos de autocomprensión del sujeto no sorprendería que se le emplee para ejecutar la demarcación ya señalada. En antropología existe incluso un término, “biociudadanías”, que pretende nombrar cómo hoy la biología estructura no sólo nuestra autocomprensión sino nuestra pertenencia a diferentes grupos sociales, incluidos grupos “raciales” (sic) y grupos como los que las categorías sexo-genéricas buscan nombrar. Quizás de allí viene también ese deseo de encontrarle bases biológicas a toda identidad sexual, como si así se reivindicara la genuina y verdadera pertenencia a un grupo. Ello oculta, desde luego, su producción histórico y social y en ello incurren tanto los activismos LGBTIQ+ que insisten en que la biología nos legitimará como las feministas “críticas de género” que esperan encontrar allí un criterio de demarcación.

Añado a este esbozo de explicación que uno de los efectos tanto de las violencias como del propio discurso de la contingencia radical de la identidad es que ambos exhiben la fragilidad de nuestra autocomprensión. La violencia desde luego lo hace pues el otro se vuelve amenazante y quizás su alteridad se convierte

en motivo de sospecha. Corroe la posibilidad de crear puentes. Por otro lado, reconocer la contingencia de la propia identidad exhibe lo frágil de nuestro ser. Esta fragilidad, como se sigue de la reinterpretación feminista de los trabajos de Raymond Ruyer, emana del comprender cómo es que somos producto de una contingencia que se juega en la propia historia de vida y que, si hubiésemos seguido otro trayecto, quizás seríamos radicalmente otros. Reconocer que pudimos haber tenido otra identidad es amenazante. Y quizás para ello sólo era necesario haber nacido en otros años, en otra ciudad, en otro país o haber tenido otros amigos, otras vivencias.

Esa posibilidad, en un contexto de violencias, puede sentirse también como violencia. Puede vivirse como amenaza. Quizás, es por esta conjunción de factores el que vemos avanzar a este encontronazo. Y quizás, para superarlo necesitamos de afectos radicales que construyan puentes –como lo sugiere la apuesta política de Lía la novia sirena–; quizás también es necesario recordar, como dice el giro decolonial inspirándose en la crítica levinasiana a Heidegger, que la búsqueda de autenticidad ontológica puede ser totalitaria e indiferente a la diferencia.

Quizás, retomando la idea de multitud y sus recuperaciones en Deleuze y Negri, sea necesario transformarnos como sujetos y reconocer la alteridad irrepetible de cada quien. Terminar de asimilar las consecuencias de esa frase que clama que “nadie sabe lo que puede un cuerpo” porque sus posibilidades exceden al ordenamiento del organismo. Asimilar la novedad ontológica del otro en una noción de multitud que esté genuinamente orgullosa de su diferencia. Salir a festejar esto en una marcha multitudinaria sí que será motivo de orgullo. 





La Marea Verde feminista en América Latina

4 abril 2020



MARTA LAMAS

Queda una cuestión en donde la Iglesia no cede y el poder patriarcal se encona: la legalización del aborto.

Carlos Monsiváis

El derecho a decidir sobre el propio cuerpo es una de las demandas básicas y más antiguas de las feministas. En América Latina los distintos feminismos han planteado la demanda como un asunto de justicia social, como una cuestión de salud pública y como un derecho democrático. Sin embargo, el intervencionismo de las instituciones religiosas ha convertido el derecho a tomar sin riesgo esa decisión en una disputa de tal dimensión que incluso ha llevado a algunos gobiernos a cancelar leyes que permitían el aborto en caso de violación y para salvar la vida de la mujer. Eso ocurrió en Chile bajo Pinochet, y luego en El Salvador, Honduras y Nicaragua. Hoy en día abortar todavía sigue totalmente prohibido en estos tres últimos, además de en República Dominicana, Haití y Surinam. [En los países restantes](#) —Barbados, Belice, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Panamá, Paraguay, Perú, Venezuela, y otros países en las islas del

←
Chambrít4s [c']
Mi paz [@chambrít](#)



Roxanna Romero [c']
Pañuelazo 1 @roxa.rom

Caribe— hay regulaciones variadas, que permiten el aborto exclusivamente para salvar la vida de la mujer cuando corre peligro, por razones de salud, y por violación.¹ La interrupción voluntaria del embarazo sólo está permitida en Cuba, Puerto Rico, Guyana, Uruguay (en 2012), en la Ciudad de México (en 2007) y muy recientemente, en el estado de Oaxaca (en 2019).

Las batallas en torno a penalizar o legalizar el aborto en los diferentes países de nuestra región tienen como telón de fondo no sólo los contextos de pobreza, marginación y desigualdad tan comunes en nuestro continente, sino también al potentísimo activismo de la Iglesia católica y los neoconservadores evan-

gólicos en contra. De ahí que el reclamo feminista incluya cada vez más el tema del laicismo. Por ejemplo, hace ya casi 20 años, durante la plenaria final de la reunión “El Aborto en América Latina y el Caribe: los derechos de las mujeres frente a la coyuntura mundial”, que se llevó a cabo en Río de Janeiro en 2001, 98 mujeres representantes de grupos en 27 países y siete redes regionales aprobaron una declaración, la [Carta de Guanabara](#), donde se señala que:

Para que se consolide una vida social democrática es preciso que mujeres de todas las clases, razas y etnias, de todas las edades, de todas las culturas, con distintas religiones y diversas orientaciones sexuales, puedan controlar sus cuerpos y tomar decisiones que deben ser respaldadas por un Estado laico. Exigimos la despenalización del aborto como cuestión de ciudadanía y justicia social.

¹ El Guttmacher Institute tiene un mapa muy completo sobre la situación de América Latina, con estimaciones regionales del aborto inducido y datos acerca de cada país. Véase www.guttmacher.org

Las batallas en torno a penalizar o legalizar el aborto en los diferentes países de nuestra región tienen como telón de fondo no sólo los contextos de pobreza, marginación y desigualdad tan comunes en nuestro continente, sino también al potentísimo activismo de la Iglesia católica y los neoconservadores evangélicos en contra.

No obstante que la condición de las mujeres latinoamericanas ha variado significativamente a lo largo de los últimos años, las asimetrías, opresiones y discriminaciones que históricamente han regido las relaciones entre hombres y mujeres se agravan en contextos pluriétnicos y desiguales, como los que caracterizan a la mayoría de nuestros países. Existe una desventaja estructural para las latinoamericanas de las capas más pobres, que cobra consecuencias mortales por los abortos ilegales. Lo que la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) denomina “la dinámica demográfica de la pobreza” (la maternidad temprana, número de hijos, falta de educación y menor capacitación laboral) es una “estructura de desventaja” que refuerza la pobreza y la desigualdad, y que agudiza las desigualdades sociales iniciales. Así, además de ser un asunto de salud pública, en América Latina el aborto es un problema

de justicia social, pues las mujeres con recursos abortan sin peligro en los consultorios de sus ginecólogos, mientras las demás arriesgan su salud y sus vidas. Son justamente las campesinas y las trabajadoras pobres, en gran medida indígenas o afroestizas, quienes mueren, quedan dañadas o van a la cárcel por los abortos ilegales. Y pese a la gravedad de lo que ocurre, la decisión de despenalizar esta práctica continúa atorada, soterrada o negada por gobiernos supuestamente democráticos o que incluso se dicen de izquierda. La alianza del fundamentalismo eclesiástico con los gobiernos locales ha obstaculizado un tratamiento racional y democrático del tema.

En América Latina existen muchos feminismos, con variadas tendencias dentro del movimiento social, distintos postulados del pensamiento político y diversos enfoques de la crítica cultural, que han generado una difícil lucha a partir de esta demanda. La batalla por la interrupción legal de un embarazo no deseado, que inicia desde los años setenta, no ha contado hasta ahora con una amplia base social de apoyo, como la que hoy representa la Marea Verde.

Hace años Rossana Rossanda dijo: “Movimiento es algo más y algo menos que partido. Movimiento es una cultura, un quehacer de masas que se consolida dentro de la sociedad, la atraviesa y cambia su fisonomía, aún la institucional. No tiene los límites, ni las reglas ni la jerarquía del partido. Movimiento es un impulso, una oleada, una marea” (Hare, 1982, p. 221). En América Latina las feministas se expresan con ese “quehacer de masas” en relación a dos reivindicaciones: contra la violencia feminicida, clamando “Ni Una Más” y por la despenalización del aborto, exigiendo “Que sea ley”. Aunque esas luchas



Roxanna Romero [c']
Virgencita abortera 2
[@roxa.rom](https://twitter.com/roxa.rom)

están estrechamente vinculadas y sus activistas suelen ser las mismas, aquí me refiero exclusivamente al movimiento por la legalización del aborto.

La propuesta acerca de considerar la interrupción de un embarazo como una práctica legal, impulsada por antiguas aspiraciones de justicia y frenada por la influencia eclesiástica, tiene importantes antecedentes. En 1990, durante el V Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, que se llevó a cabo en Argentina, se fijó el día 28 de septiembre como “Día por el Derecho al Aborto de las Mujeres de América Latina y el Caribe”. Poco después, en la reunión promovida por la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe y coordinada por

Católicas por el Derecho a Decidir fue creada la Coordinación Regional de la “Campaña 28 de septiembre por la despenalización del aborto en América Latina y el Caribe”, que ha sido sostenida por siete redes regionales de mujeres y organizaciones de 21 naciones. La coordinación de la Campaña es rotativa, y tiene como lema: “Las mujeres deciden, la sociedad respeta, el Estado garantiza y la Iglesia no interviene”.

Sin embargo, la Marea es otra cosa. Las jóvenes latinoamericanas han inaugurado, desde una perspectiva anticapitalista e interseccional una masiva forma de intervención política. Basta un rápido sobrevuelo por el paisaje político de nuestro continente para registrar la vital amplitud de los movimien-

Las jóvenes feministas de la Marea Verde, que expresan la legítima aspiración de un ejercicio de la sexualidad sin consecuencias en su integridad física, denuncian la prohibición a interrumpir un embarazo no deseado no sólo como una política antidemocrática que ubica a las mujeres como ciudadanas de segunda sino sobre todo como violencia patriarcal.

tos de jóvenes feministas, todos ellos preocupados por y ocupados con dos grandes temas: la violencia hacia las mujeres y la despenalización del aborto. El feminismo —como idea radical y aspiración igualitaria— tiene una larga y poderosa historia, pero también el activismo feminista es resultado de un proceso subjetivo y cada generación produce sus nuevas demandas y otorga nuevos significados a las anteriores. Las jóvenes de la Marea Verde hacen feminismo de otro modo y algo muy significativo de las recientes movilizaciones es la línea discursiva que desarrollan, con una perspectiva antipatriarcal y una radical reivindicación anticapitalista, con la cual abordan críticamente el momento político de sus países.

Las jóvenes feministas tienen muy presente que viven en el patriarcado y en el capitalismo, y eso moldea su activismo, en especial, su articulación como constelaciones: coaliciones puntuales y efímeras. El re-

sultado es que expanden el horizonte feminista con su perspectiva interseccional, e incluso se desplazan por el continente, como se vio con los encuentros que organizaron las zapatistas en Chiapas.

Los movimientos sociales producen recursos simbólicos como motor de sus movilizaciones, y en el proceso de enmarcamiento de sus demandas juegan un importante papel ciertas prácticas y rituales que remiten a memorias sobre experiencias de lucha anteriores, lo que les otorga gran fuerza movilizadora en el presente. La Marea Verde surge en Argentina, y retoma el uso del pañuelo de las Madres y Abuelas. Los pañuelos verdes son piezas fundamentales del “repertorio de movilización”, y sirven tanto para connotar la demanda de aborto legal en la agenda política como para fortalecer una identidad colectiva como feministas. El solo hecho de traer un pañuelo verde amarrado a la mochila o a la muñeca, produce un sentimiento de solidaridad y complicidad, especialmente en la calle y la escuela, que suelen ser los espacios de socialización juvenil. Portar el pañuelo verde ha construido un marco compartido de significado que atraviesa de manera transversal la clase social, la edad y la condición étnica, y es una fuente de identidad política, que tiene un amplio arco que incluye a personas y grupos muy diversos. Eso produce una especie de mediación subjetiva a través de identidades compartidas en procesos históricos y estructurales, y también realiza un traslape generacional. Así, aunque la Marea Verde ha sido llamada “La revolución de las hijas” (Peker, 2019), la “edad” ha dejado de ser un marcador excluyente. Los pañuelos verdes son signos que recuperan una perspectiva histórica e insertan a quienes los portan en un horizonte más amplio de movili-

ción política, fijando el significante libertario y antipatriarcal del movimiento con su connotación feminista.

La potencia simbólica de la Marea Verde no surge de la nada. El movimiento, fruto de un aprendizaje político colectivo, empieza en Argentina, país que tiene un complejo recorrido de 37 años de construcción democrática. La multiplicación de modalidades colectivas para exigir derechos y la creación de una narrativa democrática están en la raíz de este movimiento que se distingue por la amplia mayoría de jóvenes que desarrollan una variedad de prácticas que interrumpen y cuestionan la transmisión de valores hegemónicos —patriarcales y capitalistas—. La Marea Verde ha tenido una importante repercusión simbólica en otros países de América Latina, donde también las distintas posiciones sociales de sus activistas jóvenes reflejan una gran heterogeneidad de clase y condición étnica, lo cual lo distancia de otras formas unidimensionales de movilización. También en otros países la Marea Verde ha generado formas de intervención puntuales, destinadas a llevar a cabo una campaña o performance concreta, y que han tenido éxito en términos mediáticos. Lo relevante es que dentro del marco de significado con que las activistas enuncian el objetivo de promover que “el aborto sea ley” también está presente la aspiración que se expresa con la frase “se va a caer el patriarcado”.

La Marea Verde ha hecho mella en la conciencia social y ha reforzado la percepción de que la legalidad del aborto es una reivindicación democrática. Victoria Freire señala que “La marea verde vino a ampliar los términos de la ciudadanía política, el ejercicio de la voluntad y el placer” (2019, p. 91). Algo notable ha sido la forma en que este movimiento

Con la Marea Verde estamos ante el surgimiento no solo de una movilización masiva, sino también de nuevas subjetividades con agencia.

saca al aborto de la discusión de expertos para ponerlo a debate público en la calle. El movimiento revaloriza al feminismo y ha potenciado sus recursos simbólicos, y con la herramienta simbólica del pañuelo verde, sus acciones y prácticas discursivas han producido una identidad política. Al poner los cuerpos en la calle, la Marea Verde ha materializado la vieja consigna feminista —lo personal es político— articulando nuevos imaginarios que generan la movilización de grupos y personas, muchas que por primera vez se asumen como este nuevo actor político colectivo.

En Argentina, durante los días de la votación de la reforma de ley, la Marea Verde movilizó cerca de un millón de personas (Elizalde y Mateo, 2018, p. 436). En junio de 2018 la votación se ganó en la Cámara de Diputados —129 a favor y 125 en contra—, pero en agosto se perdió en la de Senadores: 38 en contra y 31 a favor, y la ley no pasó. ¿Qué frenó la exigencia ciudadana? Claramente el intervencionismo del Vaticano, con el papa argentino. La vehemencia del Vaticano contra el aborto es producto de la alianza anticomunista entre el papa polaco Karol Wojtyła —conocido como Juan Pablo— y el presidente Reagan. El Vaticano no se había mostrado preocupado por los abortos que ocurrían ilegalmente, hasta que la Suprema Corte de



Roxanna Romero [c']
Mi cuerpo mis reglas 1
[@roxa.rom](https://www.instagram.com/roxa.rom)

Justicia de Estados Unidos hizo su resolución despenalizadora. Entonces el papa polaco, rabioso anticomunista, que sabía que en la Polonia comunista el aborto era un derecho de las mujeres, decidió combatir dicha práctica en el mundo “libre”. A partir de en-

tonces, y simultáneamente al crecimiento y popularización de la segunda ola del feminismo, el Vaticano vinculó los temas de sexualidad y reproducción con la contraposición entre proyectos “comunistas” y católicos. Con la caída del muro de Berlín en 1989, Wojtyla decide que la campaña en contra del aborto y “a favor de la vida” sería la punta de lanza en la batalla eclesiástica contra su nuevo enemigo: la modernidad. Desde entonces los obispos han presionado directamente a presidentes y funcionarios latinoamericanos, mientras los curas usan sus púlpitos para lanzar condenas y amenazas.

La católica es la única Iglesia que tiene un lugar en Naciones Unidas en calidad de “observador permanente”, mediante la artimaña de la Santa Sede, que pretende ser un Estado pero que es el brazo gobernante de una institución religiosa. El Vaticano, con una dimensión de 44 hectáreas, tiene una población permanente de alrededor de mil personas, entre eclesiásticos y empleados casi en su totalidad hombres, y es el sustrato territorial de la Santa Sede, que es quien mantiene las relaciones diplomáticas con las demás naciones. Desde ahí un grupo de varones célibes, que han hecho voto de castidad, rechazan que las mujeres tomen decisiones sexuales y procreativas, y prohíben los anti-conceptivos y el aborto. Estas prohibiciones las basan en el dogma de que Dios es quien da la vida, por lo cual hay que tener todos los hijos que Dios mande. Impermeables a reconocer la diferencia entre un óvulo fecundado, una mórula, un blastocito, un embrión, un feto y una criatura recién nacida, pues Dios insufla el alma desde el primer momento de la concepción, los obispos se resisten a rectificar el dogma y despliegan presiones de todo tipo para criminalizar el aborto, alia-



Pamela Muñoz [c]
Marea verde
[@pulgosaa](https://twitter.com/pulgosaa)

dos con el poder empresarial y su uso impresionante de los medios de comunicación. A esta grave situación se suma el avance de grupos evangélicos, que ya cuentan con bandadas en los parlamentos de varios países latinoamericanos. La bandera de la “defensa de la vida desde el momento de la concepción” detiene las reformas legales y políticas públicas.

La criminalización del aborto que impulsan católicos y evangélicos ha tomado la forma de una cruzada religiosa. En esta fase neoliberal del capitalismo, aparte de la explotación que producen los procesos de acumulación y despojo, varios gobiernos latinoamericanos simulan ser democráticos, pero su veto al aborto erosiona el mismo sentido de

pluralidad de la democracia. Es muy preocupante la insuficiente autonomía de los políticos latinoamericanos ante las Iglesias. El acceso legal al aborto requiere que quienes gobiernan y quienes hacen las leyes enfrenten al poder religioso, y especialmente que se emancipen del moralismo que reside en sus propias concepciones. Las proclamas de los eclesiásticos de todo signo que prohíben la interrupción legal del embarazo son un claro ejemplo de lo que Richard Hare (1981) describe como fanatismo: la actitud de quienes persiguen la afirmación de los propios principios morales dejando que éstos prevalezcan sobre los intereses reales de las personas de carne y hueso. Este filósofo, que trabajó sobre las valoraciones morales

desde la racionalidad, dice que las personas fanáticas permanecen indiferentes frente a los enormes daños que su actuación ocasiona a millones de seres humanos. Tanto nuestros políticos supuestamente democráticos como los obispos se ajustan a esta definición.

Las jóvenes feministas de la Marea Verde, que expresan la legítima aspiración de un ejercicio de la sexualidad sin consecuencias en su integridad física, denuncian la prohibición a interrumpir un embarazo no deseado no sólo como una política antidemocrática que ubica a las mujeres como ciudadanas de segunda sino sobre todo como violencia patriarcal. De ahí que la Marea Verde vincule la prohibición que atenta contra las mujeres con la arraigada distribución patriarcal del poder. Este feminismo popular, antineoliberal y anti eclesiástico cuestiona la masculinidad hegemónica como dispositivo de poder, y exige terminar con el capitalismo heteropatriarcal.

Con la Marea Verde estamos ante el surgimiento no solo de una movilización masiva, sino también de nuevas subjetividades con agencia. Los procesos discursivos, las epistemologías, las instituciones y las prácticas que producen los sujetos políticos, hacen posible la agencia. Ahí, en las prácticas de las nuevas feministas, se expresan objetivos políticos y se comparten estrategias de sobrevivencia y esperanzas personales, además de que se desarrollan formas de comunalidad. Ya Raquel Gutiérrez Aguilar señaló lo que implica compartir la palabra: “la experiencia colectiva se organiza a través de la palabra compartida que circula en los espacios que construimos” (2018, p. 27). Hoy en nuestros países, esas palabras compartidas son las que gritan “que sea ley”, y “se va caer, el patriarcado se va a caer”. 

REFERENCIAS

- Center for Reproductive Law and Policy (CRLP) (2000). *La Iglesia Católica en las Naciones Unidas: un obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*. Nueva York: Center for Reproductive Law and Policy.
- De Sousa Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes.
- Elizalde, S. y Mateo, N. (2018). Las jóvenes: entre la ‘marea verde’ y la decisión de abortar. *Salud colectiva*, 14 (3), pp. 433-446.
- Freire, V. (2019). De la marea verde a la marea ciudadana. En Altamirano A. *et. al.* La Cuarta Ola feminista (pp. 87-97). Buenos Aires: Oleada Revista Digital Mala Junta Poder Feminista.
- Gago, V., Gutiérrez Aguilar, R., Draper S., Menéndez Díaz, M., Montanelli M. y Rolnik, S. (2018). *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido. En Gago, V., Gutiérrez Aguilar, R. *op. cit.* pp. 25- 48.
- Hare, R. (1981). *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press.
- Navarro, M. y Mejía, M. C. (2006). La red latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir. En Lebon, N. y Maier E. (coord.) *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: LASA y Editorial Siglo XXI.
- Peker, L. (2019). *La revolución de las hijas*. Buenos Aires: Paidós.





Nosotras no tomamos las calles, somos las calles

23 agosto 2019



JESSICA GONZÁLEZ

“Las acciones concertadas se apoderan del espacio, hacen suyo el suelo y animan y organizan la arquitectura del lugar.”

Judith Butler

Quizás la emergencia por la escritura de este texto sea más una necesidad por inspeccionar y aclarar algunas ideas surgidas tras las recientes manifestaciones feministas en el centro del país y la interpretación que de ellas se han mostrado en diversos medios de comunicación.

La prensa oficial y los noticieros se han limitado a prestar atención y explotar la situación de lo que ellos denominan: “actos vandálicos”. Centran el foco en las intervenciones en los múltiples recintos históricos que se distribuyen en diversos puntos de la capital que retratan como formas “no legítimas” de exigir justicia. Particularmente, pareciera que la afectación se resiente con mayor intensidad mientras más céntrica es la zona donde ocurren las manifestaciones.

La narrativa de la insurrección feminista que ha cobrado auge mediático en las últimas semanas se ha construido con base en

←
Elizabeth Sauno [c]
28S CDMX [@ellis.sauno](https://twitter.com/ellis.sauno)



Roxanna Romero [c']
Quemarlo todo 5
[@roxa.rom](https://twitter.com/roxa.rom)

titulares que pretenden generar un sentido sobre las imágenes que los acompañan. Por ejemplo, en el diario Milenio se publicó una imagen que retrata mujeres con los rostros cubiertos, algunas sonriendo, acompañadas de banderas color violeta y consignas escritas en cartulinas; el título de la nota sentenció: [“Marcha feminista en CDMX concluye en vandalismo”](#) (Redacción, *Milenio*, 17.08.2019).

El fin último es concretar una interpretación del feminismo contemporáneo (como si se tratara de un feminismo único), a ojos de sus cámaras y en voz de sus palabras: “el mal feminismo”, “las mujeres enojadas”, “el feminismo que no representa a la mayoría”, “los grupos de choque”, “las que no saben protestar adecuadamente”, “las manifestaciones de mujeres por la presunta violación de una joven”. Si eso es, o no, feminismo, es

otra discusión que, evidentemente, no parece ser relevante para la prensa oficial. El objetivo primordial es condicionar la recepción de las manifestaciones y lograr sembrar una sensación de antipatía. Crear un clima de conflicto y fractura social entre “los afectados” y “las mujeres enardecidas”.

En suma, se percibe un clima de pánico y de indignación en contra de las manifestaciones feministas, al interior de la ciudad y en otros estados de la república. Pareciera que el país entero ha colapsado y ha entrado en crisis en manos de esas mujeres que, con enojo inmotivado o mal direccionado, han decidido arruinar las calles para los transeúntes. Incluso, se pretende argumentar lo incorrecto de los recientes hechos sucedidos en la glorieta de Insurgentes bajo la popular frase de: “violencia genera más violencia”.



Roxanna Romero [c']
Quemarlo todo 2
[@roxa.rom](https://www.instagram.com/roxa.rom)

Quizás no estén del todo equivocados, sólo que aún no consideran quiénes agredieron primero.

Las mujeres se han organizado y han salido a las calles a exigir, nuevamente, el respeto de sus derechos, ejerciendo su libre expresión y defendiendo su derecho a la vida. La legitimidad del movimiento germina y se sostiene desde estos principios. No depende de si se rayan o no las paredes, ni de si se pide justicia gritando y desmontando una estación o escribiendo un documento foliado, dirigido al gobierno de la CDMX.

Quizás las observaciones hasta aquí planteadas parezcan redundantes o que no precisamente aporten ideas novedosas a la coyuntura; sin embargo, es necesario enumerarlas para clarificar el por qué del título y el objetivo de este texto.

Desde hace siglos, las mujeres han exigido que se les considere parte de la sociedad y han luchado por lograr libertad de participación y de decisión, en asuntos de carácter político. El ejercicio del poder en puestos del gobierno, por ejemplo, hasta hace algunas décadas se consideraba una situación inimaginable y, sobre todo, inaceptable.

Tras los logros heredados por algunas de las exigencias primordiales de los feminismos de la primera y de la segunda ola, cierto sector de mujeres logró, finalmente, ocupar puestos relacionados con el ejercicio de la política institucional. Desde entonces, el gobierno se congratula de asegurar igualdad de colaboración entre hombres y mujeres, a la hora de tomar decisiones de interés público. No obstante, las estructuras internas de cada órgano poco parecieron cambiar con respec-

to a la presencia femenina. Se ignoraron sus opiniones, las más de las veces, se les asignan salarios más bajos y sufren diversos tipos de acoso sexual y laboral, por parte de sus compañeros de trabajo. La anhelada “equidad de género” no resultó ser más que un modo de introducir a algunas mujeres en una pesadilla laboral, en instituciones construidas y enraizadas con una ideología patriarcal. Y, entonces, nuevamente surgen las preguntas fundamentales: ¿cómo podemos construir un mejor mundo para nosotras?, ¿de qué manera nos haremos escuchar?, ¿desde dónde?

Históricamente, las manifestaciones en las calles, la declamación de consignas y las múltiples intervenciones en recintos e instalaciones públicas han sido herramientas que se han documentado en diversos movimientos sociales. Probablemente, la primera referencia que aprendí sobre un acontecimiento histórico que cambió un factor determinante en los asuntos políticos, fue una lucha armada. Incluso es común percatarse de que, en el ideario colectivo, la palabra “guerra” se relaciona íntimamente con el concepto de “revolución”; a pesar de que no son, necesariamente, lo mismo. A consecuencia de ello, también se ha asumido que los manifestantes salen a “ocupar” o “tomar” las plazas públicas; y, muy probablemente, “vandalizar” las paredes o los vidrios, o todo lo que esté a su paso... como una estación del transporte público.

Desde esta perspectiva se puede deducir que, entonces, el espacio sólo está ahí y es público porque sí. La definición de “espacio público” a la que nos hemos reservado nos desvincula de él, por completo. Como si personas y espacios para caminar, para conversar o las calles por las que hemos de tran-

[...] los espacios públicos se construyen y dependen de las personas que los construyen y los habitan: no somos ajenos a ellos. Son las personas quienes determinan los espacios y es nuestro derecho defender la propia libertad para utilizarlo.

sitar para desarrollar nuestras actividades se trataran de entes completamente ajenos. Como si el espacio público no fuera un espacio necesariamente construido por todas y todos nosotros.

Judith Butler, sostiene una idea similar al respecto de cómo se viven y desarrollan los espacios públicos y asevera que: “Aunque insistamos mucho en las condiciones materiales que hacen posible las asambleas y discursos públicos, también debemos preguntarnos cómo es que ambos reconfiguran la materialidad del espacio público y producen, o reproducen, el carácter público de ese entorno material” (Butler, 2015, p. 76).

Es decir, los espacios públicos se construyen y dependen de las personas que los construyen y los habitan: no somos ajenos a ellos. Son las personas quienes determinan los espacios y es nuestro derecho defender la propia libertad para utilizarlo. Si la indignación frente al estado de las paredes es lo que más molesta, imaginen lo que es habitar un cuerpo que se siente en riesgo las más de las veces.

Finalmente, me atrevo a establecer una relación metafórica entre la sensación de



Roxanna Romero [c']
Quemarlo todo 1
[@roxa.rom](https://twitter.com/roxa.rom)

malestar común manifestada ante el estado tan “alarmante” en que se encuentran los recintos públicos y la incomodidad de las mujeres que habitan este país, y otros lugares del mundo, bajo el régimen patriarcal. Si la indignación brota por encontrar un monumento o una pared rayada o manchada por las voces de las que no nos quedaremos calladas, sólo hace falta redirigir ese sentimiento, una vez que ha nacido, hacia un objetivo más constructivo como luchar por la defensa de la vida de las mujeres, por la defensa del territorio o por cualquier otra resistencia ante la destrucción orquestada por el capitalismo.

No se trata de limpiar las paredes, reparar los cristales y restablecer los servicios bajo la pretensión de que no pasamos por ahí, se trata de cuestionar por qué estuvimos ahí, por qué gritamos y por qué luchamos. Eso es, precisamente, construir el espacio que es

público porque nos pertenece y porque somos ese espacio.

Si nos quisieron convencer, por tantos años, de que nosotras somos las culpables por las violaciones, por las múltiples agresiones e, incluso, por ser asesinadas a consecuencia de no haber dicho “no”, pues ahora hemos tomado su palabra: nos negamos a aceptar que la dignidad y el derecho a la vida y a la libertad sólo se reservan a unos cuantos. Nos negamos a asumir que exigir nuestro derecho a protestar y a defendernos es un acto de “vandalismo”. Nos negamos a callarnos en las paredes o en las calles. Nosotras también estamos, vivimos y somos esas calles. Si nos quisieron quitar el espacio público, lo tomaremos y ocuparemos un millar de ocasiones para demostrar que aquí estamos y no nos iremos.

No son daños, son intervenciones, son voces que hacen presencia. No es vandalismo, es la dignidad rebelde que no se quedará callada. No es enojo injustificado, no es rabia mal dirigida, es el hartazgo ante la injusticia y el ser siempre silenciadas. No aceptaremos la pacificación sin la libertad de construir un verdadero clima de paz. La ciudad nos pertenece, el espacio no será sin nosotras. Y aquí nos quedaremos hasta que quede claro. Prometemos que las calles no estarán limpias mientras no seamos escuchadas y, más aún, mientras no seamos t o d a s. **c'**

REFERENCIAS

Butler, J. (2015). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bogotá, Colombia: Paidós.

PERSPECTIVAS Y OPINIÓN

- 107 Guayaquil y el modelo que tocó fin
XAVIER FLORES
- 112 Un momento estelar en la historia de México:
sobre la conferencia de prensa del 22 de abril de 2020
PABLO PICCATO
- 117 Cien años de arrogancia: por qué el liberalismo “occidental”
no salvará a América Latina
CATHERINE ANDREWS Y ARIADNA ACEVEDO-RODRIGO
- 121 El nacionalismo revolucionario de AMLO
y su confrontación con la clase media ilustrada
ADELA CEDILLO
- 125 No, no debemos condenar los levantamientos
contra los asesinatos como el de George Floyd
PETER GOWAN
- 127 Perplejidades sobre la marcha del 8M:
el miedo prolifera, la confianza se construye
DÁNIVIR KENT GUTIÉRREZ
- 129 Mexicali: el pueblo que venció a la Constellation Brands
RAÚL ROMERO
- 132 Contratiempos mexicanos: apuntes sobre la epidemia
RAFAEL LEMUS

Guayaquil y el modelo que tocó fin



XAVIER FLORES

10 abril 2020

Este 2020 la ciudad de Guayaquil conmemora los 200 años de su independencia del Reino de España. La madrugada del 9 de Octubre de 1820, un grupo de guayaquileños y algunos extranjeros asaltaron los cuarteles de las tropas españolas y apresaron al Gobernador. La asonada inició a las dos de la mañana y concluyó, con éxito, al alba. Según el recuerdo de uno de los extranjeros que participó en ella, el luisianés José de Villamil: “Al aparecer el Sol en todo su brillo por sobre la cordillera, Cordero vino a mí corriendo, y obligándome, sin mucha ceremonia, a dar media vuelta, me dijo: mire Ud. al Sol del Sud de Colombia. ‘A Ud. en gran medida lo debemos’, le dije. Nos abrazamos con ojos húmedos”.

El Cordero al que alude Villamil en su relato —publicado en Lima en

1867 y titulado *Reseña de los acontecimientos políticos y militares de la provincia de Guayaquil, desde 1813 hasta 1824 inclusive*— es el venezolano León de Febres-Cordero, el verdadero héroe de la revolución del 9 de octubre. El orgullo de Guayaquil se debe a que una vez que se independizó del Reino de España y pasó a ser una provincia libre y republicana, nunca más volvió a caer en las manos de la Monarquía Católica. En esto se diferenció de Cuenca y de Quito, las otras capitales de las provincias que, junto con la provincia de Guayaquil, terminaron por conformar el Estado del Ecuador en 1830. Cuenca se independizó el 3 de noviembre de 1820, pero fue recapturada por los españoles. A Quito, en cambio, hubo que entrar a liberarla del dominio español, liberación que sucedió tras la batalla del Pichincha, ocurrida el 24 de mayo de 1822 en las faldas del volcán de ese nombre. En la ficción que Guayaquil ha construido sobre su gesta libertaria, la acción de los soldados guayaquileños es decisiva para liberar a la pobre y sometida Quito ese 1822.

La creación de ficciones es la clave para comprender a esta Guayaquil en los tiempos del coronavirus,

porque lo ocurrido en esta ciudad a inicios del año 2020 se reconduce a que su ficción fundamental ha explotado, voló por los aires, se convirtió en confeti. Esta ficción es el llamado modelo “exitoso” de desarrollo. Un alcalde que administró esta ciudad por casi veinte años, Jaime Nebot, hizo popular dicha ficción. Era su estribillo.

El problema es que era un simple estribillo, que tenía escasa relación con la realidad. Ahora ya lo sabemos, muy dolorosamente ya lo aprendimos: a una auténtica ciudad “exitosa” no se le muere su gente en las calles.

El daño del COVID-19 en Guayaquil ha llamado la atención en el mundo. Por estos días, los titulares son eloquentes: “Coronavirus en Ecuador: el drama de Guayaquil, que tiene más muertos por covid-19 que países enteros y lucha a contrarreloj para darles un entierro digno” (*BBC*, 1 de abril), “Cadáveres en las aceras: ciudad de Ecuador es una horrible advertencia del coronavirus en la región” (*El Nuevo Herald*, 2 de abril), o “Bodies lie in the streets of Guayaquil, Ecuador, emerging epicenter of the coronavirus in Latin America”

(*Washington Post*, 3 de abril). Las noticias que recorren el mundo son desgarradoras: se trata de una ciudad desbordada, sin la capacidad sanitaria ni funeraria para tratar a los enfermos ni enterrar a sus muertos. A las imágenes de los cadáveres apiñados en los pisos de los hospitales, unos sobre otros, o de los cadáveres dispersos en las calles de la ciudad (algunos en ataúdes y otros tirados “a la maldita sea”), ya no se les puede añadir nada. Se hace un nudo en la garganta, ganas de llorar.

Guayaquil parece una zona de guerra, pero de una guerra que se está perdiendo. Y esto ocurre porque el “éxito” del modelo de Guayaquil está en otra parte. Su verdadero éxito está en las ganancias del sector de la construcción. (El autor del estribillo, Jaime Nebot, provenía él mismo de ese sector). El año 2013 un informe de expertos de la Corporación Andina de Fomento (CAF) sobre las inundaciones en Guayaquil, elaborado a petición de la Alcaldía de Nebot, arrojó como resultado que el crecimiento horizontal de la ciudad aumenta en seis veces los costos de su construcción, comparados con una estrategia integral propia de “ciudades verdes, inclusivas y sustentables”, estrategia para la que, según estos expertos, “Guayaquil ofrece condiciones inmejorables”. Pero que cueste más, nomás: precisamente, es que de eso se trata.

Así, por este modelo que beneficia a unos pocos, Guayaquil ha crecido como una mancha gris, repleta de

Guayaquil parece una zona de guerra, pero de una guerra que se está perdiendo. Y esto ocurre porque el “éxito” del modelo de Guayaquil está en otra parte. Su verdadero éxito está en las ganancias del sector de la construcción.

cemento y de adoquines (el adoquín es el objeto fetiche del modelo “exitoso de desarrollo”). El informe de la CAF del año 2013 describe muy bien el crecimiento de la ciudad durante estos años de aplicación del modelo: “lotes pequeños para las viviendas, aceras y accesos estrechos, limitadas áreas verdes, y en general una clara tendencia hacia la impermeabilización del suelo urbano”. En este informe se señala, asimismo, la falta de una intervención integral de la alcaldía: “Se observa que el abastecimiento de agua es el primer servicio que se atiende, seguido de alcantarillado sanitario y, finalmente, siguiendo un enfoque tradicional ligado a la instalación exclusivamente de obras de conducción, se atiende al drenaje pluvial”. Este “enfoque tradicional” es el que previene que Guayaquil se convierta en una ciudad “verde, inclusiva y sustentable” (porque ello no le conviene —\$\$\$— a los que instalan “obras de conducción”).

Así también, en este informe de la CAF se advierte de la existencia de un

aprovechamiento político de la pobreza en los barrios populares, a diferencia de lo que ocurre en los sectores regularizados de clase media:

Paradójicamente, como en otras ciudades de la región, la expansión de la ciudad irregular, ocurre en forma casi organizada, generalmente por emprendedores que invaden propiedades privadas —con o sin acuerdo del propietario de la tierra— y con ello activan un mercado sumergido de la tierra urbana que se inicia con la ocupación ilegal de lotes sin servicios básicos de aguas, alcantarillado y drenaje. En algunos países es frecuente que políticos utilicen estos mismos mecanismos que promueven la ocupación informal de la tierra para obtener réditos electorales.

Los expertos de la CAF escogieron sus palabras, porque este informe se lo entregaron en sus manos al alcalde Nebot, pero la obtención de estos “réditos electorales” también ocurre en Guayaquil.

Por la impermeabilización del suelo urbano, el llamado “efecto de isla de calor” eleva la temperatura de Guayaquil en unos 4 o 5 grados centígrados. Por su crecimiento horizontal, Guayaquil es una ciudad que tiene un tráfico intenso, y mientras más se construye en ella, más intenso se torna. Una ciudad calurosa y traficada, con escasas áreas verdes, sin una atención integral de los servicios básicos y, en el caso de los barrios populares, con un

aprovechamiento político de sus necesidades y, en consecuencia, con una satisfacción de ellas a cuentagotas. Si resumimos el modelo “exitoso” en una sola frase, ella sería: “para la mayoría, los servicios llegan tarde, pero para los más pobres, llegarán tarde y mal”.

Así, para un observador imparcial, el hecho de vivir en una ciudad de estas características le haría abrigar unas instantáneas dudas sobre si él está viviendo en una ciudad que merezca el rótulo de “exitosa”. No le ocurre así al guayaquileño: de manera generalizada, el hecho de vivir en una ciudad de esas características no es asociado por él a una mala gestión municipal. Todo lo contrario: la administración del alcalde Nebot, aquel promotor incansable de su estribillo, fue ratificada varias veces en las urnas. Elegido el año 2000, Jaime Nebot fue reelegido en el 2004, 2009 y 2014. Nunca obtuvo menos de la mitad de los votos y siempre obtuvo la mayoría en el concejo municipal. El 2019, el pueblo de Guayaquil eligió a quien Nebot había designado como su sucesora, Cynthia Viteri.

Para explicar el porqué de esta rareza (una ciudad mal hecha, cuya administración cuenta con el aplauso de sus habitantes) se debe acudir a la historia. Hacia el año 1992, Guayaquil había sido devastada por las malas administraciones municipales. En 1984, Guayaquil eligió a Abdalá Bucaram como alcalde, y en 1988, la eligió a Elsa, hermana de Abdalá. Ninguno de los Bucaram



Michael Shick. Vista Guayaquil. Vía [Flickr](#) ©

terminó su período, y ni ellos ni sus sucesores hicieron un buen trabajo. El saldo de estos ocho años de *bucaramato* fue asociar la alcaldía de Guayaquil con la ineficacia y la corrupción. El recuerdo que se conserva de este Guayaquil de los Bucaram es el de unas calles llenas de basura y una alcaldía repleta de “pipones” (funcionarios que cobraban un sueldo sin hacer ninguna tarea). Frente a este escenario de terror, en 1992 presentó su candidatura a la alcaldía un expresidente (1984-1988), quien era, además, homónimo del héroe venezolano de tiempos de nuestra independencia de España (descendiente de uno de sus primos): León Febres-Cordero, rico empresario que decía tener, por mejor amigo, a su pistola.

Febres-Cordero se lanzó a la alcaldía de Guayaquil por el Partido Social Cristiano (PSC) ese 1992, y arrasó: obtuvo el 65% de los votos. Un mérito que se le debe reconocer

a Febres-Cordero es que empezó un rescate administrativo del alcaldía: eliminó a los “pipones” y procuró imponer orden en la ciudad, fiel a su estilo, a veces con mano dura. En todo caso, fue él quien inició los 28 años de dominio del PSC que se han vivido en Guayaquil desde 1992: ocho años los gobernó él, entre 1992 y 2000; diecinueve años, Nebot (entre 2000 y 2019); uno todavía no ha cumplido su sucesora, Cynthia Viteri. Pero este primer año de Viteri, por lo visto, bien podría ser el principio del fin de este dominio.

El porqué se asocia el “éxito” a la administración del PSC en Guayaquil requiere algunas explicaciones. Una primera es que, durante demasiados años, las alcaldías socialcristianas construyeron su imagen por contraste a las alcaldías de los Bucaram de los años ochenta y de principios de los noventa. El recuerdo de estas alcaldías era tan espantoso (los Bucaram tuvieron casi to-

da la prensa de Guayaquil en su contra) que la actuación del PSC en el rescate de la ciudad adquirió un estatus de cruzada cívica. Así, todo aquel que se oponía a lo que hacían los alcaldes del PSC en Guayaquil, era considerado como persona contraria a los intereses de la ciudad, un sectario, un aliado de los Bucaram y su aciago recuerdo. Este recurso les funcionó durante toda la administración de Febres-Cordero y la mayor parte de la de Nebot.

Por supuesto, esta aureola de cruzada cívica es importante en el plano simbólico, pero es insuficiente por sí misma: el poder real está en otras partes. El dominio socialcristiano en Guayaquil se ha asentado en mecanismos tales como la cooperación de varios órganos paramunicipales (de la Junta Cívica a las distintas autoridades de tránsito), en la creación de un entramado de “fundaciones” encargadas de las obras y de los servicios (de las obras de “regeneración urbana” en el centro a la prestación de los servicios de salud) y en el establecimiento de un sistema de participación de los ciudadanos sometido a un control vertical, con el alcalde en la cúspide. La opacidad en los procedimientos, el silenciamiento de las voces críticas y la discrecionalidad en las decisiones del alcalde son los objetivos de estos mecanismos de control.

Una explicación última, pero imprescindible, es la alianza entre las alcaldías socialcristianas y los medios de comunicación de masas.

Esto es particularmente cierto durante el período de Jaime Nebot (Febres-Cordero era mucho más confrontativo con la prensa.) El PSC es un partido de derechas, y a diferencia de los populistas Bucaram, el PSC recibe todo el apoyo del periodismo burgués de Guayaquil, en particular, de la televisora Ecuavisa y del diario *El Universo* (*Ecuarrunsa* y *El Perverso*, para los amigos), así como de numerosas radios, todas en el rol de pagos de la alcaldía. Al PSC en Guayaquil, su alianza con los medios de comunicación le lavaba la cara todos los días. De los errores o de las deficiencias de su gestión, nunca se hablaba.

Este es el cóctel de razones por las que en Guayaquil existe un “éxito” que *realmente* no existe. Pero hemos llegado, justo este 2020, a un episodio de la historia en que esta ficción se ha vuelto insostenible. Los titulares, las noticias, las imágenes de lo que ha ocurrido en Guayaquil por la pandemia del COVID-19 son incontestables. Se ha mostrado la ciudad tal cual es, y el COVID-19 nos obliga a hablar de lo que antes se había callado. Porque, de súbito, en Guayaquil apareció el horror. Y este horror exige respuestas.

* * *

¿Por qué es Guayaquil la ciudad epicentro del coronavirus en América latina, según dice el *Washington Post*? ¿Por qué nos pasa esto a nosotros? La respuesta no puede ser episódica, tiene que ser estructural: esto ocurre

Se ha mostrado la ciudad tal cual es, y el COVID-19 nos obliga a hablar de lo que antes se había callado. Porque, de súbito, en Guayaquil apareció el horror. Y este horror exige respuestas.

por la forma cómo hemos construido (o permitido que se construya) Guayaquil, gracias a este modelo “exitoso” impuesto por el PSC. Por los efectos de dicho modelo, es que el horror ha aparecido y nos ha golpeado de la manera en que lo ha hecho.

Porque hay algunos defensores del modelo “exitoso” (¡todavía existen!) que sostienen una postura “episódica” en el marco de esta catástrofe, esto es, atribuyéndole la responsabilidad de este triste episodio al viejo y confiable *centralismo*, en pocas palabras, que la culpa no es del gobierno seccional de Guayaquil, sino del gobierno nacional del Ecuador. Pero aceptar esto es buscar desentenderse de las cifras que construyó el modelo de desarrollo del PSC: esos “lotes pequeños” que describieron los expertos de la CAF en su informe del año 2013 se reconducen a que en Guayaquil el 20.70% de los hogares vivan en hacinamiento, mientras que esa cifra en Quito es del 8.25% y en Cuenca, del 9.61%. La forma en que se ha construido la ciudad (resumida, líneas arriba, como: “para la mayoría, los servicios

llegan tarde, pero para los más pobres, llegarán tarde y mal”) tiene su correlato en una situación de pobreza generalizada: en Guayaquil el 41.45% de sus hogares tiene, al menos, una necesidad básica no satisfecha, lo que en Quito es el 22.17% y en Cuenca, el 19.69%. En el hacinamiento y la pobreza están dos claves para comprender el daño que ha causado el COVID-19 en Guayaquil.

Parece innegable que aquel que quiera descargar las culpas del daño hecho a Guayaquil por las alcaldías del PSC en el gobierno nacional, o es tonto, o se hace mucho el tonto. Porque es querer sostener una ficción de “éxito”, contra toda evidencia. Incluida la evidencia de los muertos por esta pandemia.

Pero Guayaquil es una ciudad que ha malvivido de ficciones. En la redacción de su historia independentista, que viene a cuento por la celebración del bicentenario este 2020, todavía en Guayaquil se mantiene la ficción de que su lucha por independizar a las provincias de Cuenca y de Quito sólo conoció el heroísmo hasta la liberación de esta última. Así se lo relata, por ejemplo, en los libros de historia financiados durante la alcaldía de Guayaquil de Jaime Nebot como “*Historia de Guayaquil*”, publicado el año 2008.

Porque en los hechos, la historia es muy diferente a cómo la han escrito en ese libro. Muy a vuelo de pájaro: en los tiempos de la independencia, en Guayaquil hubo traidores, como el Jefe Militar Gregorio Es-

cobedo, y hubo persecuciones, como la que se emprendió en contra del militar venezolano Febres-Cordero porque a pesar de ser él (como lo reconoció Villamil) el “alma de la revolución”, debido a la derrota de las tropas guayaquileñas en la batalla de Huachi en noviembre de 1820 se lo sometió a juicio y a vejaciones, por las que él abandonó la provincia decepcionado por el trato dispensado (luego volvería, pero se iría definitivamente a Venezuela en 1833).

También hubo la defección de uno de los dos batallones que componían las tropas de Guayaquil, el que actuó en contra de su independencia en la llamada “Contrarrevolución de las lanchas” ocurrida el 17 de julio de 1821, y más adelante (en 1826, cuando éramos parte de Colombia), la proclamación de la dictadura de Simón Bolívar por el concejo municipal. Pero en el libro que editó la alcaldía el año 2008 para contarnos una historia de Guayaquil a su medida (hay que ver lo laudatorios que se ponen sus autores cuando les llega el momento de hablar de las alcaldías de Febres-Cordero y Nebot, es el clímax) todos estos hechos son omitidos o distorsionados, en aras de sostener su ficción súper-heroica. El bicentenario debería ser una ocasión para repensar y reescribir todos estos hechos, con una investigación rigurosa y a fondo.

Pero mucho más grave que los desvaríos de nuestra historia, como digo, es el haber permitido que se mantenga la ficción del modelo “exi-

toso” de desarrollo. En Guayaquil hemos sostenido, con aplausos, un modelo que nos ha hecho mucho daño. Hemos hecho del que era un fresco puerto tropical surcado por brazos de mar (como una “Ámsterdam del Pacífico”, la lisonjeaba Bolívar) un sitio caluroso, traficado, con escasas áreas verdes y una prestación deficiente de los servicios básicos, propensa a las inundaciones (Guayaquil, según un estudio de la revista *Nature Change* publicado el año 2013, es la cuarta ciudad en el mundo con el estimado más alto de pérdidas económicas anuales por inundaciones causadas por la elevación del nivel del mar, de entre 136 ciudades costeras sometidas a análisis –y casi nada se ha hecho al respecto), pero por sobre todo, una ciudad que se ha construido en beneficio de los sectores regularizados de su clase media y en perjuicio de una enorme masa de desposeídos, que viven en situación de hacinamiento y de pobreza, sobreviviendo al día, es decir, librados “a la maldita sea”, como ciudadanos de segunda clase en su propia ciudad. Esto es lo de fondo en Guayaquil: esta es la desigualdad cruel que está causando tantos muertos en los tiempos del coronavirus.

En Guayaquil, la ficción de su “éxito” ha tocado fin. El conteo de sus muertos, todavía no. Y, lamentablemente, en una ciudad tan mal hecha (he concluido este artículo la tarde del 8 de abril), no estamos ni cerca. 

Un momento estelar en la historia de México:

sobre la conferencia de prensa del 22 de abril de 2020



PABLO PICCATO

6 mayo 2020

La información nos ha inundado de tal manera estos días que mientras más tiempo tenemos para leer más rápido leemos. De manera semejante, la impaciencia hace casi imposible escuchar durante dos horas la lenta elocución del presidente López Obrador en sus conferencias de prensas matutinas. Es más fácil esperar a que los medios seleccionen algunos extractos y llenar lo que falta con ideas preconcebidas sobre la ideología del régimen. Escuchar la conferencia que dio el 22 de abril pasado ayuda a entender esta relación negativa entre extensión y entendimiento.

Desde la derecha pero también desde la izquierda enojada con el gobierno es fácil asimilar estas conferencias de prensa con los torrentes verbales de líderes populistas como Castro, Chávez o Trump. Lar-

gas horas ante los micrófonos producían la repetición de los puntos básicos de un discurso que enfatizaba la polaridad entre lealtad y disenso y de paso dejaba algunas frases citables. La verborrea, sobre todo si se emite en la mañana, sirve para dominar el ciclo informativo al darle a los noticieros y otros productores de opinión electrónica la materia prima para trabajar un día más. La rutina de Trump twitteando desde su inodoro mientras mira la televisión al alba puede ser escatológica, pero sin duda es productiva de otras maneras.

La analogía entre López Obrador y esos líderes no se sostiene si escuchamos con más lentitud. La conferencia del 22 de abril pasada es tan buena como cualquier otra para entender algunos puntos básicos de la ideología de su gobierno y, sobre todo, para apreciar su impacto en la esfera pública mexicana. Concentrarse en un documento es siempre un ejercicio provisional pero no por eso menos útil. Requiere olvidarse, así sea por un momento, del resto del archivo, y dejar de lado preconcepciones sobre el contexto. Extraer conclusiones basadas en una fuente sirve para leer mejor el resto de la inundación.

Durante [la conferencia del 22 de abril López Obrador](#) dedicó su atención a la prensa. En respuesta a un periodista que le que pidió que el gobierno hiciera algo contra las noticias falsas, López Obrador hizo una larga reflexión sobre el estado actual y el pasado del periodismo mexicano. Dijo que su gobierno ha sido atacado como ninguno anterior por una prensa decadente y conservadora. Mencionó algunos medios y periodistas como ejemplo de esa prensa opositora. Atribuyó sus motivos a la deshonestidad y a que “no supieron entender la nueva realidad”. Por eso, “desesperados, optaron muchos por la mentira”, llevados por “tentaciones”. Afirmó que “la gente ya no les cree” y que el pueblo lo apoya a través de las redes sociales. Luego matizó diciendo que todavía hay en los medios “gente consecuente y honesta”. Pero, hacia el final de la conferencia de prensa, regresó al tono defensivo e identificó “la nueva realidad” con su propia persona. A él le “tunden” pero no se queja, porque “yo ya no me pertenezco”. La operación de identificar al líder con el pueblo y definir a los críticos como adversarios es la misma de los líderes populistas mencionados arriba. Sin embargo, una lectura más detenida de la forma en

que López Obrador construyó su argumento revela un visión particular del periodismo y su historia, y apunta hacia una contradicción interna en su gobierno que hace imposible igualarlo a regímenes autoritarios o de tendencias post fascistas como los de Chávez o Trump.

López Obrador ofreció una versión mítica del pasado del periodismo mexicano ante la cual el presente era sólo una pálida sombra. Citó a Francisco Zarco, Filomeno Mata, Daniel Cabrera, los hermanos Flores Magón y Paulino Martínez. Aunque la mayoría de estos periodistas trabajaron durante el porfiriato y la Revolución, López Obrador afirmó que el mejor periodismo en México se hizo durante la Reforma y la República Restaurada. En efecto, fue entonces donde se consolidó la función de lo que él llamó “articulistas”, escritores de opinión que también eran hombres de partido. Del siglo xx, López Obrador rescató la revista *Siempre* y algunos “buenos articulistas” como Manuel Buendía y Miguel Ángel Granados Chapa. Cuando una reportera le preguntó cómo definía al buen periodismo, López Obrador contestó que era “el que defiende al pueblo, el que no defiende al poder”.

La caracterización del presidente funciona mejor para describir el formato del periodismo que su relación con la política. Desde el siglo xix las columnas de opinión habían sido una parte central de los periódicos mexicanos. Los periodistas

López Obrador ofreció una versión mítica del pasado del periodismo mexicano ante la cual el presente era sólo una pálida sombra. Citó a Francisco Zarco, Filomeno Mata, Daniel Cabrera, los hermanos Flores Magón y Paulino Martínez.

construían sus carreras a partir de opiniones que respaldaban con su reputación más que con datos. Zarco, como Guillermo Prieto e Ignacio Ramírez, eran escritores de partido, sostenidos por liberales para ridiculizar a los conservadores y los intervencionistas. Combinaban el periodismo de combate (una mezcla de honor masculino y gusto por el debate) con el servicio estratégico a la causa liberal, que para ellos era lo mismo que la causa nacional. Nunca fingieron ser neutrales, porque asumían que la razón estaba de su lado.

El papel central del periodismo de opinión sobrevivió la industrialización de los diarios a fines de ese siglo, cuando empezaron a multiplicarse los lectores. La combinación de urbanización, tecnología y diversificación de los géneros periodísticos hizo de algunos periódicos en las primeras décadas del siglo xx grandes empresas comerciales con influencia política. Los gobiernos posrevolucionarios establecieron

una relación muy estrecha con los directores de los grandes rotativos. A pesar de estos cambios, siguieron valiendo más los editorialistas y columnistas de opinión que los reporteros y fotógrafos. En la memoria contemporánea del periodismo bajo el PRI ha dominado una narrativa centrada en el golpe de Echeverría contra Julio Scherer García en *Excélsior*, en 1976. En esta visión, la enorme mayoría de los periodistas mexicanos habían sido corrompidos por el gobierno y sólo unos pocos valientes se atrevieron a desafiarlo. López Obrador aludió a esta narrativa al señalar la decadencia de los periodistas actuales. Algunos de ellos, como Carlos Marín, ex director de *Milenio*, vienen de la escuela de *Proceso*, un producto del golpe a *Excélsior*. Junto con *La Jornada* y, en una época, *unomásuno*, *Proceso* formó periodistas que “ya se echaron a perder”. El resultado es una “decadencia”: “no hay ya en México un periodismo profesional, independiente”. Apoyado en una memoria del periodismo nacional que divide a buenos de malos, el presidente razonó que estos periodistas que lo critican han caído en el “conservadurismo”, un término que, en vista de sus referencias decimonónicas, se acerca a la traición.

No hay duda de que López Obrador es un lector asiduo de la prensa y les otorga a los articulistas una influencia que probablemente sea exagerada para las audiencias modernas. Pero la concepción moral

en la que se apoya para entender el periodismo contemporáneo se basa en una mitología que simplifica el pasado. Para quienes se toman la molestia de leer los diarios nacionales del siglo xx (que todavía no están digitalizados y poco a poco se van desmenuzando en algunas hemerotecas) la historia real del periodismo mexicano es, por el contrario, compleja y fascinante, llena de autores y documentos invaluablemente debajo de la pátina de prestigio de los nombres famosos.

Durante la época más autoritaria del PRI, digamos desde los 40 hasta fines del siglo, el discurso desde la cúpula del poder se limitaba a enviar señales que sólo los que tenían un conocimiento interno de la alta política se creían capaces de traducir. Recientes estudios históricos como el de Arno Burkholder de la Rosa sobre *Excelsior* empiezan a poner estos códigos y prácticas en perspectiva. El periodismo de mayor influencia se dedicaba a interpretar los signos en columnas de opinión y a entrevistar a hombres de poder para que emitieran sus propias señales. El mejor ejemplo de esta opacidad eran los titulares de ocho columnas que en la primera página citaban a un político entrevistado. Vanessa Freije muestra que el equilibrio se alteraba ocasionalmente, cuando un periodicozo obligaba a los políticos a responder al escándalo. Era un mercado donde se pagaba por el silencio, por la difamación, o por dar voz a los dis-

tintos grupos políticos. En esa economía los columnistas adquirieron un papel muy importante. Eran valorados por los datos que filtraban o las interpretaciones que ofrecían. Una función particularmente útil era la de leer las hojas de té para adelantarse a la caballada en las épocas del destape. Esto hizo de ellos el escalón más alto de la profesión debajo de los directores. Algunos, como Buendía y Granados Chapa, empezaron desde abajo y supieron mantener los estándares más altos del oficio durante años. Los grandes diarios nacionales dependían de la relación con los presidentes, pero no los medios locales o de menor prestigio. La nota roja vendía suficiente por lo que no necesitaba tanto de subsidios o embutes, sin que ello significara que fuera crítica de los presidentes. Los periódicos locales podían ser independientes, como muestra Benjamin Smith, y por ello objeto de una violencia difícilmente vista en la capital. Leer esa prensa desprestigiada ofrece revelaciones inesperadas sobre la vida pública de la era posrevolucionaria.

La respuesta de López Obrador a la reportera era coherente si tenemos en cuenta que los grandes periodistas citados por el presidente eran liberales. Identificar al liberalismo decimonónico con “el pueblo” es una operación central de la historia oficial mexicana —ninguna sorpresa aquí—. Pero lo importante, en este caso, es la identificación en-

tre una ideología política y la verdad. Esta identificación funcionaba muy bien para los autores del siglo xix como Ramírez, Prieto y Zarco porque su enemigo era el oscurantismo católico y su bandera, junto a la patria, era la ciencia. Al invocar ese legado para criticar al periodismo contemporáneo, López Obrador revelaba que su criterio para juzgar al periodismo como profesión es la validez de su contenido de acuerdo a ideas políticas que preexisten el artículo o el reportaje, no la pertinencia de los métodos para descubrir y presentar la información.

Aquí está la contradicción clave en la transformación que este gobierno ha desatado en la esfera pública mexicana. Por un lado, el concepto de transparencia se ha vuelto una prioridad para el gobierno. Por el otro, el liderazgo presidencial se define en referencia a “la nueva realidad” que él mismo ha creado con el apoyo del pueblo. Aunque no debería haber tensión entre la transparencia y el realismo, esa definición circular de la realidad no puede sino chocar con el intercambio razonable de opiniones.

La puesta en práctica de la transparencia ha sido dispareja, como muestran los bandazos en el Archivo General de la Nación cuando se trata de abrir el acceso a los archivos políticos del siglo xx. Pero la intención es clara si la juzgamos por la amplia disponibilidad del presidente para contestar preguntas todas las mañanas, o por la de-

dicación del subsecretario Hugo López-Gatell a presentar los datos sobre la epidemia de COVID-19 y discutir la manera en que éstos se obtienen. La voluntad didáctica de López-Gatell ante los periodistas contrasta con el tono combativo de López Obrador. La salud pública, hay que recordar, es un área en la que la profesionalización ha mantenido cierta continuidad en las funciones del Estado mexicano. El manejo de la epidemia en el gobierno parece haberse estructurado alrededor de esa preferencia por el conocimiento especializado y la transparencia. Durante su conferencia matutina el presidente pidió “que la gente tenga confianza . . . que no vamos a ocultar nada”.

Durante la misma conferencia de prensa López Obrador habló de un campo donde esa contradicción ha causado las críticas más enconadas contra su gobierno. Refiriéndose al anterior secretario de hacienda, explicó que había desechado el presupuesto que le había preparado porque era una copia de las políticas neoliberales del pasado. La conferencia había empezado con una lectura del decreto en el que se establecían las prioridades económicas ante la crisis inminente. No hace falta adoptar ninguna posición sobre quién está en lo correcto para darse cuenta de la disonancia entre los que defienden y atacan esas prioridades: mientras que los primeros hacen referencia a las necesidades del pueblo, definido como



Versión estenográfica de la conferencia de prensa matutina del presidente Andrés Manuel López Obrador

la mayoría de bajos ingresos, los críticos del gobierno tienden a resaltar la falta de conocimientos especializados que revelan esas prioridades. Cuando López Obrador dice, por ejemplo, que “el crecimiento económico no es un factor decisivo para el bienestar del pueblo” sus palabras suenan heréticas desde el punto de vista de macroeconómico.

Semejante disonancia reaparece cuando leemos, si nos queda paciencia, las discusiones sobre seguridad pública. En los medios y el terreno académico, la posición gubernamental es frecuentemente caricaturizada por voluntarista. A cambio se proponen análisis fuertemente cuantitativos. El estudio sistemático de las diferentes cifras del crimen ha proliferado como un

buen negocio en México en las dos últimas décadas. Su premisa, que los resultados parecen contradecir, es que el problema de la seguridad es mejor dejarlo en manos de los expertos. López Obrador en la conferencia reiteró su perspectiva: el problema de la seguridad es uno heredado “de la época de la corrupción”; factores socioeconómicos explican las “conductas antisociales”; el problema fue empeorado en 2006 porque “se le pegó un garrotazo a lo tonto a la violencia”, sin entender que no se la puede enfrentar con más violencia. Ni siquiera la inteligencia es necesaria, afirmó más tarde: a pesar de que “ya no hay crimen . . . me llega todo” por las redes sociales. Y aunque los números anuales de homicidios siguen subiendo y el crecimiento macroeco-

nómico es nulo, López Obrador se refirió un poco después al “momento estelar de la historia de México el que nos está tocando vivir”. Los expertos se retuercen ante las pantallas de sus computadoras y buscan el consuelo en las gráficas que produce Excel. Una reacción semejante probablemente fue provocada por la insistencia de la directora del Conacyt, Elena Álvarez Buylla, en la conferencia de prensa matutina del día siguiente, en llamar a la ciencia del pasado “neoliberal”.

El debate sobre el periodismo y su papel ante el Estado no parece haber progresado mucho en las respuestas a la conferencia del 22 de abril. Pascal Beltrán del Río, director de *Excelsior*, a quien López Obrador aludió como un ejemplo de conservadurismo, publicó una columna al día siguiente en la que simplemente citaba pensamientos de nombres famosos, como Julio Scherer García y Gabriel García Márquez, sobre el periodismo y su independencia del poder. El argumento era de autoridad: en vez de responder a las críticas de López Obrador, Beltrán del Río invocaba otras voces prestigiosas del pasado, como si enfrentar a un presidente que rezonga en conferencias de prensa por la mañana siempre hubiera sido una épica batalla del periodismo crítico internacional.

Como todo debate, éste engaña porque crea la impresión de que sólo hay dos bandos en juego. En realidad, se trata de una discusión

Lo que está en juego en estos días no es tanto el contenido del periodismo, la verdad que sostengan los periodistas, sino la manera de producir esa verdad. López Obrador piensa que la validez de esa verdad reside en la integridad moral y política de los periodistas.

sobre la manera en que la esfera pública debe cambiar ante un Estado que ha transformado las reglas que gobernaban su relación con los medios. Por lo tanto, parte de la confusión tiene que ver con la definición de los interlocutores que en ella participan y su autoridad para hablar. Sin embargo, las opciones no son pueblo o conservadores, ni libertad o dictadura: el problema está en el proceso, no en los nombres.

La conferencia del 22 de abril exhibió la contradicción interna del gobierno en su acercamiento a la transparencia. Arriba describí el origen de esa contradicción en las opiniones de López Obrador sobre la prensa de oposición. Es difícil para el gobierno resolverla porque, como la mayoría de sus interlocutores, piensa que la transparencia atañe sólo a la circulación de la información, pero no a su producción. Lo que está en juego en estos

días no es tanto el contenido del periodismo, la verdad que sostengan los periodistas, sino la manera de producir esa verdad. López Obrador piensa que la validez de esa verdad reside en la integridad moral y política de los periodistas. Tal perspectiva entra en tensión con el tipo de investigación cada vez más especializada que requiere el trabajo periodístico contemporáneo. En los tiempos míticos del periodismo decimonónico no había fricción entre la escritura y el conocimiento. En las columnas de opinión los hechos eran menos importantes que la honorable percepción del autor. La actitud sobrevivió durante el siglo xx. Hoy en día, sin embargo, cualquiera emite opiniones y las publica en las redes sociales. A nadie le importa el honor del firmante porque la relación entre publicidad y vida privada es totalmente distinta, y la esfera pública ya no es el monopolio de hombres educados. Paradójicamente, las respuestas a López Obrador aceptan la misma noción liberal de la independencia de la prensa como un valor supremo independiente de la manera en que trabajan los periodistas.

La inundación verbal de la conferencia de prensa mañanera cumplió su cometido, al provocar una respuesta igualmente moralista y por ello irrelevante. Tal vez, contra lo que sugerí al principio de esta columna, es más fácil dejarse llevar por ese torrente que remontarse a sus fuentes míticas. **c**

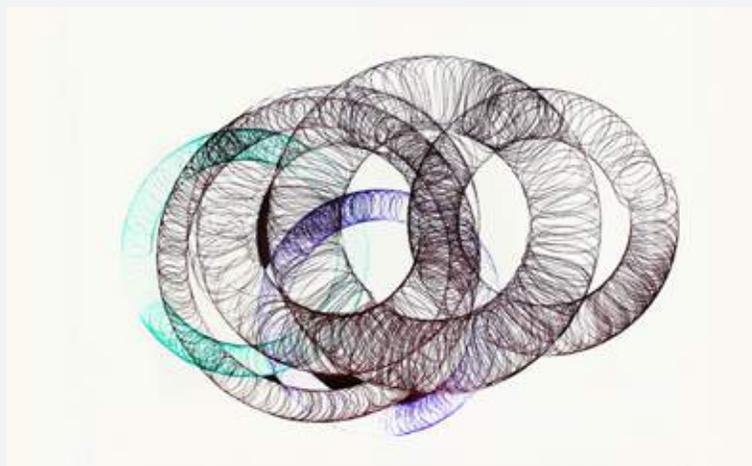
Cien años de arrogancia:

por qué el liberalismo “occidental” no salvará a América Latina*



CATHERINE ANDREWS
Y ARIADNA ACEVEDO-RODRIGO

4 junio 2020



Pablo Lugo [c] Circles of Mutual AID VII. Ballpoint pen on paper 2018 @Polhaygnes

Al abordar la gobernabilidad en América Latina, [Bello](#) —el columnista de *The Economist*—, se preguntaba recientemente si “las ideas liberales sufren en la región porque son importadas”. Para él la respuesta es afirmativa pero aún así el autor anima a los latinoamericanos a persistir en ellas porque traerán “igualdad de oportunidades” y “mejores servicios públicos a un costo viable” (Bello, 2020). En unas cuantas líneas, Bello resuelve todas las contradicciones y limitaciones del liberalismo al absolverlo de cualquier culpa por sus fracasos en América Latina: no es el liberalismo, una idea “importada” a América Latina, lo que está en crisis, sino su mala aplicación. Bello olvida, convenientemente,

que tras la debacle económica de 2008 el liberalismo ha estado en crisis en todas partes.

En México también tenemos nuestros Bellos. Quizá el más conocido sea Enrique Krauze para quien una de las preguntas fundamentales de nuestra historia es “¿por qué nos ha sido tan difícil arraigar las instituciones, leyes, valores y costumbres de la democracia liberal?”. Para el mexicano, de modo similar a Bello, el problema nunca está en el liberalismo sino en la América Latina y, en particular, en su cultura política. Según Krauze, en nuestros países “las ideas de Locke sobre el individualismo liberal, los derechos cívicos y la tolerancia” —es decir, el auténtico liberalismo— son “aje-

nas”. Lo nuestro en realidad es algo diametralmente opuesto: “la doctrina política neotomista española, representada sobre todo por el teólogo jesuita Francisco Suárez” ([La vuelta del caudillo](#), *New York Times*).¹ Tanto Bello como Krauze, y muchos comentaristas en la misma línea, le dan la espalda a las últimas dos o tres décadas de investigación sobre la historia del liberalismo en América Latina.

El liberalismo ha sido visto como el regalo de occidente al mundo. Pa-

¹ Sobre los problemas de la interpretación krauziana del tomismo véase [AMLO, la escolástica y el liberalismo: discutiendo a Enrique Krauze](#). Krauze basa sus argumentos en Richard R. Morse, para una crítica relevante a Morse véase Palti (2007: 29-35).

El liberalismo, como su supuesto predecesor —la Ilustración— y su hermano gemelo —la civilización—, fue la principal ideología que los colonizadores europeos y estadounidenses enarbolaron al expandir su dominio político y económico en el mundo.

ra la literatura académica en lengua inglesa del siglo xx, el liberalismo nació con la Revolución Francesa y la fundación de los Estados Unidos de América, dos “Revoluciones atlánticas” que destruyeron al “antiguo régimen”, inaugurando así la modernidad política. Los historiadores vieron los orígenes del liberalismo occidental en diversas fuentes; desde el reencuentro de Santo Tomás de Aquino con Aristóteles, seguido del desarrollo del derecho natural, al redescubrimiento de Cicerón y la ley romana en la Italia renacentista, hasta el desarrollo de la idea sociológica de progreso económico durante la ilustración escocesa. El liberalismo, como su supuesto predecesor —la Ilustración— y su hermano gemelo —la civilización—, fue la principal ideología que los colonizadores europeos y estadounidenses enarbolaron al expandir su dominio político y económico en el mundo. La buena nueva liberal mostraría a las naciones atrasadas

el camino de la salvación política y económica.

El “occidente” de la historiografía eran Europa del norte y los Estados Unidos. Las raíces de su santísima trinidad —compuesta por la Ilustración, el liberalismo y la civilización— podían venir de fuera (Italia, España, Bizancio, los imperios griego y romano, etc.), pero su máxima expresión —sus características definitorias— sólo podían encontrarse en su interior. El resto sólo podía adoptar el moderno evangelio a través de la importación de ideas “occidentales”, de tal manera que el “liberalismo” sólo existía en forma pura y auténtica en sus lugares de origen. En el mejor de los casos los otros liberalismos debían llevar un adjetivo nacional para señalar su divergencia de la norma. En el peor de los casos, eran juzgados insuficientes o falsos. Del siglo xix en adelante, esta perspectiva permitió a los observadores analizar la historia latinoamericana (y podríamos añadir la del sur de Europa) a la luz de la “recepción” de las ideas liberales. Una vez establecido que las instituciones latinoamericanas no llegaban al nivel de las británicas o estadounidenses, se concluía que sus debilidades se debían a una mala aplicación o a la necia resistencia de los reaccionarios (la Iglesia católica, los campesinos, los caudillos).

No cabe duda de que esta narrativa historiográfica se fundó en la presunción de las naciones protestantes respecto a que el catolicismo era

una teología represiva al servicio del absolutismo y la intolerancia, la cual condenaba a las sociedades a vivir en el oscurantismo, mientras que el protestantismo, por el contrario, fomentaba el gobierno representativo y la tolerancia. En el caso de América Latina, dicha narrativa también bebió de los tratados científicos de personajes como Bouffon (*L'Histoire naturelle*, 1749), para quien la fauna del nuevo mundo era más joven, y por lo tanto menos avanzada, que la del viejo mundo. Asimismo, su población era menos vigorosa, viril e inteligente que la de Europa. Tal como se insistió en las Leyes de Indias, los hombres americanos debían ser considerados como eternos pre-pubertos, necesitados de la sabia dirección del europeo blanco.

En América Latina, esta narrativa atrajo a intelectuales de diversas ideologías. A los conservadores les dio armas para criticar a quienes consideraban poseídos por los extranjeros ateos y corruptos y sus ideas “metafísicas”. A los liberales, por su parte, les servía para denunciar a cualquier opositor como “atrasado” y “despótico”. Además, el liberalismo como una importación fracasada se convirtió en un axioma de la historiografía latinoamericana de principios del siglo xx. Durante la hegemonía del positivismo, abogados como Emilio Rabasa en México concluyeron que el constitucionalismo había fallado en América Latina porque sus instituciones no habían surgido “orgánicamente” de

su propia cultura. La única solución era que México desarrollara su propia constitución orgánica, basada en su original espíritu liberal, un logro que los intelectuales de la Revolución se apropiarían para adjudicarlo al PRI. Tal fue el “liberalismo social” definido y defendido por Jesús Reyes Heróles.

Si bien el legado de estas historiografías ha sido cuestionado por historiadores de América Latina y el sur de Europa desde la década de 1990, su difusión fuera de la academia ha sido muy limitada. Hoy en día es habitual entre historiadores afirmar que el liberalismo como filosofía política no se desarrolló exclusivamente entre los pensadores de habla inglesa y francesa antes de ser “recibido” e “interpretado” por sus homólogos hispanohablantes. Se considera, por el contrario, que hubo un desarrollo simultáneo de liberalismos en diferentes áreas geográficas. Cada nación latinoamericana debatió su propio camino a su respectiva Constitución y no meramente adaptó la norteamericana y otras, como solía asumirse. De manera similar, la ciudadanía y sus derechos no fueron simplemente impuestos sino que se luchó por ellos y fueron apropiados en diálogo con las prácticas y tradiciones locales. El liberalismo hispánico formó parte de la “era de las revoluciones” de manera similar al francés, el británico o el estadounidense. El liberalismo no puede existir sin adjetivos porque no es, y



Pablo Lugo [c] Circles of Mutual AID VIII. Ballpoint pen on paper 2018 @Polhaygnes

nunca ha sido, propiedad exclusiva de ninguna nación.

Desafortunadamente algunos de los liberales mediáticos de hoy no están poniendo mucha atención. La columna de Bello, con la que muy probablemente estarían de acuerdo comentaristas como Krauze y otros en Latinoamérica, es una buena muestra. Para Bello, mucho del debate hoy en día se centra en el destino de las transiciones a la democracia y de lo que (lamentablemente para el articulista) son percibidas como sus “despiadadas reformas neoliberales” (Bello, 2020). Pero ¿por qué deberíamos ver los liberalismos de antes y después de 1970 como uno mismo? El neoliberalismo actual ¿es realmente una reelaboración del liberalismo latinoamericano? La investigación histórica sugiere que el liberalismo decimonónico fue muy popular en algunas regio-

nes de América Latina. El servicio militar, las guerras y las luchas locales para obtener y mantener el control político en los municipios significó que los derechos civiles y políticos fueron poderosos móviles de la rebelión popular. Además, el liberalismo permitió una mayor inclusión política de los varones habitantes de zonas rurales, de diversos orígenes étnicos y medios modestos. Las reformas económicas en la línea de las que hoy llamamos neoliberales fueron asociadas con las dictaduras de finales del siglo XIX, cuando el impulso más inclusivo y popular del liberalismo había perdido fuerza y fue encontrando cada vez más obstáculos para institucionalizarse.

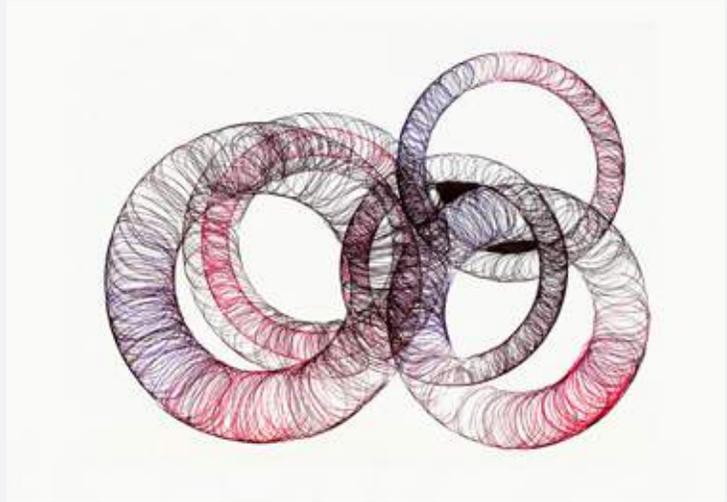
Hoy en día, muchos de quienes ven al neoliberalismo como “despiadado” no tienen intención alguna de renunciar a instituciones políticas liberales tales como los de-

Pero ¿por qué deberíamos ver los liberalismos de antes y después de 1970 como uno mismo? El neoliberalismo actual ¿es realmente una reelaboración del liberalismo latinoamericano?

rechos humanos, el gobierno representativo o la división de poderes. Estas instituciones, y su reconocimiento del “multiculturalismo”, han jugado un papel clave en las transiciones democráticas. Lo que los críticos del neoliberalismo cuestionan es al liberalismo económico. Han visto de primera mano que las promesas liberales de “igualdad de oportunidades” y de defensa del “bien público” por encima del “privilegio privado” no se han materializado. Se trata de utopías liberales sin base en la experiencia cotidiana de las mayorías. Detrás de la convicción de Bello de que América Latina podría neutralizar el populismo actual a través de la adopción del liberalismo occidental “genuino”, lo que hay es este pensamiento utópico, incapaz de ver al liberalismo realmente existente. ¿Qué solución querrá proponer Bello para los Estados Unidos de la era Trump?

De forma reveladora, varios observadores liberales ya han caracterizado a Trump como “el primer presidente [latinoamericano de los Estados Unidos](#)” (Getachew, 2020). El

paradigma del liberalismo como algo ajeno a América Latina, o a lo hispano (y su reverso, el populismo como lo propio), persiste para seguir rescatando al immaculado liberalismo de cualquier crítica. Si este último “falla”, si nos lleva al populismo, no es por ninguna de sus limitaciones, sino por culpa de algo forzosamente externo a él. En este nuevo formato, y en palabras de Krauze, los Estados Unidos han “contraído un mal específicamente nuestro: hay un [caudillo populista en la Casa Blanca](#). Así de poderoso es el paradigma” (Krauze, 2020). Efectivamente, el paradigma del liberalismo immaculado es tan poderoso que niega el espíritu crítico que supuestamente defiende a capa y espada y, en su lugar, ahora que ya no tiene al comunismo a mano, se dedica a reproducir *ad infinitum* a su nuevo mejor enemigo: el populismo de nosotros los nacos. **C**



Pablo Lugo [c] Circles of Mutual AID IX. Ballpoint pen on paper 2018 [@Polhaygnes](#)

REFERENCIAS

- Bello (16 de abril de 2020). [The Flickering Light Of Liberalism In Latin America](#). *The Economist*.
- Getachew, A. (29 de abril de 2020). [Reclaiming Populism](#). *Boston Review*.
- Krauze, E. (27 de mayo de 2018). [La vuelta del caudillo](#). *The New York Times*.
- _____. (2018). *El pueblo soy yo*. México: Penguin Random House / Grupo Editorial México.
- Palti, E. J. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- *Se publicó una versión resumida y en inglés de este mismo artículo en: Andrews, C. y Acevedo-Rodrigo, A. (4 de enero 2020). [One Hundred Years of Arrogance: Why Western Liberalism Won't Save Latin America](#). London School of Economics Latin American and Caribbean Blog.

El nacionalismo revolucionario de AMLO y su confrontación con la clase media ilustrada



ADELA CEDILLO

27 mayo 2020

La coyuntura de la pandemia de COVID-19 ha agudizado la polarización de la clase media ilustrada en torno a la gestión de Andrés Manuel López Obrador. De acuerdo con las estadísticas más actuales, [la aprobación de AMLO se encuentra dividida prácticamente a partes iguales](#). No existe aún un ejercicio estadístico para medir tal aprobación dentro del sector ilustrado, pero si las reacciones en redes sociales de algunos de sus miembros fuesen un termómetro de ellas, podríamos percibir un ligero incremento en los niveles de desencanto, frustración, confusión y enojo con el gobierno y una baja en las muestras de incondicionalidad y confianza. Por clase media ilustrada me refiero específicamente a las comunidades académica, científica, intelectual y artística del

país. Si bien sus integrantes pueden presentar variaciones significativas de nivel socioeconómico, lo que los une es su pertenencia o un grado significativo de dependencia a las instituciones educativas y culturales de Estado. Se sobreentiende que hay actores de este sector que son independientes del presupuesto público, aunque también se ven afectados por los recortes a la esfera cultural.

Durante la larga era del PRI y las primeras administraciones de la alternancia democrática, los gobiernos oscilaron entre complacer a la clase media ilustrada o brindarle lo mínimo necesario para evitar su insubordinación. Así, el campo cultural mexicano se construyó a partir de la dependencia casi total hacia el Estado, misma que en el peor de los casos garantizó el silencio de la intelectualidad ante los abusos del poder y en el mejor, la existencia de “críticos permitidos.” Quienes optaban por un choque frontal con el Estado debían hacerlo al margen de las instituciones públicas y los circuitos paraestatales. AMLO probablemente sea el primer presidente que no busca complacer ni acallar a la clase media ilustrada; pese a descalificar a sus críticos y aplicarles etiquetas homogeneizadoras, la actual administración no ejerce una

censura directa como la que se vivió durante el PRIato. De forma recurrente, AMLO se ha mostrado desinteresado en cumplir con las expectativas del sector ilustrado y ha impulsado recortes presupuestales contra instituciones artísticas, de educación superior e investigación científica, los cuales se han agravado durante la actual crisis sanitaria. El aparente desdén presidencial por estos ramos ha dado lugar a dos interpretaciones antagónicas: por un lado, la de quienes argumentan que AMLO es un neoliberal y, por el otro, la de quienes advierten un izquierdismo casi totalitario en su afán por controlar al sector cultural, ahorcándolo económicamente. A la luz de la trayectoria ideológica y política de AMLO, ambas interpretaciones resultan ajenas a la realidad. El propósito de este texto es contextualizar la trayectoria y formación de AMLO dentro del nacionalismo revolucionario y la “opción preferencial por los pobres” para comprender las intenciones del presidente y la manera en que él concibe su relación con el sector ilustrado.

AMLO (1953) cursó la preparatoria en Villahermosa a principios de la década de 1970, en un momento en que la izquierda socialista, a pesar de estar fragmentada hasta el infini-

AMLO (1953) cursó la preparatoria en Villahermosa a principios de la década de 1970, en un momento en que la izquierda socialista, a pesar de estar fragmentada hasta el infinito, aún era fuerte e influyente en el medio estudiantil.

to, aún era fuerte e influyente en el medio estudiantil. El movimiento estudiantil tabasqueño de 1968 se había conectado con el de la capital del país y había tenido una trayectoria semejante, caracterizada por la violencia porril, la persecución contra la disidencia y la radicalización de un sector del estudiantado. En este contexto emergieron algunos estudiantes-guerrilleros que se sumaron a organizaciones como las Fuerzas de Liberación Nacional (matriz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional) entre 1969 y 1972. El maestro al que AMLO atribuye el haber fomentado su interés por la política, Rodolfo Lara Lagunas, fue también activista del '68 y preso político de coyuntura. En 1972, AMLO se trasladó a la Ciudad de México para estudiar Ciencias Políticas en la UNAM, sin embargo, en medio del clima de efervescencia en el que frecuentemente chocaban la izquierda democrática y la armada, el tabasqueño se decantó por la

vía institucional, precisamente durante los años en que el terror estatal llegó a su cúspide, en la etapa conocida como “guerra sucia.” AMLO inició su vida política de la mano del poeta Carlos Pellicer, quien lo invitó a participar en su campaña para senador por el PRI en 1976. En tiempo récord, AMLO pasó de ser un militante de base del PRI a un cuadro medio y de ahí a la administración pública en su estado natal, ocupando diversos cargos entre 1977 y 1983 (principalmente en el Instituto Nacional Indigenista). Durante ese periodo también impartió clases de sociología en la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco (UJAT).

AMLO empezó a coincidir ideológicamente con un grupo de políticos de mediana edad que le debían su ascenso político a los presidentes Luis Echeverría y José López Portillo, entre quienes destacaban Cuauhtémoc Cárdenas y Porfirio Muñoz Ledo. La ideología que cohesionaba a este grupo era la del nacionalismo revolucionario, que no era otra cosa sino una versión actualizada del cardenismo. Mientras que AMLO se encontraba en una región periférica a la guerra sucia, tanto Muñoz Ledo como Cárdenas ocuparon puestos públicos importantes durante los peores años del conflicto entre el Estado y la izquierda armada. Los personajes mencionados guardan en común no haberse pronunciado nunca sobre la guerra sucia ni sobre la guerra contra el narcotráfico que tam-

bién se libró soterradamente en los años setenta. Las nuevas investigaciones que llevamos a cabo algunos historiadores sobre el periodo sacarán a la luz hechos que hasta ahora han pasado desapercibidos, pero que sin duda ayudarán a comprender por qué el grupo de los nacionalistas revolucionarios era orgánica, intelectual e ideológicamente ajeno a lo que en aquellos años se entendía por izquierda. Por el contrario, estuvieron del lado de los enemigos más feroces de esa izquierda. Paradójicamente, debido al peso de su apellido y a su brevísimo paso por el Movimiento de Liberación Nacional (1961-67), Cárdenas mantuvo relaciones diplomáticas con algunos líderes de la izquierda democrática (v. gr. Heberto Castillo, Arnoldo Martínez Verdugo, Gilberto Rincón Gallardo, Raúl Álvarez Garín, etc.).

Otra característica de aquellos priistas “aficionados de la izquierda,” por llamarlos de algún modo, es que al sentirse herederos de una revolución mostraron una gran fascinación por la cultura de la izquierda comunista, cuyas expresiones vanguardistas y espectaculares nunca pudieron producir sus propias filas. De ahí la mancuerna entre los mecenas priistas y el campo cultural comunista. Esto no es un dato menor sino la fuente misma de la confusión, pues debido a sus conexiones personales y a su promoción de la cultura izquierdista, los nacionalistas revolucionarios fue-

ron paulatinamente legitimados por lo que sobrevivió de la izquierda setentera. En un acto de indulgencia inusitado, muchos de esos sobrevivientes pasaron por alto el que Cárdenas y Muñoz Ledo hubieran estado del lado de aquellos que hicieron todo para acabar con la izquierda, desde la cooptación hasta el exterminio. La misma fórmula de perdón y olvido aplicarían con AMLO años después. AMLO, a su vez, también ha manifestado su agrado por artistas icónicos de la izquierda —el caso más reciente ha sido el del fallecido cantautor Óscar Chávez— con los cuales, sin embargo, nunca compartió trinchera.

En 1988 los nacionalistas revolucionarios rompieron con el PRI, formaron el Frente Nacional Democrático (FND) para contender en las elecciones presidenciales y, después de que Manuel Barlett sabotó el sistema de cómputo electoral para anular la posibilidad del triunfo de Cárdenas, siguieron apostando por la vía institucional, fundando el Partido de la Revolución Democrática en 1989. AMLO fue candidato del FND a la gubernatura de Tabasco y participó en la fundación del PRD. A partir de ese momento se abocó a construir una oposición democrática en Tabasco. En su activismo contra los fraudes electorales, AMLO evidenció su cercanía con otro grupo de actores que lo marcaron ideológicamente: los cristianos que enarbolaban la llamada “opción preferencial por los pobres”. AMLO entabló



Eneas de Troya [c] AMLO.

una estrecha relación con su coetáneo Rafael Landerreche Gómez Morín (1953-2018), quien a pesar de ser nieto del fundador del PAN, Manuel Gómez Morín, tuvo una carrera de servicio social opuesta al panismo empresarial. En 1987, Landerreche participó junto con Pietro Ameglio en la fundación de la sección mexicana de la organización latinoamericana Servicio Paz y Justicia (Serpaj), una ONG que promovía el ideario pacifista de Gandhi en combinación con una interpretación del cristianismo propia de la teología de la liberación. Como ideólogo de la resistencia civil pacífica y del empoderamiento a través de la acción directa no violenta, Landerreche fue una de las figuras que contribuyeron decisivamente a pavimentar el camino de AMLO hacia la toma del poder (al margen de si esa fue su intención o no). En las referencias religiosas en el discurso de

AMLO se puede percibir la influencia de los socialcristianos. Estas también son notorias en la actitud de rechazo a la acumulación de riqueza, la austeridad y la inmersión genuina en el pueblo, de los que Landerreche fue un ejemplo excelso.

Landerreche fue el estratega del “éxodo por la democracia” que protagonizó AMLO con un puñado de seguidores en 1991, cuando recorrió 1100 km a pie de Villahermosa al Zócalo de la Ciudad de México para protestar por el fraude electoral en Tabasco. AMLO volvió a emplear la misma estrategia de resistencia civil pacífica en 1994, 1996 y 2006, aunque enfocado a la esfera electoral y a la lucha contra el mal manejo de PEMEX (una de las mayores obsesiones de su vida). Nadie podría haber anticipado que este personaje que bloqueaba pozos petroleros en Tabasco en 1996 llegaría a ser presidente, mientras que Cárdenas y Muñoz Le-

AMLO aspira a que el sector ilustrado siga su ejemplo de reducir salarios y beneficios laborales, trabajar tiempo extra sin paga y hacer todo género de sacrificios por la patria y por los pobres.

do vieron frustradas sus aspiraciones presidenciales una y otra vez.

En un giro asombroso, AMLO rompió con la pesada tradición de centralismo político que marcaba al país. No logró ser gobernador de Tabasco, pero en el 2000 se convirtió en jefe de gobierno de la capital nacional. A partir de ahí construyó la plataforma que finalmente lo llevó a la presidencia en 2018. Como jefe de gobierno y candidato presidencial en 2006, AMLO puso en primer plano a los “pobres,” un término que no debe leerse como herencia del populismo sino en alusión a la “opción preferencial por los pobres.” El problema con esta vertiente religiosa fue que, en los hechos, reproducía relaciones verticales y de patronazgo, en las que el sujeto privilegiado debía llevar a cabo sacrificios personales para ayudar a los pobres a superar su condición. Mientras que la caridad es vertical y reproduce las relaciones de poder, la solidaridad es horizontal y empodera al que la da y al que la recibe; esta también es una de las líneas divisorias entre tener o no una ética de izquierda. Los

programas sociales de AMLO como jefe de gobierno tenían un aire innegable de caridad cristiana. No es que el Estado no sea responsable de proteger a los más vulnerables, pero debe hacerlo apelando no a un mínimo necesario para su sobrevivencia sino al máximo posible para garantizar su vida digna. Si bien discursivamente AMLO ha sido fiel hasta el anacronismo al nacionalismo revolucionario y al liberalismo republicano, ha sido su visión social con tintes religiosos la que lo ha posicionado como el político más popular del país. Quienes desconocen la historia de la izquierda mexicana, no han vacilado en atribuir dicha venia social a la pertenencia de AMLO a la izquierda, pese a que él mismo nunca se ha colocado en esa categoría.

Como presidente, AMLO ha llevado a cabo medidas menos progresistas y más draconianas que cuando fue jefe de gobierno de la CDMX. Entre las más sorprendidas destacan sus políticas en detrimento de la clase media ilustrada. AMLO no se percibe como ajeno a la clase media ni a los intelectuales, por el contrario, se considera uno de ellos basado en su experiencia como profesor universitario y en la publicación de 18 libros. AMLO aspira a que el sector ilustrado siga su ejemplo de reducir salarios y beneficios laborales, trabajar tiempo extra sin paga y hacer todo género de sacrificios por la patria y por los pobres. Lo que dice sin decir en su discurso es: “si yo que soy el máximo líder puedo, ustedes

tienen que poder.” AMLO le está pidiendo a una comunidad que ya ha sufrido demasiado por los embates del neoliberalismo que sea mesiánica y heroica. Si bien el sector ilustrado fue hasta cierto punto corrompido por el tipo de relación que construyó con el partido de Estado, también es cierto que ha sido uno de los más afectados por las políticas de adelgazamiento del Estado que iniciaron en 1985. No es de extrañarse que la convocatoria de AMLO a aceptar los sacrificios con resignación haya sido recibida con protestas, sin negar tampoco que dentro del sector ilustrado hay elementos fuertemente comprometidos con la 4ª Transformación. AMLO da muestras de una cortedad de perspectiva al asumirse como líder moral del sector ilustrado en su conjunto, pero al mismo tiempo, éste último comete un craso error interpretativo al asumir que AMLO desprecia la ciencia y la cultura porque es neoliberal o un totalitario de izquierda. AMLO haría bien en analizar por qué sus antecesores buscaron complacer a la clase media ilustrada, o al menos averiguar la importancia que ésta tiene en la construcción de la hegemonía de un régimen. Por supuesto, la invitación no es a que AMLO intente cooptar a este sector, sino a que uno y otro imaginen un nuevo tipo de relación, ajena a los errores y excesos del pasado y basada en la escucha, el entendimiento y el respeto mutuos, tal y como lo hubiera aconsejado Landerreche. **C**

No, no debemos condenar los levantamientos contra los asesinatos como el de George Floyd*



PETER GOWAN

Traducción:
Laura Alvarado

El levantamiento social desencadenado por el asesinato de George Floyd a manos de un oficial de policía en Minneapolis ha derivado en predecibles llamados a condenar el saqueo. Pero el saqueo real en nuestra sociedad viene de las milicias, la policía, las compañías farmacéuticas, el capital privado, los arrendadores, los especuladores inmobiliarios y los multimillonarios; no de quienes se manifiestan en repudio a la brutalidad policial.

Después del asesinato de George Floyd por parte de un oficial de policía de Minneapolis, algunos medios de comunicación nacionales [en Estados Unidos] han retomado ciertas preguntas cruciales que debemos responder:

¿Debemos condenar los saqueos?

Sí, debemos condenar el saqueo del Sur Global por milicias occidentales y empresas multinacionales. Debemos temer a la aterradora posibilidad de que la vacuna para el COVID-19 sea custodiada, privatizada y vendida con fines de lucro; y los saqueos que eso significaría para las naciones subdesarrolladas y para las personas sin acceso a seguros médicos.

Deberíamos arremeter contra el saqueo de los fondos públicos en los países subdesarrollados, a través de deudas odiosas y programas de ajuste estructural que en este preciso momento se están elaborando e imponiendo por instituciones internacionales.

Pero, ¿deberíamos preocuparnos por el otro tipo de saqueos?

Se necesitaría ser un monstruo despiadado para no preocuparse por el saqueo de casas y edificios a manos de capitalistas rapaces. Debemos organizarnos en contra de la inminente ola de desalojos que arremeterá contra nuestras comunidades tan pronto se vuelvan a abrir los tribunales. Y debemos luchar contra el robo a hogares y escuelas; la innecesaria destrucción de vidas debido a que las familias

priorizan pagar la comida antes que la renta.

Nos preocupa que barrios enteros de clase trabajadora serán gentrificados, sus edificios reemplazados por viviendas para familias más ricas y más blancas, quienes entregan un botín más grande al propietario. Debe indignarnos que la policía esté saqueando los campamentos instalados por personas sin hogar, debemos exigir que las casas y cuartos vacíos y seguros dejen de ser acaparados e inalcanzables para las personas sin vivienda.

¿Deberíamos preocuparnos por el verdadero saqueo?!

¡Por supuesto! Los fondos de inversión privados quieren hacer fortunas con la bancarrota de los comercios en todo el país. Al despedir a los trabajadores y asaltar sus pensiones, saldrán con el bolsillo repleto. Nos preocupa el intento de saquear el Servicio Postal de los Estados Unidos, por ejemplo, destruyendo innumerables empleos dignos y sindicalizados, así como un servicio público esencial, para dismantelar una institución estatal y convertirla en un negocio privado que busca generar ganancias.

Nos da rabia el continuo saqueo de los programas de bienestar loca-

Nos preocupa que barrios enteros de clase trabajadora serán gentrificados, sus edificios reemplazados por viviendas para familias más ricas y más blancas, quienes entregan un botín más grande al propietario.

les y estatales por parte del Partido Republicano que desea verlos destruidos y por parte de un liderazgo Demócrata de la Cámara de Representantes, cuya solución al problema es dar a los ricos en estados demócratas [*blue states*] una exención fiscal gigantesca. Nos enferma que, con mucho gusto, los representantes que dicen defender a los trabajadores y al pueblo oprimido permitan que sus niveles de vida colapsen, mientras aprueban recortes de impuestos para los ricos.

Si no organizamos una poderosa contraofensiva obrera, presenciaremos el saqueo de las arcas públicas durante la pandemia, mientras los multimillonarios se han vuelto [434 mil millones más ricos](#).

¿Pero debemos preocuparnos por el saqueo de tiendas como Target y Autozone?

Estos actos fueron la destrucción de propiedad realizada por personas enfurecidas frente al asesinato de un hombre negro inocente, a ma-

nos de un oficial de policía blanco. ¿Deberíamos, como el [“moderado blanco”](#) al que alude Martin Luther King, confundirnos sobre un levantamiento antirracista?

¿Debemos culpar a los negros de clase trabajadora por arremeter contra un gobierno y una economía diseñada para reprimirlos, explotarlos y dominarlos, durante una pandemia en la cual el capitalismo les ha hecho casi imposible sobrevivir? ¿Deberíamos participar en este ritual de condena colectiva a pesar de que nuestros medios de comunicación retratan *actos idénticos de destrucción de propiedad* como “exuberancia y jovialidad” cuando estos son realizados por fanáticos deportivos, y el saqueo sistemático de las comunidades de la clase trabajadora por las corporaciones es considerado lo habitual?

No. George Floyd importa. Las Vidas Negras Importan. Y hasta que

podamos construir un movimiento capaz de derrotar al racismo y al capitalismo, hasta que la clase trabajadora de todas las razas se una contra los capitalistas y sus aparatos represivos, es válido que se les recuerde de vez en cuando a los patrones y funcionarios del gobierno, y a la policía que les protege, mediante un poco de furia proletaria, que las Vidas Negras Importan.

Si te preocupa el saqueo, dirige tu mirada a los militares, la policía, las farmacéuticas, los voraces demonios del capital, los arrendatarios, los especuladores inmobiliarios y los multimillonarios. Y exige que un mundo saqueado a la gran mayoría de la humanidad, ahora les sea devuelto. **c**

* Este texto fue publicado originalmente en inglés en la revista [Jacobin](#). Se tradujo al español y se reproduce con su autorización.



Lorie Shaull. El mural de George Floyd afuera de Cup Foods en Minneapolis, Minnesota ©

Perplejidades sobre la marcha del 8M:

el miedo prolifera, la confianza se construye



DÁNIVIR KENT
GUTIÉRREZ

18 abril 2020

Estas palabras quieren seguir caminando a poco más de un mes de la marcha masiva del pasado 8 de marzo en CDMX, a la cual acudimos alrededor 100 mil mujeres para protestar por la creciente oleada de feminicidios, desapariciones, violencia sexual y de género que se viven en nuestro país. Me disculpo de antemano si mis letras desvarían, escribo quizás sin la suficiente distancia.

Debo confesar que fui a la marcha con el cuerpo revuelto y a decir verdad un poco dividido entre afectos y pensamientos contradictorios, pero segura —a pesar de todas las preguntas que ahora me atraviesan— de que tenía que estar allí, de que había que hacer cuerpo con ese desgarrar para juntar una mínima porción de coraje y congruencia, y

hacerse cargo de la vergüenza que nos toca inevitablemente por la realidad que estamos viviendo.

Basta escuchar las cifras de 10 mujeres asesinadas diariamente, de los miles de casos de desaparición forzada, muchos vinculados a la trata de personas, sumados a los casos de violación, acoso sexual y otras formas de violencia que padecemos las mujeres y niñas cotidianamente en México para no minimizar, ni un segundo, las causas de la ira y de la impotencia acumuladas a través de generaciones enfrentadas a la opresión de las violencias machistas, a la indiferencia y a la omisión. A esto se suma en México el horizonte desastroso de la desigualdad social que potencializa estas violencias y que traza otras brechas de exclusión entre las propias mujeres. Este recorrido histórico es el que ha hecho necesaria la emergencia de otros feminismos que hoy en día conviven de formas complejas. Ahora bien, naturalizar el hecho de haber nacido en un cuerpo determinado, históricamente cargado de una serie de contenidos: “hombre”, “blanco”, “heterosexual”, “burgués”, etc., bajo la premisa de que hay que oponernos, si es necesario con equivalente violencia, a todxs aquellxs que caigan dentro de esos

significantes, que parecen concentrar por sí solos el origen del mal, es perder de vista una infinidad de matices irreductibles, encerrarse en la dicotomía amigo/enemigo, oponiendo determinadas exclusiones a otras, paralizando el potencial del afecto y del encuentro entre realidades capaces de tejer, más allá de la colectividad, una resistencia verdaderamente comunitaria.

¿Qué me pasó en la marcha? Me quedé, en principio, impregnada de sensaciones, de gestos, de gritos, de consignas. Algunas a las que puedo sumarme sin protestar, otras que me hacen ruido en el cuerpo. Los discursos chocan, sí, hay límites ideológicos que nos separan. Pero más allá de los discursos nos hemos abarrotado de límites afectivos, mucho más arraigados, mucho más duraderos. Quienes han sido violentadas gravemente no conciben que nadie distinto pueda entender la raíz de su ira y por lo tanto apoyarla, pasando por encima de lo que haya que pasar. Quienes compartimos la lucha desde otro lugar, el del privilegio de no haber sido violadas, golpeadas, o de no ser familiares de alguna de las víctimas, tampoco sabemos, es verdad, en carne propia, las dimensiones y los alcances de estas heridas. Los duelos no son

Debo confesar que fui a la marcha con el cuerpo revuelto y a decir verdad un poco dividido entre afectos y pensamientos contradictorios, pero segura —a pesar de todas las preguntas que ahora me atraviesan— de que tenía que estar allí.



Roxanna Romero [c] Rostros del feminismo @roxa.rom

transferibles y mucho menos colectivizables. Pretender absorber todos los duelos singulares en una sola bandera es otra forma de arrebatarles su fuerza, de subsumirla. No obstante, los lazos humanos que reconocen a la alteridad como su condición de posibilidad son capaces de contener, de arropar e incluso sanar dolores que no se igualan, pero se acercan. Me quedo de la marcha con estos lazos, con estas proximidades respetuosas.

Asombrosa la facilidad con la que un estallido de petardos y una nube de humo (todavía no entiendo de dónde, en un contingente de mujeres marchando pacíficamente con niños, pudo irrumpir) fueron suficientes para dispersar la continuidad de nuestro paso, a la altura de Bellas Artes, propagando el miedo en una estampida irracional que perdió el foco de una parte importante de sus integrantes.

El miedo se propaga con la velocidad del viento, pensé. La confianza

es difícil pero duradera. Se construye a través de un largo y paciente esfuerzo, que exige constancia y responsabilidad. Este esfuerzo es, sin embargo, el que es capaz de construir vínculos, compromiso, pensamiento crítico, elementos necesarios de una verdadera revolución.

Al acercar las sensaciones de estos días a un trabajo que intento escribir sobre el paralelismo cuerpo-pensamiento en las poéticas de la naturaleza, me llega esta reflexión a las palabras: Tanto tiempo y de tantas formas se ha despreciado al cuerpo que ahora se pretende independiente, autónomo, empoderado. Era necesario, es todavía urgente deshacerse de todos los prejuicios y tapujos asociados al cuerpo, de las múltiples formas de control sobre los afectos, sobre los deseos, sobre los apetitos y sobre una de las energías vitales más importantes para el ser humano: la sexualidad.

Sin embargo, todas estas libertades también han sido reappropriadas y condicionadas por el mercado, convertidas en un objeto más de consumo. Detrás de una exaltación fetichizada del puro cuerpo se oculta la misma dicotomía que buscó satanizarlo, aquella incapaz de reconocer que el cuerpo también es pensante, así como el pensamiento es necesariamente corpóreo.

Ahora que mostramos la fuerza de lo que puede un cuerpo social, es necesario impregnarlo de autocrítica y de reflexión, para desarticular, desde el afecto y la confianza, las lógicas arraigadas del miedo que dispersan, separan y aíslan entre murallas las potencias ocultas de nuestra vulnerabilidad. Para que esta historia nueva que buscamos escribir no se convierta en repetición. Para que nuestros cuerpos puedan escribir promesas más allá de la historia. **C'**

Mexicali: el pueblo que venció a la Constellation Brands



RAÚL ROMERO

3 abril 2020

Desde sus orígenes, el proyecto se caracterizó por su opacidad y por la complicidad de diferentes actores políticos y económicos en México. Diversas investigaciones periodísticas y académicas ubican abril de 2015 como el inicio. En aquella fecha, la empresa estadounidense CBRE Economic Incentives Group manifestó al entonces gobernador de Baja California, Francisco *Kiko* Vega, su intención de desarrollar un proyecto para “la elaboración, distribución y venta de productos de exportación en el ramo de alimentos” en el estado. El proyecto, que después sería conocido como “Proyecto Gataway”, comenzó a estar cada vez más presente en los discursos de *Kiko* Vega, quien lo anunciaba como un megaproyecto de inversión que generaría empleo y desarrollo.

De manera confidencial y sin contar con las atribuciones legales para hacerlo, el 20 de octubre de 2015, la “empresa” y la Comisión Estatal de Servicios Públicos de Mexicali celebraron un contrato de suministro de agua potable. En él, la comisión se comprometía a garantizar hasta 20 millones de m³ anuales de agua para la operación del proyecto. Esto significaba, aproximadamente, el consumo actual anual de una tercera parte de la población de Mexicali.

En enero de 2016 la trasnacional Constellation Brands anunció que construiría una planta cervecera en la ciudad de Mexicali, en Baja California. Fue hasta ese entonces que la población se enteró que el “Proyecto Gataway” era, como su nombre sugería, la “puerta” de entrada a una de las principales productoras de bebidas embriagantes de EE. UU., ranqueada por la revista *Fortune* en el lugar 408 de las 500 mayores empresas del vecino del norte. Los verdaderos alcances del despojo comenzaron a preocupar a los habitantes de la región. Mexicali tiene “estrés hídrico”, es decir, que la demanda de agua es más alta que la cantidad disponible, fenómeno que fue reconocido por la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Mexicali tiene “estrés hídrico”, es decir, que la demanda de agua es más alta que la cantidad disponible, fenómeno que fue reconocido por la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

La red de complicidades para entregar el agua de Mexicali a la cervecera alcanzó todos los niveles del gobierno del estado cuando, en abril de 2016, la XXI legislatura de Baja California aprobó el [Dictamen 306](#). Entre otras medidas, el dictamen implicaba que el gobierno estatal garantizaría a la cervecera terrenos, infraestructura, servicios, mano de obra de buena calidad y “al menos y por los próximos 50 años, un suministro de 20 millones de metros cúbicos anuales, así como los insumos principales para la realización del proyecto, la energía eléctrica y el gas natural”. El dictamen 306 vino acompañado de la aprobación de otras seis reformas durante 2016, incluida una Ley del Agua, las cuales dejaron al descubierto que la privatización del agua en el estado estaba echa-

Para los primeros meses de 2017, las protestas en Mexicali se convirtieron en una rebelión que permitió converger a campesinos, estudiantes, sindicatos, transportistas, académicos, ambientalistas y sociedad civil en general.

da a andar. Las alarmas terminaron de encenderse.

Las resistencias, que hasta entonces se encontraban desarticuladas e invisibilizadas, fueron ganando presencia en las calles y en los medios de comunicación. Para los primeros meses de 2017, las protestas en Mexicali se convirtieron en una rebelión que permitió converger a campesinos, estudiantes, sindicatos, transportistas, académicos, ambientalistas y sociedad civil en general. Distintas tendencias políticas se unificaron bajo una misma consigna: defender el agua como derecho humano, como bien común y como recurso estratégico.

El repertorio de acciones incluyó plantones, marchas, bloqueos, tomas de instalaciones, huelgas de hambre, mesas informativas, realización de documentales, conferencias de prensa, elaboración de mapas y otras herramientas de difusión. Además, el contexto se agravaría con el alza en los precios de la gasolina que ocurrió en aquellos

días, lo que ayudó a que el movimiento se extendiera por todo el estado. Como narró con gran precisión el periodista [Kau Sirenio](#), “surgieron movimientos de carácter municipales, como Tijuana Resiste, Tecate en pie de Lucha, Rosarito Unido, Ensenada en Resistencia y Mexicali Resiste”.

Las movilizaciones provocaron que la Ley del agua fuera abrogada rápidamente, pero el acuerdo con la cervecera se mantuvo. Durante todo 2017 las movilizaciones continuaron. También avanzó el desgaste del movimiento y la represión estatal. En mayo de ese año, León Fierro, una de las figuras más visibles de la resistencia, sería apresado al imputársele cargos de “homicidio calificado en grado de tentativa”, cargos que ante la presión social serían reclassificados y León sería puesto en libertad. Los motivos detrás del encierro de León Fierro eran políticos. Con esta acción *Kiko* Vega dejaba claro que estaba dispuesto a todo para continuar con la cervecera. El movimiento también era contundente: a pesar del desgaste, de la cárcel y de la represión, la defensa del agua continuaba.

Con la llegada de Andrés Manuel López Obrador a la presidencia de México en 2018, y la de Jaime Bonilla a la gubernatura de Baja California, en 2019, una parte importante de la sociedad de Mexicali supuso un cambio en la correlación de fuerzas que ayudaría a la cancelación definitiva de la cervecera. Sin em-

bargo, estos sectores recibieron un golpe en contra cuando en un foro público a comienzos del 2020, Víctor Toledo, secretario de medio ambiente y recursos naturales del gobierno federal, dijo que la operación de la Constellations Brands no afectaría el abasto de agua en Mexicali, declaración que fue utilizada por el propio gobernador Jaime Bonilla y otros impulsores de la cervecera.

Como en otras ocasiones, el gobierno federal anunció la realización de una “consulta” para decidir el futuro del proyecto. El “ejercicio participativo”, que se llevó a cabo el 21 y 22 de marzo pasados, en medio de la emergencia mundial por la propagación del virus COVID-19, fue duramente cuestionado por diferentes actores. En primer lugar, por los riesgos que significó realizar un ejercicio de este tipo en plena “Jornada de Sana distancia” física. En segundo lugar, las organizaciones sociales de Mexicali insistieron que el agua es un derecho humano, que los derechos no se consultan y que, como todo derecho, el Estado mexicano tiene la obligación de garantizarlos.

Un debate especial tuvo la “consulta”, pues dicha herramienta ha sido tergiversada en diferentes ocasiones por el actual Gobierno de México. Aplicada sin método científico, organizada por el propio gobierno y realizada en completa inequidad, el ejercicio parecía estar diseñado para legitimar la cervecera. A lo anterior se suma la movili-

Para la Coparmex el derecho humano al agua debe quedar subordinado, o más bien anulado, por la libertad de los empresarios a emprender, es decir, por la ambición del capital.

zación de recursos, compra de votos, acarreo de personas, despliegue de la Guardia Nacional y policías estatales, así como la información tendenciosa por parte de la Secretaría de Gobernación; todo esto en beneficio de la cervecera.

Sin embargo, las organizaciones en Mexicali reconocieron que la consulta, en otro contexto y condiciones, es una herramienta —y en algunos casos, derecho— de la democracia directa que no sólo es útil, sino reivindicable. También debe reconocerse que los usos que ha dado el actual gobierno a la consulta contribuyen más a deslegitimarla que a fortalecerla. Así, decidieron no centrar el debate en consulta sí o no, debate que además contribuía a fragmentar el movimiento. Apostaron entonces por ratificar la posición: con o sin consulta, el agua se defiende.

En sentido opuesto, la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex) ha realizado una intensa campaña mediática, defendiendo “la libertad de emprender, a la inversión y al empleo”. Su abierto

rechazo a la consulta tenía como argumento central que violentaba “la inversión privada”. En palabras de Gustavo Hoyos, presidente de la Confederación mencionada: “El disfrute de las libertades es lo que nos hace ciudadanos y no súbditos. Hoy está amenazada una de las libertades que defendemos en un sistema de economía y mercado, la libertad de emprender”. Para la Coparmex el derecho humano al agua debe quedar subordinado, o más bien anulado, por la libertad de los empresarios a emprender, es decir, por la ambición del capital.

Para sorpresa de todos y todas, y a pesar de todo, una suerte de “memoria social rebelde” se activó el pasado 21 y 22 de marzo. El potente movimiento que se desplegó con todo su esplendor en 2017 en la región, volvió a hacerse presente: mi-

les de habitantes de Mexicali acudieron a las improvisadas urnas, arriesgando su propia salud, para decir, una vez más, no a la Constellation Brands.

Al día siguiente, las alarmas se encendieron en otras geografías. Sin analizar las consecuencias y los problemas de agua en los estados que dirigen, un par de gobernadores ofrecen territorios para la transnacional. El propio López Obrador ha señalado que su gobierno sólo otorgará permisos a cerveceras en el sureste del país. Nada extraño si observamos los otros megaproyectos que planean realizarse en el sureste de México. Ya observaremos cómo allá también se reconfiguran y potencian las resistencias.

Por ahora celebramos a Mexicali, el pueblo que defendió su agua y venció a la Constellation Brands. **C'**



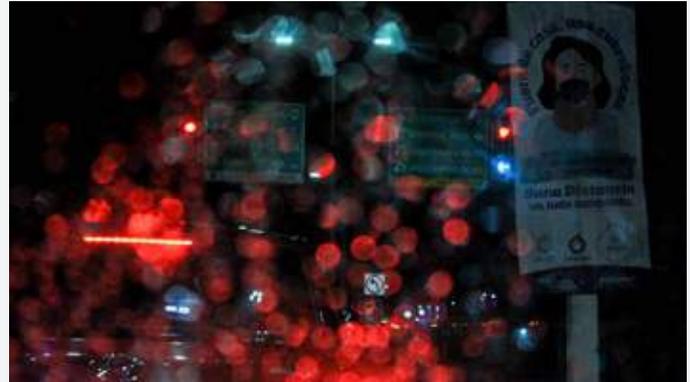
3laws. Canal de agua de riego en Mexicali. Vía [Flickr](#) ©

Contratiempos mexicanos:

apuntes sobre la epidemia



RAFAEL LEMUS



Atenea. [@atenea.foto](#)

1. A menudo pensamos la epidemia de COVID-19 en términos espaciales: los países que impacta, las fronteras que cierra, la merma de capacidad de los hospitales, la distancia entre los cuerpos, los pocos metros cuadrados a los que estamos confinados. Pero esta epidemia es también, y quizás ante todo, una insólita colisión temporal: en todas partes golpea en un momento singular —aunque de algún modo *siempre* en el peor momento— y en todas partes perturba de maneras inesperadas la trama del tiempo —a la vez acelera y desacelera, interrumpe o pospone, clausura ciclos históricos y abre de golpe el horizonte a futuros imprevistos—.

2. En México, como en tantos otros sitios, el virus impacta en una tem-

porada histórica específica: la del neoliberalismo tardío. Han sido décadas de demolición del aparato de protección de seguridad social, y el virus, en este sentido, llega menos a destruir que a operar entre las ruinas de la destrucción neoliberal.

3. El virus no viene a mostrar aquí ni en ninguna parte el fracaso del modelo neoliberal —eso se sabe desde hace años—. Lo sabe todo mundo desde, por lo menos, la crisis financiera de 2008. Lo sabemos los mexicanos desde diciembre de 1994. Desde entonces el neoliberalismo se ha arrastrado aquí y allá mecánicamente, sin ilusión ni promesa, entre las copiosas muestras de su propio fracaso —pero de cualquier modo dominante e imbatible—.

4. Cuando el neoliberalismo parecía muerto pero imposible de sepultar, cuando los Estados nacionales habían aceptado ya su incapacidad para alterar el paisaje económico global, cuando la imaginación política no conseguía concebir alternativas viables, cuando la realidad se obstinaba día a día en confundirse con la inercia neoliberal, de repente esto: la implosión del presente económico.

5. El virus —lo han dicho ya Bifo y el Comité Invisible— ha conseguido lo que ni la voluntad política ni el pensamiento radical habían podido: parar la máquina cuyo freno de emergencia no encontrábamos. Si esto es una revolución, es una revolución sin sujeto político: nadie la opera, nadie la detiene. Los que ha-

El virus no viene a mostrar aquí ni en ninguna parte el fracaso del modelo neoliberal —eso se sabe desde hace años—. Lo sabe todo mundo desde, por lo menos, la crisis financiera de 2008. Lo sabemos los mexicanos desde diciembre de 1994.



Atenea. [@atenea.foto](#)

bían querido detener la máquina son ahora sólo testigos del acontecimiento. En México, el gobierno que había prometido hallar y accionar el freno de emergencia tiene hoy como tarea casi única administrar una crisis que no ha provocado.

6. Gobernar durante los próximos años significará, ante todo, gestionar el tiempo de la crisis.

7. Tanto tiempo invertido en acomodar de cierta manera el pasado, tanto tiempo gastado en armar y propagar un relato histórico que habría de terminar con una “cuarta gran transformación”, para que de pronto la secuencia temporal estalle y ese relato se vuelva, en un instante, letra muerta.

8. Las crisis —decía Kuhn— son prerequisites de las revoluciones. Aquí la crisis llega tarde: no a tiempo para posibilitar una transformación radical sino cuando un

cambio de régimen —desde luego: tropezado y vacilante— estaba ya en proceso.

9. En otros países la epidemia ha supuesto —a pesar de los horrores o tal vez debido a ellos— una apertura del futuro, una redefinición de lo posible. Detenida la máquina, se ha empezado a sospechar que quizás sea posible desviarla o aun apagarla. En México es difícil encontrar hoy cualquier asomo de utopía; parece extenderse más bien la sensación de que una ilusión —o lo que quedaba de la ilusión obradorista— se ha disipado.

10. La epidemia suspende —por tiempo indefinido— el “estilo personal de gobernar” de López Obrador: las giras, los abrazos, las multitudes. Peor aún: vuelve a colocar en el centro la noción de administración, no de política, y trae de vuelta la hora de los tecnócratas y su “racionalidad” macroeconómica.

11. El virus ha abierto una vez más el tiempo y el espacio a la oposición partidista en México. Antes de la epidemia no había —no parecía haber— resquicio alguno para el regreso de los opositores: ellos eran los responsables de la destrucción del país y carecían de toda justificación para reclamar de vuelta el poder. Ahora a esa destrucción se ha sumado otra, de la que nadie es directamente responsable, y de pronto se inaugura un mercado de opciones y propuestas para la reconstrucción del país.

12. En las próximas semanas abundarán los llamados a acelerar la vuelta a la “normalidad” económica. Eso es, justamente, lo que debe evitarse: la restauración de lo mismo.

13. Hoy la lucha política es entre aquellos que ven en esta crisis un paréntesis y los que advierten una fractura. **c**

COLUMNAS

- 135 “Nunca rompimos un vidrio”
CARLOS ILLADES
- 138 Neoliberalismo: lo muerto que no acaba de morir
DIEGO BAUTISTA
- 141 AMLO, la escolástica y el liberalismo: discutiendo a Enrique Krauze
FRANCISCO QUIJANO
- 144 La nueva izquierda y el viejo liberalismo: notas para una nueva crítica de la democracia en México
DANIEL KENT
- 147 SOS AMAZONIA: Shere Khan, entre la tragedia y el alarmismo conformista
DIANA FUENTES
- 151 Capitalismo viral global: un cambio de régimen
ÉLODIE SÉGAL
- 154 La ética del consentimiento
MÓNICA QUIJANO
- 157 Contra el fascismo social
RAFAEL MONDRAGÓN
- 161 Los montes de los pueblos mayas y la ciudad de Mérida en tiempos de calor “infernial”
JOSÉ ÁNGEL KOYOC KÚ
- 163 Durkheim y el COVID-19
ALEJANDRO ESTRELLA

CONTRALUZ

“Nunca rompimos un vidrio”



CARLOS ILLADES

2 marzo 2020



Fraguada en la calle, sorprende el desconcierto de la 4T frente a quienes la toman ahora. Esto ocurre porque el movimiento encabezado por Andrés Manuel López Obrador, devenido en gobierno, se asume como la expresión de la totalidad de lo social: no hay reivindicación de los subalternos que escape a su oferta política. Cuando esto ocurre, en automático el presidente la sitúa fuera del campo popular, le niega legitimidad y la tilda de conservadora. Para efectos prácticos, lo que está fuera del radar de la 4T no existe. Así ocurre con las demandas de los pueblos originarios, la protesta

por el desabasto de medicinas, la clausura de las guarderías subrogadas o la Caminata por la Verdad, Justicia y Paz de Javier Sicilia y la familia LeBarón.

Las movilizaciones contra la violencia de género han tenido un procesamiento distinto e incluso dramático en el mensaje presidencial, que pasó de ignorarlas a ofrecer un decálogo anacrónico, el cual únicamente mostró que el Ejecutivo no sabe qué hacer. Quedó un vacío discursivo que no pudo llenar con palabras. Por segunda vez en lo que va del sexenio —la primera fue el fallido operativo de Culiacán— la agenda

diaria se le salió de control. A una semana de que le rayaran la puerta de Palacio Nacional, AMLO llenó el Zócalo con una multitud disciplinada; el “ejército del pueblo”, que no lo increpa, lo saluda. El bálsamo para un ego lastimado por la ira femenina. Restaurado el orden, el presidente colocó Un día sin mujeres en el mismo marco que la Marcha blanca de 2004: detrás estaba la ubicua mano negra de los conservadores.

No hay presidente que salga indemne de la acción colectiva. Por sólo mencionar las referencias que la actual administración considera



Jessica Trejo [c] 25N @mirruskita

fundamentales: a Miguel de la Madrid le tocó el movimiento urbano popular y el del Consejo Estudiantil Universitario (CEU), a Carlos Salinas de Gortari la rebelión indígena en Chiapas, a Ernesto Zedillo la huelga del Consejo General de Huelga (CGH), a Vicente Fox Atenco y Oaxaca, a Felipe Calderón los electricistas y el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, a Enrique Peña Nieto la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) y Ayotzinapa. Ninguno de estos presidentes provenía de la izquierda ni tampoco se habían fogueado en la lucha social: López Obrador sí. A los neoliberales, se entiende, era lógico que se les rebelaran los débiles y

sometidos, pues estos eran las víctimas del “sistema”; que le suceda a AMLO parece un contrasentido. Y a él, incomprensible. ¿Puede haber una causa justa fuera del mapamundi de la 4T?

Si se aplacaba al magisterio con la reversión de la reforma educativa —además de pactar con la Confederación Sindical Internacional Democrática, de Napoleón Gómez Urrutia, y la Confederación Autónoma de Empleados y Trabajadores de México, de Pedro Haces Barba—, era posible que López Obrador bajara el perfil a la protesta pública, y con los programas sociales tendría tranquilos a los jóvenes y sus familias. El viejo estilo corporativo fun-

cionaba con estos núcleos rijosos que no habían dado tregua a los gobiernos de la alternancia. Quedó fuera del cálculo la emergencia de actores sociales nuevos desligados de los usos corporativos del régimen de la Revolución mexicana, diestro en contender con movimientos sectoriales con reivindicaciones puntuales susceptibles de negociarse, ya fuera beneficiando al conjunto de los demandantes u otorgando posiciones y recursos a los dirigentes a cambio de su subordinación.

El reclamo de derechos universales, la obligada transformación de un aparato judicial anquilosado y corrupto —inhábil para atender las demandas no consideradas en la agenda oficial—, los movimientos horizontales sin liderazgos visibles, la exasperación evidenciada con una violencia más simbólica que instrumental, rebasan con mucho la capacidad gubernamental. La protesta pública por el feminicidio sacó a la luz una de las violencias cardinales que cruzan a la sociedad mexicana, la vulnerabilidad de las mujeres en las esferas pública, privada e íntima, una de las inequidades mayores del mundo laboral, la complicidad del Estado con los agresores y el machismo omnipresente. También evidenció tanto la obsolescencia del régimen político como la necesidad acuciante de reformar el Estado. Si algo ha queda-

La protesta pública por el feminicidio sacó a la luz una de las violencias cardinales que cruzan a la sociedad mexicana, la vulnerabilidad de las mujeres en las esferas pública, privada e íntima, una de las inequidades mayores del mundo laboral, la complicidad del Estado con los agresores y el machismo omnipresente.



Jessica Trejo [c] 25N @mirruskita

do claro en estos días es la disfuncionalidad de éste, no únicamente por la debilidad de las instancias de procuración de justicia, la impericia o la manifiesta incompetencia de muchos de sus elementos, sino porque carece del entramado institucional para hacerse cargo y de la elemental empatía con las víctimas de la violencia de género, suerte análoga a la de los damnificados de la guerra sucia y de la narcoguerra, de los migrantes, los indígenas y los desposeídos.

La incapacidad del Estado para procesar las demandas de la sociedad civil autónoma, aunado a la pretensión de copar todo el espacio de lo social y a la nula interlocución de Morena con los nuevos movimientos sociales —a pesar de su

pasado como movimiento— bloquea la salida a los conflictos presentes. “Luchamos contra la violencia hacia las mujeres y contra cualquier forma de discriminación por razón de sexo, raza, origen étnico, religión, condición social, económica, política o cultural”, reza el [octavo postulado](#) de su declaración de principios. Ello no obstó para que Yeidckol —quien fue hasta hace unos días la presidenta nacional del partido reconocida por el INE— minimizara los feminicidios con un “en México parecería que aumentó el número, pero no es así. Lo que pasa es que ahora hay mucho mayor apertura a dar a conocer los casos”, achacando su recurrencia al neoliberalismo, como también hizo uno de los senadores, mientras una secretaria de Estado exoneró a su

jefe colocándole la medalla del “presidente más feminista en la historia contemporánea”.

Un gobierno que cree tener el monopolio nominativo de las demandas sociales, un régimen que no se desprende de la matriz autoritaria de la cual surgió y un partido que no interviene en las luchas sociales ni tampoco procesa las reivindicaciones de la sociedad civil autónoma, ciñéndose únicamente a convertir en ley los designios presidenciales, carecen de una respuesta adecuada a los movimientos sociales contemporáneos, con el feminismo en el primer plano, pero con la posibilidad de que en los próximos años se potencien otros todavía embrionarios. O se toman en serio que la 4T es tal o habrá más vidrios rotos. **C'**

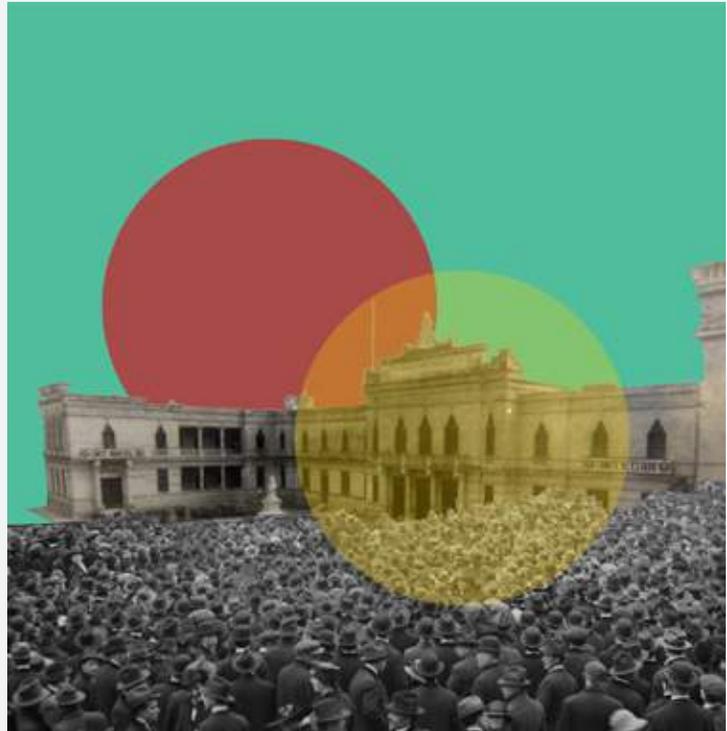
LA CASA DEL PUEBLO

Neoliberalismo: lo muerto que no acaba de morir



DIEGO BAUTISTA

16 marzo 2020



El 17 de marzo de 2019 AMLO decretó [la muerte del neoliberalismo en México](#). A tres meses de la toma de protesta, el originario de Macuspana declaró una enfática separación en la política estatal tras casi medio siglo de continuidad en el patrón de producción, acumulación y reparto de riquezas. Por si a alguien le quedaba duda, el devenir de los dichos del presidente López Obrador nos confirma la fundada suposición de que las relaciones y estructuras sociales no desaparecen por decreto. Más allá de dicha constatación, las vicisitudes que el término ha enfrentado en este último

año pueden ayudarnos a evaluar su estado de salud, la del gobierno de la 4T y el país en su conjunto.

La expansión del neoliberalismo como economía política llegó al unísono de la bota militar con las dictaduras del Cono sur de Pinochet y Videla, y pocos años después se expandió al mundo anglo con los gobiernos de la reestructuración productiva de Reagan y Thatcher. Sin embargo, su cúspide y formalización como canon bien pensante del mundo globalizado se dio con el llamado Consenso de Washington, denominación acuñada por el economista John Williamson en 1989

para describir las diez políticas que “sugerirían” los mandones financieros (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y el Departamento del Tesoro de Estados Unidos) para países endeudados.

El decálogo neoliberal constaba de las siguientes medidas: 1) disciplina fiscal para evitar grandes déficits; 2) ampliación de la base tributaria pero conservando porcentajes moderados de impuestos directos; independencia de los bancos centrales para 3) definir tasas de interés y 4) mantener competitivo el tipo de cambio y controlada la inflación; 5) inversión del gasto público para

el desarrollo, sobre todo en subsidios indiscriminados (masivos y en áreas fundamentales para los más pobres); 6) abolición de regulaciones mercantiles que restrinjan o inhiban la competencia; 7) liberalización del comercio exterior (especialmente las importaciones); 8) estímulo de la inversión extranjera directa; 9) privatización de empresas estatales; y 10) seguridad jurídica para los derechos de [propiedad privada](#). Dichas recomendaciones, vía primigenia para esparcir la ingeniería neoliberal, se dieron sin contrapesos en el emergente mundo unipolar tras la Guerra Fría.¹

Las diez medidas del Consenso de Washington se pueden contrastar con el actuar de López Obrador. Los primeros cuatro puntos fueron la garantía que ofreció el candidato de Morena a los mercados para que dejaran trascender su postulación. El quinto, en forma de sendos programas sociales, ha sido una de las políticas centrales de su gobierno, mientras las medidas seis y siete están contenidas en el principal logro económico de su administración —con altos costos para la soberanía y política migratoria— al ratifi-

¹ Para un análisis detallado de los efectos de este modelo de acumulación en las sociedades, especialmente las latinoamericanas, recomiendo el texto de Pilar Calveiro *Resistir al neoliberalismo* (Siglo XXI, 2019).



AMLO Presenta Plan Nacional de desarrollo. Vía www.lopezobrador.org.mx ©

car el T-MEC. Los últimos puntos, de signo contrario al Consenso de Washington, pero hasta ahora poco efectivos, dada la incertidumbre en la inversión extranjera directa y el rescate de PEMEX (puntos 8 y 9), son fenómenos centrales para entender el desempeño económico y la situación vulnerable por la que atraviesa el país.

El contraste entre el canon neoliberal más ortodoxo y la política del gobierno de la 4T puede resultar exagerada y caer en la misma lógica de las declaraciones del presidente: pensar que las dinámicas sociales puedan cambiar súbitamente de un momento a otro tan sólo con decretarlo. Hace un año, tras las afirmaciones de AMLO, va-

rios analistas hicieron énfasis en la necesidad de pensar en un periodo de transición, con sus respectivas medidas, para superar el neoliberalismo. Este lapso, si por algún lugar pasaba, era por la bandera del nuevo gobierno: el combate sin cuartel a la corrupción y su elocuente trasfondo de separar el poder político del poder económico.

Aunque esta fórmula no contraviene de ninguna manera el decálogo neoliberal, en México —donde los bienes públicos se hicieron patrimonio personal de políticos y empresarios—, esta suponía el primer paso hacia un modelo más allá del neoliberal. Dos escándalos recientes ponen en entredicho la aplicación del mantra gubernamental:

Desde Grecia hasta Bolivia, los intentos por constituir una política postneoliberal han fracasado por distintas vías, a veces insuficiencias internas, otras por presiones externas. Mientras lo muerto no acaba de morir, somos los vivos quienes seguimos pagando sus servicios médicos.

la presumible concesión a la empresa Enerall de Alfonso Romo para la explotación de agua en la península de [Yucatán](#), así como el carpetazo que la Auditoría General de la Federación dio a la investigación por el desvío de 685 millones de pagos por parte de Manuel Velasco, [gobernador de Chiapas](#). Ambos casos están localizados en una de las zonas clave de desarrollo estipuladas por el nuevo gobierno y ambas vinculadas también a una de las formas preferidas de extracción de riqueza en el modelo neoliberal, el extractivismo de recursos naturales.

A un año de “la muerte del neoliberalismo”, la 4T y el país en su conjunto enfrentan una paradoja. Más allá de algunos casos de corrupción, si la economía nacional no crece y se generan recursos suficientes será

imposible pensar en la transformación del país. Esto no lo digo yo, sino un reconocido neoliberal desde los tiempos de Pinochet, coordinador del gabinete federal y foco de escándalos, [Alfonso Romo](#) en el Foro de Fondos de Inversión de la Asociación Mexicana de Instituciones Bursátiles. La paradoja para la 4T es que estos recursos no llegarán por sí solos. En el adverso contexto económico internacional y con la falta de crecimiento interno, no hay manera de obtener suficientes fondos sólo a través de la reasignación del gasto corriente (sea como austeridad republicana o pobreza franciscana). Ante esta sangría será muy difícil que el gobierno de López Obrados ofrezca alguna alternativa a las inercias y herencias del modelo neoliberal, lejos de ello, ante la demanda de

respuesta, cada vez se acerca más a los lugares comunes del neoliberalismo al decir que [los mercados se estabilizarán por sí solos](#). Siempre queda la posibilidad de que las declaraciones sirvan para trazar una “herencia maldita” de la cual desmarcarse y con la cual azucar a todos sus oponentes políticos por igual.

México no es el único lugar donde se ha decretado el acta de defunción del neoliberalismo y lo han dado por muerto antes de tiempo. Desde Grecia hasta Bolivia, los intentos por constituir una política postneoliberal han fracasado por distintas vías, a veces insuficiencias internas, otras por presiones externas. Mientras lo muerto no acaba de morir, somos los vivos quienes seguimos pagando sus servicios médicos. **c**



Presidencia de la República. Conferencia del 31 de marzo de 2020, dónde AMLO dijo: “Consideró un acierto la firma del T-MEC con Estados Unidos y Canadá, lo que permite impulsar las exportaciones mexicanas.”
Vía www.gob.mx ©

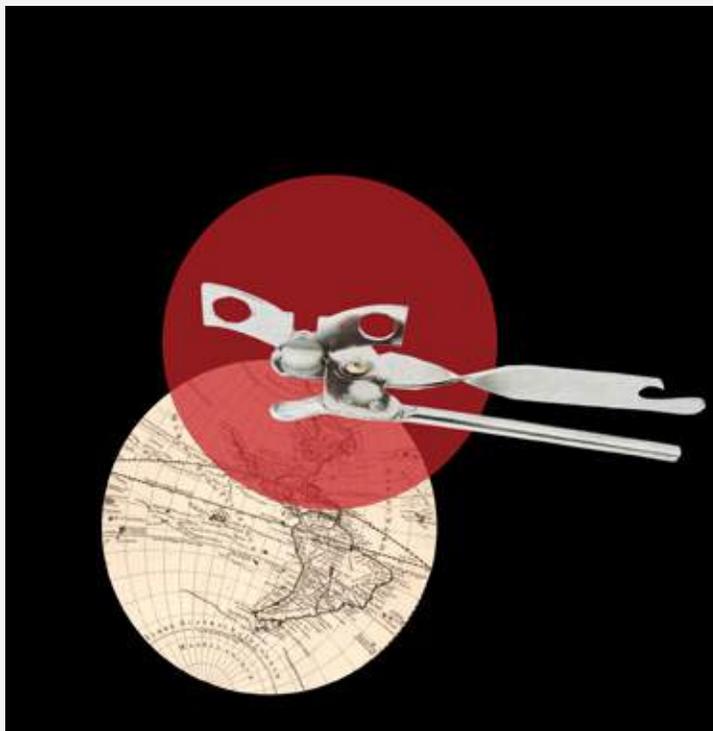
ABRELATAS

AMLO, la escolástica y el liberalismo: discutiendo a Enrique Krauze



FRANCISCO QUIJANO

29 mayo 2020



Hace unas semanas Enrique Krauze publicó un artículo titulado [“Diez premisas sobre el poder”](#). En él señala que López Obrador encarna los principios de un modelo político concebido por los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Dicho modelo, habría servido para legitimar a la monarquía absoluta por más de trescientos años. Al presentar estas ideas, Krauze recupera un argumento del historiador Richard M. Morse, para quien el arquetipo del Estado de Tomás de Aquino ha permanecido en la base de la cultura política iberoamericana desde el siglo XVI hasta nuestros

días. A diferencia de Morse —crítico del liberalismo— el historiador mexicano recurre a este planteamiento para reprobarnos al autoritarismo latinoamericano y defender la democracia liberal.

No es la primera vez que Krauze elabora esta asociación. En 2006 aparece esbozada en “El mesías tropical” y, recientemente, la desarrolló en *El pueblo soy yo* (México, Debate, 2018). En “Diez premisas...” echa mano nuevamente de ella, ahora para criticar la distinción entre justicia y ley reivindicada por López Obrador y para confirmar sus vaticinios sobre la Cuarta Transforma-

ción. El argumento es el siguiente: la filosofía tomista, hegemónica en Hispanoamérica durante la temprana Modernidad, contiene una serie de premisas cuya implementación moderna —por ejemplo, en el gobierno de López Obrador— es “una receta para la dictadura”. Entre estas premisas se encuentran el desprecio por la ley escrita, el desdén hacia las prácticas democráticas, la tolerancia a la ilegalidad y la entrega absoluta del poder al gobernante

Celebro que los historiadores se acerquen a la historia para reflexionar sobre los problemas de nuestro presente. Frente a la postura de an-

ticuario que domina en nuestra disciplina, encuentro refrescante abrir la discusión sobre la historia del pensamiento político hispanoamericano a un público amplio y dar cuenta de su utilidad, aquí y ahora, incluso si esto implica cometer algunos anacronismos. Siguiendo este espíritu, quisiera discutir la tesis expuesta por Krauze, con la que estoy en completo desacuerdo.

El artículo en cuestión muestra la incompreensión o el desconocimiento que el autor tiene sobre la neoescolástica hispana e hispanoamericana, quizá mediada por su lectura de Morse. Krauze reproduce en sus textos los prejuicios del liberalismo noratlántico que, caricaturizando a la escolástica española, la reduce a una tradición antimoderna y absolutista. Ya Mauro González Luna explicó en [“Krauze y su filosofía silt vestre”](#) los problemas que tiene su interpretación de la teoría tomista del derecho natural.

Pero el desconocimiento de Krauze no se reduce a lo señalado por González. Se manifiesta también en la manera en que describe las ideas escolásticas sobre el origen del poder y los límites de la autoridad. Krauze considera que la teoría tomista del Estado implica la construcción de un gobierno absolutista, en tanto que atribuye al príncipe la posesión absoluta de la soberanía. Para probar esto remite a las ideas

del teólogo jesuita Francisco Suárez, pero su lectura tiene cuando menos dos problemas.

En primer lugar, para Suárez la transferencia total del poder del pueblo al gobernante —no habla nunca de soberanía— no era natural o necesaria, sino una entre distintas formas de institución de una autoridad. Ciertamente, para el jesuita, la monarquía establecida por una *“quasi alienatio”* de la potestad al rey era, en su opinión, la mejor forma de gobierno, mas, siguiendo a Aristóteles, reconoce otras formas legítimas en las que la transferencia del poder era restringida, como la aristocracia, la democracia o el gobierno mixto.

En segundo lugar, Suárez representa sólo una de las distintas posturas que existieron dentro de la escolástica hispanoamericana de los siglos XVI y XVII. Otros autores formados también en la tradición tomista, e igualmente famosos en su época, utilizaron argumentos republicanos para atacar la idea del gobierno absoluto y para defender la existencia de límites jurídicos al poder del gobernante, incluso dentro de una monarquía. Así, por ejemplo, Juan de Mariana o Fernando Vázquez de Menchaca sostuvieron que, en ninguna circunstancia, el príncipe podía tener más potestad que la comunidad en su conjunto y consideraron como condición para

La idea de que la escolástica española es fuente intelectual de dictaduras o regímenes absolutistas no se sostiene. Si Krauze quiere encontrar el “código genético-político” del autoritarismo iberoamericano debe de buscarlo en otro lado, aunque dudo que tal cosa exista.

la existencia de un gobierno legítimo el que éste estuviera limitado por la ley.

Argumentos similares fueron empleados por escolásticos en Iberoamérica. Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz, dos teólogos centrales en la historia política e intelectual de la Monarquía hispánica, recurrieron a ellos para establecer una crítica a la conquista y la colonización de América. Así, Veracruz reconoció el origen humano —no natural ni divino— del poder político y sostuvo que en todas las formas de gobierno las autoridades sólo podían ejercer “tal y tanta potestad [es decir, no más] cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad misma” (2007, p. 1-2). Para este autor, en su obligación de velar por el bien común los gobernantes

podían realizar acciones que un pensador liberal consideraría inaceptables, como despojar a un propietario de sus bienes superfluos para otorgarlo a quien padeciera necesidad (*idem*, pp. 96-98), pero dichas acciones no podían llevarse a cabo de forma arbitraria.

Bartolomé de Las Casas, por su parte, lejos de defender regímenes absolutistas, describe cómo debía conducirse un gobierno para ser legítimo:

Quien manda tiene sobre sus súbditos una potestad no suya sino de la ley, que está subordinada al bien común, por lo que los súbditos no están bajo la potestad de quien manda, sino de la ley, ya que no están debajo de un hombre, sino de la ley justa [...] De ello se deduce que el dominio (como impropia-mente se llama) que reciben los reyes sobre sus reinos no implica ningún perjuicio a la libertad. (1990, p. 67)

Los principios referidos no pueden ser más antagónicos a la imagen que brinda Krauze sobre el pensamiento neotomista iberoamericano, al que considera semillero de regímenes dictatoriales. Ciertamente, dicha tradición, al ubicar como fundamento de la ley a la justicia y al bien común se distancia de los

preceptos de la democracia liberal. Estos últimos, formulados más de dos siglos después, privilegiarían la defensa de los derechos individuales, particularmente la propiedad, en el ordenamiento del poder público. No obstante, este distanciamiento no implica que los escolásticos despreciaran la libertad, sino al contrario.

Como sucede con otros liberales, pareciera que para el autor de *El pueblo soy yo* resulta imposible considerar que desde tradiciones políticas distintas al liberalismo se pueda defender la libertad, denunciar a los gobiernos autoritarios o promover prácticas democráticas. Y esto es, quizá, lo más problemático de la lectura que hace Krauze de la historia del pensamiento político iberoamericano. Más allá de los errores en la descripción que hace de la escolástica, Krauze se acerca al pasado con el objetivo único de mostrar, una vez más, que no hay otro camino para resolver nuestros problemas que la democracia liberal y que todo lo que se salga de su canon debe ser denostado como fascista, totalitarista, populista o absolutista.

Para concluir, volvamos al problema inicial. La idea de que la escolástica española es fuente intelectual de dictaduras o regímenes absolutistas no se sostiene. Si Krauze quiere encontrar el “código genético-político” del autoritarismo ibe-

roamericano debe de buscarlo en otro lado, aunque dudo que tal cosa exista. Tampoco me parece que AMLO encarne los conceptos políticos del tomismo, más allá de su apelación a la justicia y al bien común como rectores del Estado. Lo que sí estoy convencido es que, si queremos construir una democracia fuerte, combatir la desigualdad, establecer vínculos de solidaridad en nuestras comunidades y resolver la cuestión social, no basta la “receta” de la democracia liberal, que en México ha mostrado sus grandes carencias en la llamada “transición a la democracia”. Es necesario, pues, probar nuevos caminos y buscar en otras tradiciones fuentes de inspiración. Quizá, por qué no, también en la escolástica iberoamericana. **c'**

REFERENCIAS

- de Las Casas, B. (1990). *De regia potestate*. Madrid: Alianza.
- de la Veracruz, A. (2007). *De dominio infidelium et iusto bello*. México: UNAM.

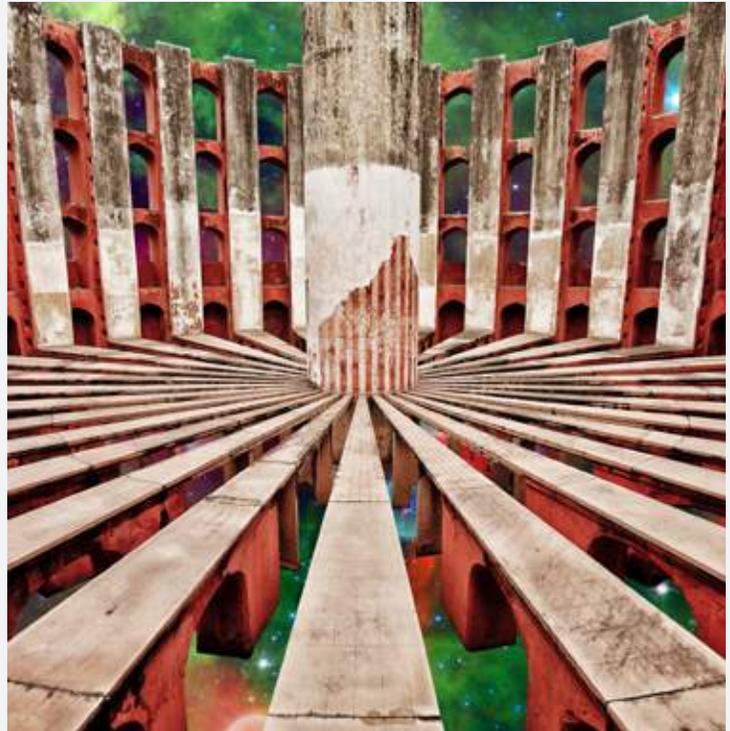
PUNTO CARDINAL

La nueva izquierda y el viejo liberalismo: notas para una nueva crítica de la democracia en México



DANIEL KENT

17 junio 2020



Durante las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial en los países del Atlántico Norte se gestó una nueva ortodoxia ideológica fincada en el miedo al totalitarismo y la defensa de los valores de la democracia liberal. En *La política de la libertad. El centro vital* (1949), una de las obras más influyentes de la primera posguerra, el historiador Arthur M. Schlesinger planteaba que la “corrupción del poder” evidenciada por la “degeneración” de las energías utópicas obligaba a los intelectuales de todo el mundo a dedicarse a un ejercicio profundo de reinterpretación y redefinición

del credo liberal. Los intelectuales del mundo de la posguerra debían adherirse a una “fe militante” y proclamarse en contra de los excesos autoritarios y en pos de la creación de una “sociedad verdaderamente libre”. En años posteriores, la “fe militante” de Schlesinger fue complementada con el creciente rechazo del “pensamiento ideológico”—que, anunciaba el sociólogo Daniel Bell en su obra *El fin de la ideología*, había chocado con un muro tras la “trágica autoinmolación de la generación revolucionaria” de la época de entreguerras— y del entusiasmo utópico —analizado por Isaiah Berlin

como una forma dañina de irracionalismo romántico—. La conjunción de estos reclamos sentó las bases para un modelo de democracia liberal basado en el rechazo ferviente del autoritarismo y la defensa del pluralismo político y la libertad individual, el cual sería exportado a distintas regiones del mundo como parte del nuevo orden global marcado por la confrontación de la Guerra Fría.

En México, este modelo postutópico y antiideológico alimentó el proyecto de creación de una esfera de debate público y acción cívica al margen del poder del Estado priista

—

Siguiendo el modelo liberal de la Guerra Fría, durante décadas intelectuales de derecha e izquierda en el país encontraron un punto de encuentro en el rechazo al autoritarismo del régimen y el común anhelo por un espacio de autonomía para el intercambio de ideas, la creación y el activismo cultural.

durante la segunda mitad del siglo xx. Siguiendo el modelo liberal de la Guerra Fría, durante décadas intelectuales de derecha e izquierda en el país encontraron un punto de encuentro en el rechazo al autoritarismo del régimen y el común anhelo por un espacio de autonomía para el intercambio de ideas, la creación y el activismo cultural.

A través del impacto y actividad de empresas culturales como las revistas *Plural* y, a partir de 1976, *Vuelta*, el debate en torno a la democracia liberal de la Guerra Fría en México se erigió en gran medida como un ejercicio de crítica de la izquierda revolucionaria —en especial a partir del enorme entusiasmo generado por el triunfo de la Revolu-

ción Cubana— y la denuncia de las estructuras que impedían la apertura política. A medida que se aproximaba el fin de siglo, estas coordenadas fueron complementadas —en foros ya existentes y a través de intervenciones hechas en revistas más recientes como *Nexos* (1978)— con la defensa de una visión tecnocrática de la política, según la cual ésta última era definida como una actividad de administración racional de los problemas de la sociedad, y un nuevo paradigma de virtud cívica basada en la despolitización de la esfera pública y la preeminencia de los dictados de la ciudad letrada. Gradualmente, cualquier proyecto político que apelara al entusiasmo ideológico fue tachado como sospechoso, y cualquier agenda desarrollada al margen de estos parámetros fue asociada con el peligro del autoritarismo.

En las postrimerías del siglo xx, en la mente de muchos intelectuales mexicanos el paradigma del liberalismo de la Guerra Fría se imbricó íntimamente con el andamiaje narrativo, emocional y político asociado con el proyecto de la transición a la democracia. Central a la historia intelectual y política del México post-1968, este último partía del amplio reclamo social por un sistema electoral plural, independiente y justo capaz de sustentar una transformación fundamental del sistema

de poder representativo en México. Las virtudes del liberalismo de la Guerra Fría, se pensaba en ciertos círculos, servirían de combustible para la democratización formal del país y ésta, a su vez, culminaría con la creación de un orden social más justo, libre e igualitario. Para desasosiego de muchos, el horizonte abierto por la llegada de la alternancia partidista en el año 2000 distó mucho de esta imagen. Tras el fin de la hegemonía del PRI, la realidad del país —y del mundo— comenzó a adentrarse a pasos agigantados en un escenario incomparablemente más violento, fragmentado y desigual que el de la segunda mitad del siglo xx.

En lugar de propiciar una reformulación de las coordenadas del debate público, el horizonte desconcertante abierto por la transición democrática alimentó un anquilosamiento de viejas agendas ideológicas e intelectuales en México. Constreñidas por una fijación con los ideales del pluralismo y el antiautoritarismo, estas agendas insistieron en señalar el peligro que representaban las actitudes “iliberales” de grupos y movimientos surgidos de los sectores de izquierda. Fieles también a su perspectiva antipopulista y antiplebeya, numerosos intelectuales despreciaron el potente liderazgo de Andrés Manuel López Obrador, a quien durante más de una

década señalaron como una amenaza para el establecimiento de una verdadera democracia liberal.

El ascenso político y triunfo electoral de AMLO y su partido Morena en 2018 tuvieron el efecto de desvincular los ideales de la intelectualidad mexicana gestada en el caldero ideológico del liberalismo de la Guerra Fría de las posibilidades y anhelos que alimentaron el proyecto de la transición a la democracia. Por un lado, el enorme poder otorgado en las urnas al nuevo presidente apuntaló la legitimidad de la endeble democracia mexicana. Por el otro, la llegada de AMLO a la presidencia aceleró el eclipse del horizonte ofrecido por la crítica liberal en México durante la segunda mitad del siglo veinte y, con esto, la credibilidad de muchos de los actores, reclamos e ideas que lo defendieron durante décadas. Asociados —en un irónico giro propiciado por la particular trayectoria de la historia oficial mexicana— con la etiqueta de “conservadores”, muchos de estos viejos valores liberales han sido tachados en el discurso del presidente y sus seguidores como parte de un mensaje reaccionario y retrógrado.

Esto ha sacudido las coordenadas del debate público en México. La agenda que durante más de medio siglo articuló la crítica del poder y el análisis de la realidad política y

—
[...] está claro que es necesario superar las fijaciones forjadas en la lucha contra la hegemonía del viejo PRI y cristalizadas en el contexto global de la Guerra Fría, y apuntalar una visión constructiva del nuevo México [...]

social del país se enfrenta a un vertiginoso ataque y un creciente descrédito. Hoy en día, cualquier crítica del presente articulada siguiendo recetas propias de una época anterior y apelando al peligro que representan las tendencias “iliberales” del actual gobierno tiene pocas posibilidades de generar entusiasmo político más allá de reducidos círculos de élite. Como hemos visto en los últimos días, en virtud del poder carismático del presidente y su dominio de la agenda y el debate público, este tipo de crítica son rápidamente desechadas e interpretadas como reclamos “conservadores”.

Para la crítica de izquierda este escenario ofrece un complejo dilema. Queda claro que no es posible renunciar a la obligación de participar en el análisis crítico de las acciones y equivocaciones del nuevo

régimen. No se puede callar ante los abusos retóricos, los ataques abiertos a la oposición, el desmantelamiento de estructuras que dejan en la desprotección a amplios sectores de la población, la simulación democrática que esconde el uso no regulado de consultas, el intento por debilitar contrapesos legales e institucionales, la concentración del poder y la creciente militarización del país. Sin embargo, estamos obligados a hacerlo a partir de una visión y un lenguaje analítico que vayan más allá de los supuestos del liberalismo de la Guerra Fría a la mexicana y la narrativa de la transición a la democracia. No estoy abogando, como han hecho comentaristas cercanos a la 4T, por el desmantelamiento y el ataque a los ideales y figuras que enarbolaron estas corrientes paralelas e imbricadas. No es tiempo para revanchas o mezquindades. Sin embargo, está claro que es necesario superar las fijaciones forjadas en la lucha contra la hegemonía del viejo PRI y cristalizadas en el contexto global de la Guerra Fría, y apuntalar una visión constructiva del nuevo México que, tras tres sexenios de alternancia, tres décadas de neoliberalismo y una larga guerra interna, gobierna hoy Andrés Manuel López Obrador. De no hacerlo, la izquierda crítica se enfrenta al peligro de la irrelevancia y la falta de sentido. **C**

REFLEXIONES NÓMADAS

SOS AMAZONIA: Shere Khan, entre la tragedia y el alarmismo conformista



DIANA FUENTES

26 agosto 2020



Anada teme el viejo Shere Khan, excepto al fuego. El temerario tigre de bengala retrocede ante la flor roja cuando Mowgli blande una rama humeante ante sus ojos, lo mismo hacen los lobos que han desafiado la autoridad de su líder Akela y que en la reunión de la manada claman porque se entregue el niño al felino. Sólo con el fuego que ha robado de la aldea humana, Mowgli logra escapar acompañado por Bagheera y Baloo, cuando su viejo padre adoptivo ha sido incapaz de defenderlo ante la amenaza del grupo. A pesar de la humillación, Shere Khan persigue al cachorro humano

que ha crecido en la selva, no sólo por venganza sino porque insiste en que ese niño un día madurará y se convertirá en una amenaza para todos. Para todos esos a los que cierta forma del pensamiento hoy en día –con alguna tibieza– llama animales no humanos. Nathoo, que era el nombre de Mowgli entre los humanos, fue robado por el Shere Khan cuando era sólo un bebé, por eso entre los aldeanos se lo conoce como el tigre duende que se lleva a los pequeños por la noche. A pesar de su temeraria fiereza, el cachorro humano finalmente cobrará la vida de Shere Khan, a quien acorra-

la junto con los lobos que le son fieles. La victoria y la experiencia en la selva, sin embargo, incapacitará a Mowgli para volver a la vida humana: entre los hombres es un apestado pues creen que su capacidad de comunicarse y vivir con los animales lo acerca a la brujería.

No es extraño que Rudyard Kipling en *El libro de las tierras vírgenes*, mejor conocido como *El libro de la selva*, recurriera al viejo símbolo del fuego para representar la superioridad humana: en la flor roja está el poder de los hombres y es más eficaz que la sabiduría de la serpiente pitón Kaa o la valentía de la

madre loba Raksha. Los animales intuitivamente saben que el fuego representa la muerte, y el poder y sabiduría humana no consiste sólo producirlo de la nada, sino en mantenerlo bajo control. Por eso Bagheera aconseja a Mowgli que robe de la aldea una de esas macetas donde se mantiene una llama constante, y que la conserve si quiere sobrevivir a la persecución. Kipling, a principios del siglo xx, narra un mundo en el que la relación entre el ser humano y la naturaleza se despliega bajo una dinámica más bien arcaica, pues los seres humanos creen en la magia y en la brujería como fuentes de las que emana un cierto control sobre la amenaza que representa para ellos la vida animal; mientras que los animales saben que los humanos habitan sus delimitados espacios, fuera de los cuales domina la ley de la selva.

No hay, por supuesto, tigres de bengala en la Amazonia, ni la relación con la naturaleza del modo vida dominante en el mundo actual se basa en esos principios arcaicos o, con derecho —se podría decir—, en esos fundamentos que caracterizaron el mundo premoderno, lo que por supuesto no significa que hayan desaparecido o que sean primitivos. Pero, no hay duda, estamos muy lejos de ser Mowgli o Nathoo; habría que pensar qué tanto hemos ganado o perdido en ese camino. Y es

por eso que los filósofos alemanes de la llamada Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, pensaron desde los años cuarenta del siglo xx que el fundamento de la relación con la naturaleza de las sociedades contemporáneas es más bien totalitaria. Pues, a diferencia del pequeño niño de la selva, entre los pueblos que de un modo u otro estamos marcados por el espectro de la historia occidental se ha abandonado desde tiempos muy remotos la relación mágica con la naturaleza como opción civilizatoria, en pos de una dinámica que busca someter por la fuerza del dominio técnico la totalidad del entorno. La naturaleza es nuestra y está para servirnos, reza el mandato moderno capitalista. Y la fuerza y la amenaza de su interior, que en el pasado nos atemorizaba por su indomesticable imprevisibilidad, fenece ante la capacidad técnica y científica que las fuerzas sociales han desplegado en los últimos siglos.

No es una novedad que los efectos de la vida humana alteran el entorno natural. Ha sido así siempre, nuestra simple existencia en tanto especie ha sumado incontables alteraciones al decurso de nuestros entornos. Ese es el rasgo que nos caracteriza y es el principio desde el cual hemos erigido nuestras distintas manifestaciones de vida cultural. La naturaleza es nuestro cuerpo

La naturaleza es nuestra y está para servirnos, reza el mandato moderno capitalista. Y la fuerza y la amenaza de su interior, que en el pasado nos atemorizaba por su indomesticable imprevisibilidad, fenece ante la capacidad técnica y científica que las fuerzas sociales han desplegado en los últimos siglos.

inorgánico, dice Marx en el célebre apartado sobre el trabajo enajenado de sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Sin embargo, sólo en el espectro vital del ser humano moderno aparece por vez primera la posibilidad efectiva de modificar hasta un punto de no retorno la totalidad de los equilibrios vitales. Hay, por eso, una reciente tendencia entre la academia anglosajona a hablar del Antropoceno, con la intención de evidenciar la profundidad del cambio, con un término que pretende equiparar las grandes transformaciones geológicas con la que ha producido la actividad humana sobre el mundo y que hoy, con el cambio climático, conduce a una transformación sin vuelta atrás. En este intento, sin embargo, no veo di-

ferencia entre esa caracterización academicista y aquella que proviene del inmediatismo pragmático de cierto ecologismo que busca interpelar al consumo individualista para paliar los efectos del cambio climático o la contaminación de los océanos.

Sin caer en el alarmismo, hay que ser verdaderamente radicales e insistir en que el problema no es la presencia humana en abstracto ni su larga historia, sino la forma capitalista de la vida social. Estamos ante una crisis ecológica de una enorme gravedad que está relacionada con el modo de producción capitalista, es decir, con la manera en la producimos nuestra vida en términos materiales, lo que supone una compleja interrelación entre la forma en la explotamos los recursos naturales, el modo en el que los introducimos en el proceso productivo, el tipo de tecnología y conocimiento científico que utilizamos, los mecanismos de circulación y distribución de lo producido, y las formas de consumo de todo ello. Se trata de un entramado plenamente articulado, aunque muchas veces caótico e irracional, que se mantiene activo si todas sus fases se codeterminan de manera dinámica. El capitalismo es movimiento, es producción incesante para un consumo incesante, que en el medio requiere explotar a la naturaleza no humana y a la natu-

raleza humana. Pero tener conciencia de ese dinamismo que se autodetermina, es ajeno a la experiencia cotidiana, que en el día a día sólo nos permite vivir en un pequeño engranaje de esa enorme maquinaria.

Por eso no es extraño que, actualizando la célebre frase de Frederic Jameson, para el imaginario progresista actual sea más sencillo vislumbrar que la humanidad en su conjunto puede dejar de comer carne, en lugar de proyectar el capitalismo. Porque al hablar de capitalismo nos referimos a una enorme abstracción que no sabemos bien a bien dónde fijar o cómo enfrentar. Es

más asequible reconocer que debemos bajar a nuestro consumo de plásticos o que habría que encontrar modos sustentables para satisfacer nuestras necesidades. Ese fenómeno de distanciamiento y de incapacidad inmediata de encontrar las correlaciones entre estos distintos elementos es lo que Marx comprendería por enajenación social, pues resulta de la fractura que produce el modo de trabajo y de vida capitalistas, que nos arrebatan la capacidad colectiva de orientar nuestra vida política, y que conlleva además la fragmentación del modo en que entendemos el mundo. De ahí que la



@ zoetnet. *Plástico en el oceano*, obra de arte en el Sky Central, London. Vía [Flickr](#) ©

El capitalismo es movimiento, es producción incesante para un consumo incesante, que en el medio requiere explotar a la naturaleza no humana y a la naturaleza humana.

pregunta complicada no es si somos capaces de consumir popotes o no, sino si somos capaces de dejar de producir a partir de la petroquímica, por ejemplo. Y la respuesta capitalista está a la vista de todos. No. Lo que es más: el cambio climático no existe, ha dicho Trump.

De modo que salir del inmediatismo individualista, que sólo combate algunos pequeñísimos efectos, o que se inmoviliza, con cierta comodidad moral, ante la imposibilidad de combatir de forma sistémica el problema, implica reconocer las intermediaciones entre la gran abstracción del modo de producción capitalista y la manera concreta en que los sujetos individuales y colectivos podemos hacer frente a la dinámica imperante. Eso supone reconocer que los capitales se concretan en naciones, en grupos financieros y empresariales, en cuerpos políticos específicos, en esquemas productivos nacionales e internacionales, en alianzas económicas con perfiles geopolíticos definidos,

en programas y políticas públicas. Dicho de otra manera, en campos de fuerza en los que se aglutinan empresarios, políticos y agentes de la llamada sociedad civil, que son quienes producen perfiles y las situaciones para la toma de decisiones. De ahí que combatir la llegada de Bolsonaro al poder en el Brasil, no era un asunto menor ni su gobierno representaría lo mismo que el de Lula, como no lo será que Trump se reelija o no. El gran incendio de la Amazonia es un incendio político. Es el efecto de la decisión concreta no del gran capital como maquinaria exógena, ni mucho menos de la falta de conciencia ecológica individualista, sino de la política que concreta los proyectos y las tendencias del capital en formas de políticas que conducen nuestro día a día.

Si queremos revertir la tragedia, hay que asumir que dejar de consumir carne u otros productos alimenticios no desaparecerá la agroindustria, como tampoco bajará el consumo de plásticos o polímeros en tanto se sigan utilizando a gran escala para los procesos productivos, porque la respuesta no está en la responsabilidad moral individual sino en la capacidad colectiva que tenemos o no de intervenir en el rumbo actual. Mowgli tuvo que ir a la aldea para conseguir el fuego y gracias a eso supo que también era

Nathoo. La flor roja simboliza nuestra restringida, pero imponente capacidad de intervenir en la naturaleza. Y en la aldea de la que proviene Mowgli saben que deben mantenerla bajo control porque eso aleja al tigre duende, pero también porque en torno a ella se hacen la fogata y los rituales. Por eso no es utópico imaginar que, contrario al temor de Shere Khan, el niño lobo vuelve a la aldea siendo un hombre y que su conocimiento y cercanía a la vida animal contribuye a que sus congéneres no se lancen a destruir el entorno, pero eso pasa por la necesidad de hacer política, es decir, de reconocerse parte del grupo. De ahí que apagar el incendio y jugar con nuestras fuerzas sin que ello signifique destrucción, es decir, buscar otra forma de ser modernos, implica volver la mirada a Mowgli y su antigua sabiduría y, sin duda, requiere combatir el capitalismo, que nos ha usurpado la política y la capacidad técnica de relacionarnos con el entorno, como intervención colectiva en nuestras luchas concretas y sus agentes específicos. 

LETRA LIBERTARIA

Capitalismo viral global: un cambio de régimen

E'

ÉLODIE SÉGAL

15 mayo 2020



En los últimos meses hemos leído muchos textos que discuten si la crisis que estamos atravesando a nivel mundial debido a la actual pandemia nos llevará a un cambio de régimen. En su dimensión más metafísica, el debate lleva a la polarización entre, por un lado, quienes argumentan que la catástrofe pandémica era necesaria para llevarnos al tan esperado régimen comunista y, por el otro, aquellos que temen que se produzca el fortalecimiento de regímenes autoritarios. La pregunta por el fin del capitalismo o su reconfiguración no puede pasar por alto el análisis de los mo-

delos productivos, ni de la fuerza de trabajo y el tipo de subjetividad política que los acompañan. El capitalismo, en su estructura, tiende a reproducirse a sí mismo, absorbiendo la fuerza de trabajo y la técnica. Es en gran medida a partir de la producción del capital para el capital —y no para la remuneración del trabajo y el valor moneda— que la máquina capitalista se viralizó, atrapando nuestra subjetividad. Hoy, de manera preocupante, todos dependemos de internet y de la tecnología, de celulares, pantallas, televisores. La cultura virtual que nos vimos obligados a desarrollar durante esta

pandemia nos ha llevado a una extrema dependencia de las tecnologías, que, a su vez, llevó a que la moneda tenga una dimensión más viva que el trabajo. La moneda se desplaza en otros sectores, mientras nosotros estamos inmovilizados. El capital deja de lado las materias primas, como vimos que ocurrió con el petróleo, en tanto una empresa como Amazon se expande y el sector de las editoriales independientes se ve fuertemente debilitado.

La cultura viral/virtual global es la cultura de la alienación y de la dependencia absoluta. La clave de la cultura global capitalista radica en

temer al virus o en desear ser viral. En ésta encontramos hoy que la fuerza de trabajo está concentrada en las actividades esenciales, conformada, en su gran mayoría, por mujeres y trabajadores precarios, racializados, explotados, invisibilizados u obligados a sobreexponerse al riesgo y la privatización. Es el caso de los médicos que deben manejar la realidad de la pandemia en términos sanitarios; esto tiene que ver con la vida y la muerte en un sector que, desde el Estado y bajo una economía liberal, negó la posibilidad de una verdadera política de salud pública. Pocas veces en la historia del capitalismo hemos necesitado tanto de la sobreexplotación para hacer funcionar su maquinaria. Aunada a esta situación está la de aquellos condenados a laborar doble, triple y hasta cuádruple jornada en su casa, nosotros, que además debemos pagar luz, internet, comida, renta, en lo que hoy conocemos como teletrabajo, Zoom trabajo, virtual trabajo. Al ser sobreproductivos, nos volvimos virales y autoexplotados alegres, en una situación en la que, obviamente, los más privilegiados pueden encontrar ocasión para el ocio. Llevamos meses atrapados, acompañados de Amazon, Netflix, Facebook, en la sociedad post-postindustrial. A lo largo del día asistimos a los ataques entre pandillas de políticos que defienden sus intere-



Nandhu Kumar. Vía [Pexels](#) ©

ses; éstos nos muestran una izquierda dividida y una derecha esclerosada, que no da pie a mucho más que a argumentos de odio. Nuestras relaciones virtuales se volvieron funcionales y frustrantes, si no es que nos picó la flecha de Cupido virtual que llevó a que, para muchos, las redes sociales se convirtieran en el lugar del afecto eterno.

Thierry Bardini, sociólogo y agrónomo, desarrolló la tesis de la subjetivación viral. En un reciente artículo, titulado [“Covid-19 et capitalisme génétique”](#) [Covid-19 y capitalismo genético], T. Bardini se interroga sobre las diferentes formas de viralidad: biológica, informática e informacional; sobre el poder del código, de los bancos de datos y del patrimonio genético en nuestra economía. Según su visión, entra-

mos en una nueva fase del capitalismo, que traza un eje entre el código binario de las computadoras y el código genético de lo vivo.

La teoría del valor, rápidamente esbozada aquí, se concibe de la siguiente manera. Como pretendía la economía política marxista, en la era industrial el tiempo de trabajo debería haber sido el punto de referencia, el referente del valor de uso, traducido en remuneración a través de la moneda. Sin embargo, debido al capital fijo, la máquina se volvió el referente último, el motor de una economía totalmente orientada hacia el valor de cambio. Cuando el capitalismo se convirtió esencialmente en capitalismo financiero, la moneda se liberó de su papel de mediación y perdió su enclave en la materialidad del tra-

[...] claramente pienso, sobre todo, en un gran impuesto sobre las grandes fortunas, en revisar el derecho de propiedad, en buscar una coordinación política de la izquierda a nivel internacional, que permita imponer internacionalmente indicadores diferentes del PIB y que tomen en cuenta la degradación de nuestro planeta, la salud pública, el derecho a la educación, la protección de las niñas y niños de todo el mundo, el bienestar común.

bajo para convertirse en su propia causa, en su propia mediocridad: la moneda se usa para producir moneda, en una espiral de virtualización fuera de control, en la que el dinero se convierte esencialmente en información.

En lo personal, no quiero la eternidad viral que consagra el reinado de la moneda y de los todopoderosos. En dicho reinado, la moneda parece estar viva, mientras nosotros desaparecimos como fuerza vital y alternativa, como cimiento de lo colectivo, de lo común; el trabajo

como fuente de emancipación parece haber muerto.

Quiero terminar enfatizando dos puntos que me interesan. En su libro *El capital en el siglo XXI* (2014), el economista francés Thomas Piketty habla de un problema redundante, que no es de hoy, demostrando que el desarrollo histórico del capital se llevó a cabo en cada época histórica, incluyendo sus crisis, para dar lugar a la formación de grandes fortunas y a la acumulación de la riqueza en las manos de pocas personas. En este sentido, pienso que hay que romper esta lógica y hacer que las cosas circulen, que el capital circule. Por el momento, nosotros no podemos tener mucha movilidad, aunque nuestra propia circulación tampoco cambiaba el tema de fondo, y yo diría que incluso lo agudizó. Podemos hacer que las cosas, los bienes y los servicios circulen y, sobre todo, hacer que el capital circule y no sea retenido en pocas manos. Por supuesto, pienso en el mercado de trueque, en regalar aquello que no utilicemos; claramente pienso, sobre todo, en un gran impuesto sobre las grandes fortunas, en revisar el derecho de propiedad, en buscar una coordinación política de la izquierda a nivel internacional, que permita imponer internacionalmente indicadores diferentes del PIB y que tomen en cuenta la degradación de nuestro planeta, la salud pú-

blica, el derecho a la educación, la protección de las niñas y niños de todo el mundo, el bienestar común, etc. Tenemos acceso a muchos especialistas activos en esos temas que podrían contribuir a ello. Segundo, nunca pierdo de vista lo que hoy en nuestro debate nacional es quizá lo más invisible. En esta pandemia hubo países que pusieron el valor de la vida por delante del valor moneda, por ejemplo, [Argentina](#), Portugal, Vietnam, etc. Países de los que poco se habló en el debate público viral; países que pertenecen a un nuevo mundo, un mundo de cooperación entre el gobierno y la sociedad civil en pro del bien público. Obviamente entre ellos hay matices. Sin embargo, me llamó la atención la seriedad con que se acercaron al tema, la preocupación por su sector económico y laboral. También llamaron mi atención ciertas iniciativas de solidaridad, como ocurrió en Vietnam, donde personas mayores fueron encargadas de observar su barrio y remuneradas por ello, para informar y prevenir los riesgos.

Esos gobiernos hacen que quiera desplazarme hacia otro lugar, el lugar que quiero habitar hoy y que para mí es el único lugar que nos permitiría aplanar la curva de la subjetivación viral y virtual que hemos tenido que desarrollar: el lugar de una nueva sensibilidad política. **C'**

CUARTO PROPIO

La ética del consentimiento



MÓNICA QUIJANO
20 mayo 2019



Uno de los principales temas que salieron a la discusión pública gracias a la toma de la palabra de muchas mujeres en México (y otras partes del mundo) a raíz de los movimientos *#metoo* es el del consentimiento sexual. La consigna *#NoEsNo* recoge lo problemático que es, en nuestras sociedades machistas, el reconocimiento de espacios verbales y físicos seguros, en donde las interacciones —principalmente las heterosexuales, pero no sólo estas—, puedan darse en condiciones de equidad y respeto.

El consentimiento, en el plano de las relaciones eróticas, implica una

aceptación, verbal o tácita, de participar en algún tipo de actividad sexual (y estoy pensando que esta actividad no solo tiene que ver con el contacto físico, también puede darse por medio de palabras, como sucede con el “piropo”). Cuando este consentimiento no se respeta, podemos hablar de acoso o violación, dependiendo de la gravedad de la práctica involucrada. En casos extremos, como el toqueteo no consentido o la violación, es más claro identificar el quebrantamiento del acuerdo y por lo tanto el abuso y la violencia del acto. Pero existe una zona gris en donde es menos evi-

dente el reconocimiento de la vulnerabilidad del consentimiento. Esa zona se sitúa en los terrenos más ambiguos de la convivencia cotidiana, en la calle, el trabajo, el aula, entre pares, en las relaciones íntimas, en las formas en las que vivimos y transitamos del espacio público al privado y viceversa.

Además, dada la estructura patriarcal del mundo en el que vivimos, el consentimiento se declina, por lo general, en femenino y se traduce en un acto personal en el que las mujeres son responsables de saber decir “no” y poner los límites cuando los avances de los



Dariela Romero. *Respétame*. Via [Flickr](#) ©

hombres ya no son deseados (y digo mujeres porque, en términos comparativos, la diferencia entre mujeres y hombres víctimas de violencia de género es abrumadora, pero no estoy afirmando con ello que sean las únicas que se encuentran en esta situación). Genviève Fraisse, en su ya clásico libro sobre el tema (*Du consentement*, traducido en 2012 por la UNAM y El Colegio de México), hace una breve genealogía del término que es muy esclarecedora para comprender por qué, cuando hablamos de consentimiento tanto en el ámbito jurídico como en el psicológico o social, éste suele verse como una decisión personal y no como una cuestión colectiva o estruc-

tural. Esta historia tiene que ver con los orígenes mismos del concepto en el ámbito de la teoría política, sobre todo en las discusiones que se dieron durante los siglos XVII y XVIII en torno al “contrato social”, cuyo fundamento, independientemente de las distintas definiciones y perspectivas, se encuentra en un acto de consentimiento libre y consciente del ciudadano.

Asumir que el consentimiento implica una decisión individual es problemático porque no toma en cuenta la dimensión colectiva de las situaciones de interacción entre las personas, como tampoco la dimensión estructural de las relaciones humanas (principalmente las

La lógica del consentimiento no funciona si, como sociedad, seguimos presuponiendo que decir Sí o No es un acto de consciencia libre e individual que se da en igualdad de condiciones.

heterosexuales, pero no solamente). Esta premisa implica que son las mujeres o cualquier persona que se encuentre en una posición de vulnerabilidad, las responsables últimas de la situación. Cuántas veces no hemos escuchado justificar el abuso bajo la frase “nunca dijo que no”. Nos ha hecho mucho daño esta lógica tan patriarcal del ligue como “conquista”, donde lo que se busca es “vencer” la resistencia de la mujer porque “seamos sinceros, siempre quieren, y verás como termina diciendo que sí”. Cuántas veces, de personas quizás mejor intencionadas, hemos escuchado la cantaleta de que hay que educar a las niñas y jóvenes para que sean asertivas, se ‘empoderen’ y expresen sin ambigüedades lo que quieren. No niego que poder reconocer y expresar nuestro placer o deseo sea fundamental, por supuesto que hay que romper con toda lógica que orille a las mujeres a no expresar abierta-



@ Raitxi. Vía [Flickr](#) ©

mente su interés por el sexo, a no ser tan activas porque “hay que darse a respetar”. El problema no es ese, es más bien que la lógica del consentimiento personal toma muy poco en cuenta la situación desigual en la que se dan las relaciones en la cotidianidad. Como bien argumenta Yolíniztli Pérez Hernández, la premisa del consentimiento individual no cuestiona el porqué, por ejemplo, un consentimiento no verbal puede ser malinterpretado por los hombres. La respuesta no radica sólo en las habilidades de comunicación de las personas, sino en las desiguales relaciones de género de nuestra sociedad (“Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género”, *Revista Mexicana de Sociología* 78, p. 753). Por desgracia, si

hay algo que puso en evidencia el movimiento #metoo es la falacia de pensar que todo se reduce a saber decir que no. La realidad no deja de arrojarnos evidencias de la ineficacia y el nulo respeto al No femenino (sea verbal o tácito), lo que ha llevado a tantas situaciones de incomodidad, violencia y abuso.

La lógica del consentimiento no funciona si, como sociedad, seguimos presuponiendo que decir Sí o No es un acto de consciencia libre e individual que se da en igualdad de condiciones. El consentimiento no funciona si no lo situamos en el marco más general de una ética del cuidado. Este sólo puede ejercerse libremente si construimos sensibilidades en las cuales las personas involucradas, sobre todo los hombres

El consentimiento necesita de igualdad de condiciones y de un espacio seguro para ser ejercido.

Sin una ética del cuidado, sin una responsabilidad compartida no hay forma de tener relaciones dignas, excitantes, deseables y libres.

o quienes estamos en situaciones de poder (profesores, empleadores, jefes, etc.), nos preguntamos cómo se siente la otra persona, si lo que estamos haciendo o diciendo gusta o está incomodando. Y esto hay que hacerlo en la calle, en el bar, en casa, en el aula; cuando se expresa una opinión sobre el aspecto físico de alguien, al hacer una broma de carácter sexual porque parece “simpático” y porque “así nos llevamos”, en el ligue, con la compañera de clases, con las amigas y colegas.

El consentimiento necesita de igualdad de condiciones y de un espacio seguro para ser ejercido. Sin una ética del cuidado, sin una responsabilidad compartida no hay forma de tener relaciones dignas, excitantes, deseables y libres. Sin este cuidado, el consentimiento seguirá siendo la responsabilidad de unas y la exculpación de varios. **C**

OTRAS ORILLAS

Contra el fascismo social



RAFAEL MONDRAGÓN

11 marzo 2020



En su forma política clásica, el fascismo es una versión radical de la experiencia de la Modernidad. Surgido de la experiencia europea de entre 1922 y 1945, el fascismo se alimenta, al mismo tiempo, de la pulsión utópica de los grandes proyectos de transformación social disparados por la Revolución de Octubre, y del miedo ante las nuevas formas de violencia y desprotección de la vida que hicieron del siglo xx una época de extremos. Es una respuesta a las guerras mundiales, la violencia exacerbada, la concentración de capital, la precarización del trabajo y la profundiza-

ción de la brecha que separa a ricos de pobres. A riesgo de caricaturizar los planteamientos de Antonio Gramsci, podría decirse que el fascismo surge como alternativa para las grandes mayorías cuando el descontento ante la desprotección de la vida no puede ser canalizado en proyectos colectivos de transformación de la realidad.

Gramsci también mostró cómo el fascismo es un movimiento que, siendo eminentemente anticomunista, también se alimenta de la imagería, los valores y las prácticas de la izquierda. A veces se convierte en una suerte de imagen in-

vertida de esta tradición que intenta neutralizar sus prácticas y sus demandas, o disputa con ella la posibilidad de pensar la justicia, la emancipación y el cambio social.

De ella viene su mito fundador, el *fascio*, haz de varas que en la tradición republicano-radical sirvió para expresar la fuerza a través de la unidad: una vara sola puede ser rota por una mano que la aprieta, pero un haz de varas, unido, es irrompible. De ella viene también un tono exaltado que critica los privilegios, las desigualdades y los grupos de interés, y plantea a la historia humana como un campo de batalla entre



Robert Thivierge. Vía [Flickr](#) ©

“ellos”, los privilegiados, y “nosotros”, los desposeídos que están llamados a heredar la tierra. De ella viene la crítica de las élites, que el fascismo radicaliza hasta convertirla en crítica de la democracia representativa (que sirve para justificar el dominio de las élites sobre el pueblo), los académicos e intelectuales (cómplices del sistema imperante que viven una existencia inauténtica por su poca cercanía con los problemas de la gente) y los políticos profesionales.

De la izquierda viene también la obsesión con el blanquismo, la organización de grupos de conspiradores que toman por sí mismos responsabilidad de sus problemas y hacen “acciones directas” violentas en contra de personas e insti-

tuciones. El blanquismo, en su versión anarquista, sirvió para que el fascismo construyera un discurso que presentaba el terrorismo de grupos paramilitares como actos de justicia popular. El nacionalismo romántico, por otro lado, conformó un sustrato para que el fascismo articulara una violenta política identitaria. En ella queda claro siempre cuál es el lado correcto, y la intolerancia se vuelve una virtud.

Como [las tradiciones de izquierda antedichas](#), el fascismo además se nutre de un fondo religioso. Construye con él una rígida moral que separa a los puros de los impuros, los traidores de los héroes, los que tienen contradicciones y los que preservan su integridad. Por ello le fascinan el fuego y los rituales de

purificación. Se podría decir, siguiendo a Deleuze en su explicación de Nietzsche, que esa rígida moralidad es un artificio para protegerse del miedo ante una realidad cuyo sentido se escapa y un conjunto de problemas sociales de difícil resolución. La contradicción existencial y el inacabamiento constitutivo quedan, así, desplazados: se expulsan de uno mismo para adjudicarse al otro, al enemigo, que es a fin de cuentas necesario, pues sin él no existe la propia comunidad.

En su análisis de la experiencia totalitaria, Hannah Arendt identificó el fondo triste y pesimista de los rituales fascistas de la afirmación de la vida. Dicho fondo se explica porque esa afirmación compensa un sentimiento de terror. Para Arendt la experiencia totalitaria se sostiene en el terror, que sólo es posible en una sociedad de personas solas. Nos encontramos porque tenemos miedo del opresor, y nuestro vínculo se construye a partir de las certezas tristes que tenemos sobre su poder. Estamos enamorados de su fantasía, y giramos en torno de ella, en una especie de homenaje. Ella es la potencia oculta detrás de la máquina de propaganda que todos los días asegura que el opresor se yergue amenazante y nos tiene casi cercados. El sujeto de la experiencia totalitaria no es, por ello, el fanático, sino la persona de todos



Francisco de Parres [c] Esperanza y Defensa Zapatista @lion_photox

los días que ya no es capaz de distinguir entre ficción y realidad, y entre verdad y mentira.

[El siglo XXI ha presenciado la emergencia de grupos ultraconservadores que tienen cada vez más espacio en el discurso público.](#) Ellos han podido aparecer porque existe un clima colectivo que les da legitimidad. [En un texto de 2001](#), Boaventura de Sousa Santos habló de cómo el EZLN, con su utopía de un mundo donde cupieran muchos mundos, era en esos momentos una respuesta ante el fascismo social, una forma de construir relaciones sociales que estaba creciendo aceleradamente en el mundo y remitía a un temperamento colectivo y una forma de sociabilidad. Y décadas antes, el cineasta y pensador Pier Paolo Pasolini había hablado del crecimiento de un temperamento colectivo entre los jóve-

nes de entonces que habían convertido la crítica en una forma refinada de cinismo. El diagnóstico devastador sobre la multitud de problemas heredados por las generaciones anteriores había llevado a esos jóvenes a expulsar a los más viejos de sus espacios, y a encerrarse, ellos mismos, en una especie de *ghetto*. Dicho *ghetto* se volvía un espacio para festejar las tristes certezas compartidas.

Pasolini se dirigió con cariño no exento de sentido crítico a aquellas comunidades juveniles, y les señaló la facilidad con que esa celebración de las certezas daba paso a un *ethos* autoritario y a un desplazamiento de la responsabilidad por la propia felicidad. Les señaló cómo en ciertas formas de denuncia descarnada latía, encubierta, una experiencia del resentimiento donde el proble-

El sujeto de la experiencia totalitaria no es, por ello, el fanático, sino la persona de todos los días que ya no es capaz de distinguir entre ficción y realidad, y entre verdad y mentira.

ma de la felicidad quedaba reducido a lo que los otros les habían hecho a esos jóvenes, lo que otros les habían negado, lo que otros no habían alcanzado a hacer. También les mostró cómo esos diagnósticos devastadores reificaban el miedo y proyectaban una visión pesimista donde el futuro no podía ser otra cosa que una repetición amplificada de los terrores del presente.

El fascismo social es responsabilidad de todos nosotros. Se incubaba en los lugares en donde las certezas tristes llevan a la construcción de recetas. Esas recetas pueden construirse con los planteamientos más críticos: hoy, por ejemplo, pueden remitir a significantes tan variados como el neoliberalismo, el amor romántico o el sueño de una sociedad sin Estado. Son recetas cuando se asumen como el final de la argumentación, y no el punto de partida para la exploración de un enigma. Se trata, sobre todo, [del enigma de la felicidad, esa “vida verdadera” que bus-](#)

[camos, pero jamás está ausente de nuestros días](#); un enigma que invita a abrirse a lo inesperado, a transitar por caminos desconocidos, a arriesgarse más allá de lo que creemos conocer sobre la felicidad, lo que suponemos que sería un mundo mejor y lo que hemos afirmado ser nosotros mismos. Encontrarse con los diferentes para romper el terror puede ser un inicio en la exploración de ese enigma.

Apiádate de sus ojos. Que no miren a su alrededor como miran los ojos del ave de rapiña [...].

Purifica sus entrañas para que de ellas broten los actos no como la hierba rastrera, sino como los árboles grandes que sombrean y dan fruto.

Guárdala, como hasta aquí la he guardado yo, de respirar desprecio [...].

Tú le reservarás la balanza que pesa las acciones. Para que pese más su paciencia que su cólera. Para que pese más su compasión que su justicia. Para que pese más su amor que su venganza.

[Esta bendición de la nana](#) de Balún Canán, invocada hace poco por Mariela Guerrero en una conversación, quizá pueda hablar de ese enigma en una forma más potente.

Pasolini invitó a aquellos jóvenes a no refugiarse en el cómodo goce



Roxanna Romero [c] *Quemarlo todo 4* [@roxa.rom](#)

de la infelicidad y sus repeticiones, y los invitó a recuperar la alegría; a encarar el difícil problema de la felicidad; a reencontrarse con las generaciones anteriores y a imaginar formas inéditas de compartir el mundo en el futuro. Los invitó a desmontar esa rígida moralidad que se había convertido en una cárcel, y a conjurar el miedo a través del encuentro con los diferentes, que son los prójimos más radicales.

México no tiene un gobierno neofascista pero, [al igual que el resto del mundo](#), participa de este clima. Como ya adelantó Pasolini, ese clima es hoy reproducido en la derecha y la izquierda. Pertenece a los jóvenes y los viejos. Está en los grupos po-

pulares lo mismo que en las capas intelectuales. Se encuentra en muchos integrantes del movimiento anarquista y en seguidores de la 4T; hay huellas suyas en algunos feminismos y disidencias sexuales, lo mismo que en movimientos de defensa de los derechos humanos... De maneras diferenciadas, es *nuestro* problema, el problema de nuestro tiempo.

No creo que el fascismo social se incube en todos esos movimientos, ni lo haga en todo lugar o momento. Él sólo puede hacerse presente cuando construimos una identidad compartida en torno del terror gozoso, el identitarismo excluyente y las certezas tristes del *ghetto*. c

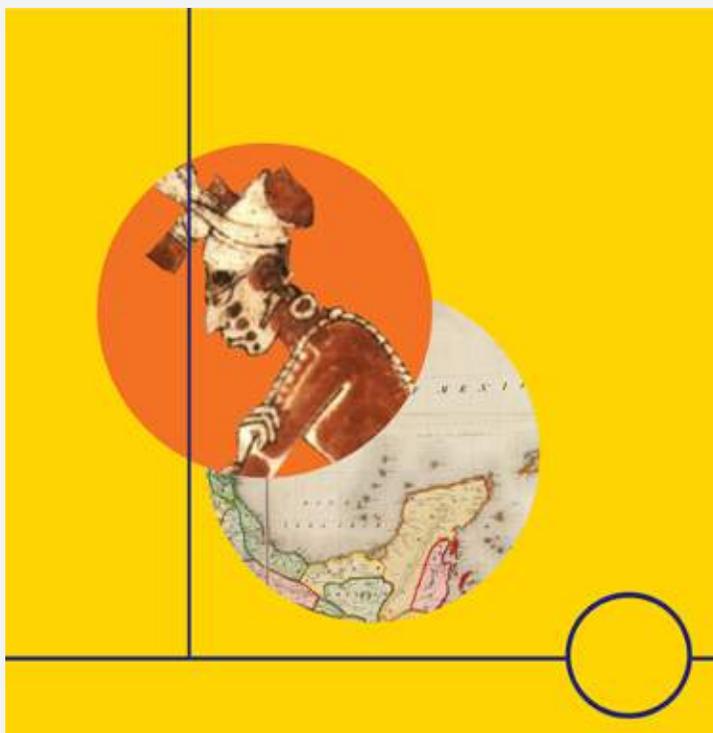
TEJIDO DE ESTERA

Los montes de lo pueblos mayas y la ciudad de Mérida en tiempos de calor “infernol”



JOSÉ ÁNGEL KOYOC KÚ

11 junio 2019



La implementación del proyecto del Tren Maya en la Península de Yucatán ha despertado el interés acerca de los derechos de los pueblos indígenas en cuyo territorio se asentarán las vías de este tren. Sin embargo, la atención a este tema ha silenciado otras problemáticas que durante los últimos años diferentes pueblos mayas han estado enfrentando. En la discusión en torno al calor “infernol” meridano pocos han profundizado en qué es lo que ha sucedido con muchos de los montes que hasta hace unas décadas rodeaban a la metrópoli del sureste; más bien las opiniones se han

centrado en torno a la urgencia y las formas de un plan de reforestación para la ciudad.

En el *Informe sobre la jurisdicción agraria y los derechos humanos de los pueblos indígenas y campesinos de México* presentado en 2018, Jorge Fernández, Gabriela Torres Mazuera y Claudia Gómez Godoy documentaron el proceso de enajenación de la propiedad social de los ejidos y comunidades agrarias en México. En el caso de Yucatán, los autores de este informe pusieron en evidencia la complicidad entre empresarios inmobiliarios, funcionarios de la Procuraduría Agraria y grupos de

ejidatarios para enajenar tierras de uso común de los ejidos yucatecos, un proceso que se aceleró en el área cercana a Mérida a partir de los años 1990 cuando estos grupos de ejidatarios, cooptados por actores externos al ejido, decidieron ejercer el privilegio que la ley agraria les otorgaba para quedarse con la decisión de qué hacer con las tierras ejidales. Los testimonios que revelan un sentimiento colectivo de pérdida de los pobladores son los mismos en Cautel, en Chablekal o en Copó, pueblos ubicados al poniente y norte de la ciudad de Mérida. En el camino no sólo quedó la devastación de sus



Lorenzoitza. Casa maya tradicional o *xa'anil naj*. Vía [Wikimedia](#) ©

montes convertidos en fraccionamientos, también se destruyó una forma de concebir el espacio que había logrado salir adelante a la época de las plantaciones henequeneras, un modo que excede los márgenes del ejido posrevolucionario. Allí donde muchos ven únicamente antiguos planteles “abandonados” los mayas de esos pueblos ven un territorio necesario para seguir existiendo; lo que ahora es el Country Club era uno de los montes que albergaba varios de los *sujuy ch'e'eno'ob* (pozos vírgenes) de Chablekal, de donde se extraía el agua necesaria para los rituales agrícolas. En Caucel (pueblo) el lugar que hoy ocupan miles de casas de los fraccionamientos de Ciudad Caucel eran hace apenas un par de años montes en donde los pobladores sembraban lo necesario para preparar los alimentos de la fiesta de los Finados (Día de

Muertos) y conseguían materiales para elaborar la casa maya tradicional, según ha documentado César Quintal.

En el centro de la cuestión se encuentra el hecho de que los pueblos mayas del municipio de Mérida no han podido ejercer el derecho a la libre determinación como lo establece la misma Constitución yucateca en el artículo 7 *bis*. Los reglamentos meridianos tampoco los han reconocido como pueblos siendo que muchos tienen una presencia ininterrumpida desde la época prehispánica como Chablekal o Caucel.

El panorama para el futuro es bastante oscuro; la expansión de la mancha urbana se encuentra en marcha ya que mucho de lo que aún podemos ver como montes se encuentra fraccionado y vendido esperando la maquinaria pesada que acabará con flora y fauna por igual.

A pesar de ello existen pueblos que exigen su derecho a seguir existiendo. Los mayas de Chablekal, organizados en la “Unión de Pobladores y Pobladoras en defensa de la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales”, se encuentran defendiendo Misnebalam, uno de los pocos montes del pueblo que aún no ha sido vendido por el comisariado ejidal. A poco más de diez kilómetros al sur de Chablekal, en la ex hacienda henequenera Copó, pobladores originarios y avecindados se han organizado para evitar que las inmobiliarias sigan construyendo sin siquiera informar la manera en que la vida del pueblo será afectada. Han presentado una propuesta participativa que han titulado “Paseo Copó” para desarrollar un amplio corredor con áreas verdes que conecte el centro histórico del pueblo con otras áreas comunes.

¿Cómo sería Mérida si los pueblos mayas del municipio hubieran podido ejercer el derecho a la libre determinación que les corresponde para decidir sobre sus montes y su territorio? ¿Cómo construir un pueblo o una ciudad que pueda garantizar el respeto a los derechos de los pueblos mayas y el acceso a la vivienda digna de los miles de habitantes de Mérida? ¿Vendrá la implementación del proyecto del Tren Maya a acentuar estos procesos de despojo en las estaciones que se prevén? **C**

NECESIDAD Y DESEO

Durkheim y el COVID-19



ALEJANDRO
ESTRELLA

21 marzo 2020



En 1897, Emile Durkheim publicaba la que sería una de sus obras más conocidas: *El suicidio*. Frente a las interpretaciones psicológicas que situaban la causa del suicidio en estados patológicos del individuo, Durkheim demostraba cómo este fenómeno respondía a una serie de patrones sociales. A partir de un estudio estadístico comparado, Durkheim identificó cuatro tipos de suicidios y concluyó que el aumento en las tasas de suicidios en las sociedades modernas se debía a un hecho fundamental: la ruptura del vínculo social que debería haber mantenido unido al suicida

con la comunidad fuera, bien porque el individualismo había debilitado esos vínculos, bien porque circunstancias políticas y económicas coyunturales producían un efecto desintegrador.

Estas conclusiones se adecuaban a los resultados de su primer trabajo importante, publicado seis años antes bajo el título: *La división del trabajo social*. Efectivamente, el suicidio característico de las sociedades modernas era algo improbable en sociedades arcaicas y tradicionales. El motivo era que, en estas comunidades, el espacio que ocupaba la conciencia colectiva en la consti-

tución de los individuos era mucho mayor. Las sociedades arcaicas y menos diferenciadas imprimen a sus miembros un conjunto de creencias y sentimientos colectivos, haciéndolos por tanto más semejantes entre ellos y supeditando su acción y sus deseos egoístas a esa entidad que los trasciende. Esa fuerza externa, coercitiva y moral, hacen del individuo una parte de la sociedad hasta, en los casos más extremos, confundirlo con ella.

En cambio, las sociedades más diferenciadas, en las que las funciones sociales se especializan, se caracterizan por dotar de una mayor

libertad a la conciencia individual. La división del trabajo demanda la presencia de individuos autónomos que no son sino el producto de un retraimiento de la conciencia colectiva en beneficio de la conciencia personal. El individuo, de esta forma, es una conquista del proceso social. La sociedad industrial moderna y el liberalismo como ideología política representaban en tiempos de Durkheim el máximo exponente de este tipo de sociedad.

Lo que preocupaba a Durkheim en su debate con el liberalismo era que, si bien el progreso social había conquistado cotas de libertad inapreciables y había situado al individuo como lo más sagrado, esto se había logrado en detrimento de una moral colectiva que frenaba los impulsos egoístas, nunca satisfechos, que podían derivar en anomias como el suicidio. ¿Cómo lograr reinstaurar un espacio adecuado de conciencia colectiva en la conciencia individual cuando la religión, que había cumplido tradicionalmente ese papel, estaba en crisis tras el proceso de secularización?

La catástrofe provocada por la pandemia del COVID-19 constituye un hecho de proporciones incalculables. Es evidente que las interpretaciones de este acontecimiento universal serán inagotables y cada rama del saber contribuirá a intentar dotar de cierto sentido a algo

que por el momento se nos escapa. Yo quisiera ir de la mano de ese sociólogo que consagró su trabajo a pensar qué es lo que une al individuo con lo colectivo. El motivo es que creo que esta crisis ha logrado algo que nadie sabíamos cómo hacer: ha removido los pilares de la ideología neoliberal que desde los años 1980 había arraigado y dado forma a nuestro sentido común. Cuando Thatcher, auténtica revolucionaria, dijo aquello de que “no existe la sociedad, sólo individuos”, resumía el meollo del asunto. El origen y fundamento se situaba en las decisiones individuales, tomadas bajo la lógica empresarial de coste-beneficio: lo colectivo no era sino la agregación de estas decisiones y el individuo, principio de acción y responsable último de su éxito o fracaso.

Esta representación del mundo es la que ha borrado de un plumazo el COVID-19. ¿Qué hemos descubierto entonces? Primero, que la sociedad tiene fines propios que trasciende los fines individuales. La distancia social, las cuarentenas, las restricciones de movilidad no toman como objeto al individuo, sino a la sociedad. No se trata de que no nos contagiemos cada uno de nosotros, sino que lo hagamos de forma gradual para no colapsar un órgano colectivo esencial, como es la sanidad pública. Son esas fun-

ciones colectivas las que deben salvaguardarse. Lo mismo ocurre con las estratosféricas inyecciones de dinero al sistema económico con el fin de resguardar el circuito económico.

Es más, no se trata sólo de redescubrir que la sociedad tiene fines propios sino de que estos fines requieren el sacrificio de los fines individuales. La irrupción de esa entidad colectiva en nuestras vidas no se ha hecho a través de un gratificante ritual colectivo, como puede ser abrazar de alegría a tu semejante en las gradas del estadio por ganar a tu eterno enemigo en el último minuto de penalti injusto. Esta irrupción se ha hecho mostrando precisamente que nuestros fines individuales no coinciden con los colectivos. Y que, para lograr estos, hay que sacrificar aquellos. Esto se logra de dos maneras: por coerción o por la libre aceptación del individuo. Para explicar el primer caso no es necesario acudir a Durkheim. Marcus Olson, un individualista metodológico que intentaba demostrar por qué un individuo racional que busca su beneficio pagaría impuestos o contribuiría a los bienes colectivos, llegó a la conclusión de que sin el papel coercitivo de las instituciones poco había que hacer al respecto. Pero el segundo caso es distinto. Las obligaciones que me autoimpongo en la

[...] estamos redescubriendo que la cooperación es necesaria para salvar las funciones colectivas de la sociedad y cómo esto sólo puede lograrse si la conciencia común ocupa un mayor espacio en nuestra conciencia individual.

coyuntura de crisis son de tipo moral y provienen de que creo que hay algo que me trasciende, a lo cual rindo tributo sacrificando mi interés personal. Esa fuerza moral que me condiciona, externa pero que hago mía, es la conciencia colectiva. Es la parte social del yo. No creo que valga de mucho aquí seguir la psicología racionalista que considera que el acto altruista se explica por un beneficio a largo plazo. Ese cálculo, de darse, sería algo *a posteriori*. Lo primero que siento es la obligación de poner por delante el fin colectivo y supeditar el fin individual. Es el control del impulso, no su adecuación con la realidad. Un republicano lo llamaría el deber cívico ante el bien común.

Pero además, hay que tener cuidado con pensar que lo que esta-

mos experimentando es una vuelta a algún tipo de sociedad arcaica. Una especie de contrarrevolución de la revolución simbólica neoliberal. Lo que ha pasado más bien es que la excepcionalidad del momento ha hecho que emerja lo que estaba oculto bajo la apariencia de normalidad, lo que sostenía nuestra cotidianidad, construida sobre la creencia en el principio del individuo fundador del orden social. La excepcionalidad del momento nos obliga a reencontrarnos con aquello que ninguna comunidad puede eliminar sin desaparecer como tal: la conciencia colectiva y su fuerza moral. De hecho, ¿cómo explicar si no su irrupción después de 40 años formados en la ideología thatcheriana de la fragmentación individual? No se trata —decía— de una vuelta atrás, un signo de arcaísmo en tiempos de crisis, sino de todo lo contrario. Emile Durkheim escribió en la última década del siglo XIX unos textos muy sugerentes sobre las formas de cooperación social en las sociedades modernas diferenciadas. Y se centró en dos asuntos claves: el Estado y el socialismo. En la visión organicista de Durkheim, la coordinación del cuerpo social la realiza el órgano que puede trascender los puntos de vista y los intereses fragmentarios: el Estado. Es algo que estamos viendo sin duda. Los Estados son el agente clave en

esta crisis, tanto en las decisiones internas como en la cooperación internacional. Son, por el momento, los garantes de la defensa del bien común. Por otro lado, para Durkheim, lo que comparten todas teorías socialistas es que aspiran a hacer pasar el estado difuso e inarticulado de la economía a un estado organizado y supeditado a los fines propios de la colectividad. La expresión “economía de guerra” —tan repetida incluso por los hasta ayer cruzados thatcherianos—, ¿no quiere decir algo así?

Creo que estos son esbozos de un programa republicano y socialista que debería revelarse, no sólo como la estrategia para salir de la crisis, sino para inspirar a la política del día después. Porque uno de los cambios fundamentales que estamos viviendo y viviremos con posterioridad será de orden simbólico y moral: estamos redescubriendo que la cooperación es necesaria para salvar las funciones colectivas de la sociedad y cómo esto sólo puede lograrse si la conciencia común ocupa un mayor espacio en nuestra conciencia individual. En sociedades diferenciadas y complejas como las nuestras —al menos eso creo que nos diría Durkheim— esto implica potenciar lo que de republicanismismo y socialismo exista ya en nuestro entorno y en nuestras instituciones. 



ADELA CEDILLO Historiadora del socialismo armado mexicano, los derechos humanos y la guerra contra las drogas en México. Interesada también en la violencia política, los movimientos sociales y la militancia femenina. Escribe la columna Historias de Fuego.



ALBA SOLÀ GARCIA Licenciada en Humanidades y con un par de posgrados en literatura, huye de España con la crisis económica. Está terminando su tesis doctoral en la Universidad de Pensylvania, en Filadelfia. Su investigación se centra en luchas autónomas y barriales, contracultura y memoria colectiva en las periferias urbanas de Barcelona durante la transición y las primeras décadas democráticas. El proyecto digital está en Memoria(s) de la periferia de Barcelona.



AMMAR JAN Profesor en Forman Christian College, Lahore, Pakistán. Realizó un doctorado en torno a la historia del comunismo en la India colonial en la Universidad de Cambridge. Es miembro activo de Haqooq-e-Khalq Movement (Movimiento por los Derechos del Pueblo).



ARIADNA ACEVEDO-RODRIGO Profesora-investigadora en el Cinvestav. Estudia la historia de la educación y las ciencias sociales en sus intersecciones con la formación del Estado nación, con especial atención a las desigualdades sociales, desde los liberalismos decimonónicos hasta los neoliberalismos del siglo XX. [@ariadna_acevedo](#)



BRENDA MARISOL MEDINA RAMÍREZ Tesis-ta y ayudante de profesora del Colegio de Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras. Y ponente en los temas de mujeres en el movimiento estudiantil y violencia de género en la educación superior.



CATHERINE ANDREWS Profesora-investigadora en el CIDE, donde imparte clases en la Maestría en Historia Internacional y el Doctorado en Historia Aplicada. Estudia la historia del pensamiento constitucional y las ideas políticas en el siglo XIX, así como la historia del pensamiento feminista del siglo XIX al XXI. [@andrews_cath](#)



CINTIA MARTÍNEZ Profesora del Colegio de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es miembro directiva de la International Association of Women Philosophers y participa del proyecto Critical Theory in the Global South.



DÁNIVIR KENT GUTIÉRREZ Estudió el doctorado en filosofía en la UNAM. Imparte un curso optativo en el Colegio de Letras Hispánicas. Es integrante del proyecto PAPIIT “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas” de la UNAM.



EUGENIA PALIERAKI Doctora en Historia de América Latina de la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne y de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es profesora en la Universidad de Cergy-Pontoise. Escribe sobre la historia de las izquierdas latinoamericanas de los años 1960-1970 y sobre la construcción del concepto de Tercer Mundo entre América Latina y el Mediterráneo en los años 1950-1970.



GABRIEL ENTIN Doctor en Historia por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París), realizó una estancia posdoctoral en la UNAM. Es investigador del Conicet y profesor en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad de Chile. Estudia el problema del republicanismo en las revoluciones de independencia en Hispanoamérica.



JESSICA GONZÁLEZ Egresada de Letras Hispánicas por la UNAM. Lingüista y semantista la mayor parte del tiempo. Ha colaborado en varios proyectos del Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica, como el Segundo y Tercer Certamen de Cuento Breve y Política: Postales Literarias.



MARIO RUFER Profesor Investigador Titular de la UAM-Xochimilco, Coordinador del Doctorado en Humanidades. Doctor en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. mario rufer@gmail.com



MARTA LAMAS Participó en el movimiento de 1968 y en 1971 se sumó al movimiento feminista. Es doctora en Antropología, investigadora titular tiempo completo del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM. Tiene 10 libros como autora, y el más reciente es *Dolor y Política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo* (Océano 2021).



NAYELI GARCÍA SÁNCHEZ Egresada de la UNAM y doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México. Actualmente es la Jefa de Redacción de la Revista de la Universidad de México y es asesora externa del Comité de Atención de la Violencia de Género de la Ibero.



PABLO PICCATO Profesor de historia en la Universidad de Columbia, Nueva York. Hizo su licenciatura en la UNAM y su doctorado en la Universidad de Texas en Austin. Su trabajo gira alrededor de la historia social y cultural del México moderno, con interés particular en el crimen, la política, la prensa y la literatura. Recientemente publicó *A History of Infamy: Crime, Justice and the Truth in Mexico* (University of California Press, 2017).



PETER GOWAN Miembro del Comité Directivo del Metro DC Democratic Socialists of America y de la DSA Housing Justice Commission.



RAFAEL LEMUS Escritor, editor y profesor en California State University, Fresno. Fue cofundador y coeditor de la revista literaria *Cuaderno Salmón*, secretario de redacción de *Letras Libres*, y cofundador y editor de la plataforma digital *Horizontal*. Es autor del volumen de cuentos *Informe* (Tusquets, 2009) y del ensayo *Contra la vida activa* (Tumbona, 2009), además de coeditor del libro *El futuro es hoy: ideas radicales para México* (Biblioteca Nueva, 2018).



RAÚL ROMERO Técnico Académico en el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Escribe frecuentemente en *La Jornada*. Ha publicado diversos textos en revistas académicas y capítulos en libros, algunos de ellos traducidos a diversos idiomas. Es co-coordinador del libro *Resistencias locales, utopías globales*.



SIOBHAN GUERRERO MC MANUS Doctora en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Actualmente es Investigadora en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM). En 2018 fue galardonada con el premio Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos.



VALERIA AÑÓN Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, docente de Literatura Latinoamericana en las universidades de Buenos Aires y La Plata, Argentina, e Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).



XAVIER FLORES Nació en Guayaquil, 1977. Abogado. Mejor lector que escritor. Veraneante perpetuo.



ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ

Necesidad y Deseo

Profesor de la UAM e historiador interesado por la historia intelectual y la historia social. Su último libro editado es *E.P. Thompson. Democracia y Socialismo*.



CARLOS ILLADES

Contraluz

Historiador de los movimientos sociales y de la izquierda. Su libro más reciente es *El marxismo en México. Una historia intelectual* (Taurus, 2018).



DANIEL KENT CARRASCO

Punto Cardinal

Historiador interesado en el pasado, presente y futuro del Tercer Mundo. Profesor-investigador de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).



DIANA FUENTES

Reflexiones Nómadas

Filósofa, ensayista, especialista en pensamiento crítico y marxismo.



DIEGO BAUTISTA PÁEZ

La Casa del Pueblo

Historiador y sociólogo del trabajo. Interesado en las transformaciones globales del mundo laboral y las experiencias de los trabajadores y los movimientos sociales.



ÉLODIE SÉGAL

Letra Libertaria

Socióloga del trabajo, discute la regulación económica, analiza sus alternativas/resistencias y su impacto sobre la subjetividad.



FRANCISCO QUIJANO

Abrelatas

Historiador interesado en la historia del pensamiento político y el republicanismo iberoamericano.



JOSÉ ÁNGEL KOYOC KÚ

Tejido de estera

Historiador interesado en temas de derechos de los pueblos indígenas, la historia de los pueblos mayas contemporáneos y de los peones henequeneros durante la Revolución Mexicana. Colaborador en el proyecto de divulgación histórica [“Maaya K’ajlay”](#).



LIZETH MORA CASTILLO

Editora

Editora, filósofa y bailarina. Le interesa el tema del cuerpo y su potencial de movilización social.



MÓNICA QUIJANO VELASCO

Cuarto Propio

Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se interesa en la teoría literaria y cultural latinoamericana de los siglos XX y XXI.



RAFAEL MONDRAGÓN

Otras Orillas

Ensayista y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su último libro es *La escuela como espacio de utopía: algunas propuestas de la tradición anarquista*.

Revista Común agradece especialmente a los siguientes colaboradores que participaron de manera generosa en la convocatoria gráfica para estos volúmenes. [c]

ATENEA

 @atenea.foto

CHAMBRIT4S

 @chambrit

CRISTINA MEDELLÍN

 @la_crishna

ELIZABETH SAUNO

 <http://www.laizquierdadiario.mx/Elizabeth-Sauno>

 @ellis.sauno

**FRANCISCO DE PARRES GÓMEZ
(FRANCISCO LION)**

 FranciscoLionFoto

 @lion_photox

JÉSSICA TREJO

 jessica.trejo.g

 @mirruskita

OMAR MORENO

 arteangular.blogspot.com/2021/01/omar-mauricio-moreno.html?m=1

 literariedad.co/2016/01/24/omar-moreno/

 @nicantor_schiaffini

PABLO ANGEL LUGO

 www.pablolugo.com

 @Polhaygnes

PAMELA MUÑOZ

 @pulgosaa

ROBOLGO

Bē @robolgo

ROXANNA ROMERO ROMÁN

 @roxa.rom

●● Roxanna Rom

YLLICH ESCAMILLA SANTIAGO

 @Yllich_Es

 @yllich_es

●● Yllich Escamilla Santiago



REVISTA COMUN

MEMORIAS COMBATES PROYECTOS



**ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG**