

Ensayos de pensamiento crítico dominicano y caribeño

Premio Juan Bosch 2022



Juan Bosch

Fundación Juan Bosch

COLECCIÓN CONVOCATORIAS DE INVESTIGACIÓN



CLACSO

**Ensayos de pensamiento crítico
dominicano y caribeño
Premio Juan Bosch 2022**

*Los trabajos que integran este libro fueron sometidos
a una evaluación por pares.*

Ensayos de pensamiento crítico dominicano y caribeño : Premio Juan Bosch 2022 / Ana Hurtado Pliego ... [et al.] ; Prólogo de Pablo Vommaro ; Matías Bosch. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-788-9

1. Ensayo. 2. República Dominicana. 3. Caribe. I. Hurtado Pliego, Ana II. Vommaro, Pablo, prolog. III. Bosch, Matías, prolog.

CDD 306.098

Corrección de estilo: Emi Martín

Diseño de tapa: Dominique Cortondo

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

COLECCIÓN CONVOCATORIAS DE INVESTIGACIÓN

Ensayos de pensamiento crítico dominicano y caribeño

Premio Juan Bosch 2022



CLACSO

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

COLECCIÓN **CONVOCATORIAS DE INVESTIGACIÓN**

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Natalia Gianatelli,

Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga,

y Ulises Rubinschik



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

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

Ensayos de pensamiento crítico dominicano y caribeño. Premio Juan Bosch 2022

(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2024).

ISBN 978-987-813-788-9



CC BY-NC-ND 4.0

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

**CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [<clacso@clacsoinst.edu.ar>](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) |

[<www.clacso.org>](http://www.clacso.org)



Suecia

Sverige

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

Índice

Presentación	9
<i>Pablo Vommaro y Matías Bosch Carcuro</i>	
Negritud, paisaje sonoro y cuerpo en la narrativa dominicana contemporánea. Una aproximación desde los estudios culturales	17
<i>Ana Hurtado Pliego</i>	
Imagen y raza. Exégesis de la racialidad en Cuba desde la cultura visual.....	65
<i>Ada Lescay</i>	
Juan Bosch desde el capitalismo tardío al capitalismo contemporáneo dominicano. Teorías sociales y proyectos políticos en perspectiva	127
<i>Victor Miguel Castillo de Macedo</i>	
Después del No.....	181
<i>Laura L. Cárdenas Tavera</i>	
El papel de la mujer en el escenario folklórico-popular en Cuba. La performance de Obiní Batá en el Museo Casa de África	235
<i>Adaivis Marrón Pérez</i>	

Resonancias estético-pedagógicas en el pensamiento antiimperialista de Juan Bosh, Roberto Fernández Retamar y José Luis González. Un acercamiento desde las epistemologías del sur.....	281
<i>Juan W. Ruiz Goyco</i>	
El pensamiento de Juan Bosch para pensar la crítica y la política decolonial	317
<i>Nhorelsy Camila Thowinson De León y Duvan Fernando Ramírez Zamora</i>	
Crítica decolonial a la episteme jurídica hegemónica	367
<i>Erick L. Gutiérrez García</i>	
Sobres los autores y las autoras	407

Presentación

Juan Bosch es un referente de la literatura y el pensamiento crítico en su país, República Dominicana, y en los países latinoamericanos en general. Es parte de una generación de latinoamericanos y latinoamericanas que marcaron una ruptura epistemológica, ética y política con la dominación y domesticación del pensamiento en nuestra región.

Su obra cuentística puso en el escenario de la literatura dominicana al campesinado oprimido y expoliado. Sus ensayos han sido fundamentales para comprender la sociedad dominicana, el Caribe y problemas fundamentales de nuestro tiempo. La conocida obra de Bosch *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial* constituyó un parteaguas en el estudio del Caribe y en la autopercepción sobre el papel histórico como frontera de los imperios de la modernidad –España, Francia, Holanda, Estados Unidos, Reino Unido–, por mencionar una de sus tantas obras que marcaron el debate en República Dominicana, América Latina y más allá de nuestras fronteras sobre las dictaduras y la democracia, el neocolonialismo, el imperialismo y el pentagonismo, el análisis de clases sociales y los marxismos autóctonos, entre otras contribuciones que siempre apuntaron a la discusión de proyectos políticos emancipatorios.

Bosch fue un luchador en el destierro contra la tiranía de Rafael Leónidas Trujillo, ajusticiado en 1961. Fue el primer presidente electo en democracia después de dicho régimen, siendo derrocado por un golpe de Estado que dio lugar a una Revolución cívico-militar y posteriormente a la invasión norteamericana de 1965. Bosch se mantuvo activo en la lucha por un gobierno de reformas democráticas, populares y emancipadoras para su país, solidario con las mismas causas en el Caribe, América Latina y el mundo.

Su legado intelectual, ético y político se entronca con una reconocida necesidad de fomentar en República Dominicana y el Caribe el análisis y el pensamiento crítico, especialmente entre las nuevas generaciones, como una tarea imprescindible para orientar la práctica política, de los movimientos sociales y populares, así como de la academia, en la búsqueda del bien común y la justicia social.

Es por ello que CLACSO, a través del Grupo de Trabajo “*Crisis, respuestas y alternativas en el Gran Caribe*”, junto con la Fundación Juan Bosch, creó el Premio Juan Bosch al Pensamiento Crítico en República Dominicana y el Caribe.

De las postulaciones recibidas en su primera edición, de 2022, treinta y seis se encontraron en condiciones de ser evaluadas por el Comité Internacional. Dicho Comité consideró la calidad, pertinencia, coherencia y actualidad de las propuestas, de acuerdo con las bases de la convocatoria. La evaluación realizada valoró la calidad de las propuestas de ensayo presentadas, así como su solvencia y aporte intelectual a la problemática abordada. Los ocho capítulos que componen el presente libro son los ensayos cuyas propuestas ganaron u obtuvieron una mención en la convocatoria.

En el ensayo “Negritud, paisaje sonoro y cuerpo en la narrativa dominicana contemporánea: una aproximación desde los estudios culturales”, de autoría de Ana Hurtado Pliego, se busca resignificar la negritud mediante las clases del cuerpo, la memoria y la religión para reevaluar las epistemologías racializadas, así como los procesos de reapropiación de la violencia.

En este texto se remarca el papel de la memoria, planteando un lugar significativo en la literatura, toda vez que ha permitido cristalizar aspectos que han estado en constante huida desde un entendimiento geográfico, histórico, político y oral. Aquí se presentan tres autoras dominicanas contemporáneas: Rita Indiana, Kianny N. Antigua y Arislady Tejada.

Tal como se verá más adelante, en el trabajo de Adaivis Marrón Pérez sobre las mujeres que tocan los tambores en lugar de los hombres, Hurtado pone el acento en reconocer el sincretismo y la oralidad como potencia histórica. Importa entender el lenguaje sonoro como un rasgo característico de la representación social. El análisis del paisaje sonoro (conjunto de acontecimientos que son escuchados, no vistos) abre nuevas disyuntivas para analizar y reflexionar sobre los marcos normativos del género, el trabajo y la desigualdad económica.

A continuación, en el trabajo “Imagen y raza. Exégesis de la racialidad en Cuba desde la cultura visual”, Ada Lescay plantea una reflexión sobre el enriquecimiento de las investigaciones sobre racialidad en Cuba, si se incorporaran las claves teórico-metodológicas de los estudios sobre cultura visual.

Las políticas culturales antirracistas que exigen nuestros tiempos deben ocuparse de la imagen, pero no solo de la imagen artística, sino también de la imagen política, de la publicitaria, de la televisión, de la imagen urbana o de la institucional. Los esfuerzos antirracistas deben atender, cuidadosamente, el ámbito de la representación visual.

Pero se trata también de resaltar y valorar aquellos objetos visuales que reivindican la imagen del modelo negro-mestizo, destacando su humanidad, su espíritu libertario y su heroicidad.

Por su lado, Victor Miguel Castillo de Macedo, en su texto “Juan Bosch desde el capitalismo tardío al capitalismo contemporáneo dominicano: teorías sociales y proyectos políticos en perspectiva”, replantea la importancia del capitalismo tardío en República Dominicana abordado por Bosch, y eso se hará en el ensayo a través

de dos vías: 1) profundizar la definición boschista de capitalismo tardío; y 2) aproximar el análisis de Bosch a trabajos contemporáneos sobre el capitalismo dominicano.

El libro de Bosch al que se hace referencia fue publicado en los años ochenta, en pleno debate con el entonces secretario general del Partido Comunista Dominicano. En el ensayo se da cuenta del sentido de “tardío” según Bosch: el acúmulo de atrasados en el capitalismo dominicano, en forma de ausencia de una clase burguesa, de ladel Estado y del acoso de instituciones extranjeras al patrimonio dominicano, combinados y articulados entre sí durante la segunda mitad del siglo XIX.

Al final de este texto aparece una posible clave de interpretación de la historia dominicana: Juan Bosch presenta no solo una crítica al desarrollo capitalista dominicano, sino que hace un análisis político de la injerencia externa en la economía y los conflictos internos, que proyectan otros análisis de la contemporaneidad.

Como parte de los trabajos que recibieron mención, el texto “Después del No”, de Laura L. Cárdenas Tavera, busca narrar y analizar las dinámicas de violencia, conflicto y movilización social y comunitaria después del *No* a la paz en el plebiscito de octubre de 2016, así como las emociones vinculadas a estos acontecimientos.

Los ejercicios de militancia se empezaban a “quedar cortos” en relación con los nuevos problemas y necesidades que emergían en la realidad de los jóvenes; problemáticas que transgredían los espacios educativos. Se trata de la apuesta por la construcción de una paz estable, duradera y con justicia social. Es por ello que los jóvenes estudiantes fueron uno de los sectores más comprometidos con los acuerdos de paz y, de hecho, uno de los principales sectores en crear y hacer pedagogía de los acuerdos.

Hay una herencia significativa de enseñanzas y fracasos en relación con la defensa de la movilización social, los mecanismos de representación y los espacios de diálogos en el proceso político-social de Colombia, reflexión a la que contribuye el trabajo de Cárdenas Tavera.

En el ensayo “El papel de la mujer en el escenario folklórico-popular en Cuba. La *performance* de Obiní Batá en el Museo Casa de África”, Adaivis Marrón Pérez hace un acercamiento a lo musical en agrupaciones folklóricas, caracterizada por la única presencia de féminas en la escena. Siendo así, se busca determinar los rasgos de la *performance* referida en el título.

Se pudo llegar a una primera conclusión: esta agrupación es un caso peculiar de transgresión de ciertos códigos de comportamiento en la tradición folklórico-popular. De manera general, el sincretismo es una de las características más distintivas de Obiní Batá como agrupación. Su espectáculo es una ruptura de moldes y esquemas, una nueva propuesta de lo tradicional, una nueva forma de ver lo conocido, reinterpretando el legado desde la perspectiva femenina, cuando se sustituye a los hombres por mujeres detrás de los tambores.

En el ensayo “Resonancias estético-pedagógicas en el pensamiento antiimperialista de Juan Bosch, Roberto Fernández Retamar y José Luis González. Un acercamiento desde las epistemologías del sur”, escrito por Juan W. Ruiz Goyco, se explora la vinculación antillana y el pensamiento antiimperialista por medio de las obras y los saberes que construyen, teniendo como perspectiva la descolonización de los pueblos de la región caribeña.

Roberto Fernández Retamar entendió la cultura como espacio de disputa para la liberación y descolonización de nuestros pueblos. Su ensayo más influyente fue “Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América”. El concepto-metáfora de Calibán nos invita a la búsqueda de las verdaderas raíces de nuestra cultura, ocultas por el dominio colonial.

Por su lado, en 1970, Juan Bosch escribe en el exilio su fundamental obra *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*. El libro consta de veintitrés capítulos y desarrolla la historia del Caribe desde la dominación europea y estadounidense. La obra literaria de Bosch está constituida principalmente por sus cuentos, en los cuales el sujeto es aquel explotado, oprimido y dominado.

José Luis González escribió textos y cuentos que estuvieron presentes en el debate sobre la nacionalidad puertorriqueña. Un escrito importante de aquel momento es “El país de los cuatro pisos”, en que se formula una crítica a la izquierda tradicional puertorriqueña por su visión conservadora y colonial del imaginario social. El ensayo termina por afirmar que la división entre el Norte y el Sur globales muestran las tres formas principales de dominación: capitalismo, patriarcado y colonialismo.

Las obras de los tres pensadores antillanos contribuyen a recuperar y exponer desde la estética y lo pedagógico ese otro conocimiento original para exponer al imperialismo y la colonización epistémica.

En el trabajo “El pensamiento de Juan Bosch para pensar la crítica y la política decolonial”, sus autores Nhorelsy Camila Thowinson De León y Duvan Fernando Ramírez Zamora buscan, desde el concepto de pentagonismo propuesto por Bosch y su actualización con nuevas facetas en tanto neopentagonismo, analizar las posturas políticas de algunos autores decoloniales.

En el texto, es importante la teoría de la frontera imperial como base de la formulación de la tesis del pentagonismo, a partir de una visión antiimperialista, lo que permitió influir en una generación de académicos y académicas que estudian la forma en que el imperialismo se readapta mediante distintas formas de acción. Es una indagación donde es central el foco sobre el escenario latinoamericano general, en donde la inteligencia militar y el uso excesivo de la fuerza son factores clave para entender la estructura de dominación en otros ámbitos de la realidad.

Aquí se deja en evidencia la necesidad del pensamiento de Juan Bosch para la actualidad política y para profundizar el proyecto político y académico neocolonial.

El ensayo de Erick L. Gutiérrez García, titulado “Crítica decolonial a la episteme jurídica hegemónica”, desarrolla una crítica a la episteme jurídica positivista, actualmente hegemónica en los Estados modernos, desde una perspectiva decolonial.

Se plantea en este trabajo que las juridicciones alternativas resisten y están plenamente vigentes en todo el continente, con grados mayores o menores de subalternización. La visión autóctona de equilibrio armónico contenida en las cosmogonías de los pueblos originarios también ha fundamentado sus propias formas de pensar el universo “jurídico”. En ese sentido, cabe subrayar que los sujetos colectivos son legítimos creadores –y ejecutores colectivos– de sus propias normas.

Esperamos que estos trabajos sean aprovechados como una contribución al pensamiento crítico dominicano, caribeño y latinoamericano, y que sean un estímulo a la presentación de más investigadores e investigadoras en formación a las siguientes ediciones del premio, haciendo de este una oportunidad para que República Dominicana pueda proyectar su patrimonio intelectual; para que CLACSO, sus Grupos de Trabajo, la Fundación Juan Bosch, y organizaciones aliadas puedan promover más y mejor producción de pensamiento crítico; y para aquellos y aquellas que desde la academia y las tareas intelectuales desean aportar a la construcción de tesis, propuestas y alternativas transformadoras y emancipatorias de presente y futuro.

Queremos agradecer el trabajo de los integrantes del comité evaluador de las propuestas y de los ensayos finales, compuesto por Georgina Alfonso (Cuba), Jacqueline Laguardia Martínez (Cuba-Trinidad y Tobago), Pablo Mella (República Dominicana), Amaury Pérez (República Dominicana), Ángel Villarini (Puerto Rico) y Yolanda Wood (Cuba-México).

Por último, felicitamos y reconocemos el trabajo de las y los autores que integran esta publicación. También agradecemos y reconocemos a quienes hicieron posible, desde CLACSO, que se presente esta valiosa obra: la Dirección de Investigación y la Dirección de Publicaciones, dirigida por Fernanda Pampín.

Seguros del interés que revisten para la lectora y el lector de República Dominicana, del Caribe y de América Latina toda, las y los dejamos en la entrada a la lectura de estos ocho ensayos que,

cada uno desde su perspectiva singular, forman parte, mediante el trabajo intelectual, de un homenaje al maestro.

Pablo Vommaro – Secretario Académico de CLACSO
Matías Bosch Carcuro – Fundación Juan Bosch

Negritud, paisaje sonoro y cuerpo en la narrativa dominicana contemporánea

Una aproximación desde los estudios culturales

Ana Hurtado Pliego

Introducción

Los estudios culturales han consolidado una amplia metodología analítica que otorga legitimidades a problematizaciones situadas y relacionales. Manifiestan un especial interés en los procesos, en la construcción de arraigos y en las múltiples formas de narrar posicionamientos desde el cuerpo, las vulnerabilidades y, desde luego, los productos culturales que refuerzan sentidos de pertenencia. Prestan atención a las movilidades y fluctuaciones de los lenguajes simbólicos e intentan proporcionar explicaciones correlacionales en sentidos históricos de discontinuidad. Para efectos analíticos, en este ensayo, la corporalidad, religiosidad y la memoria son comprendidos como elementos inherentes de la narrativa dominicana situadas en una geografía caótica. La pregunta basal de este escrito es la siguiente: ¿Cuáles son las representaciones del género en la literatura dominicana? En suma, hay una intención

por indagar en los niveles de significación del género en la literatura contemporánea desde tres perspectivas articuladoras: a) el género como lugar de enunciación y reconocimiento político; b) las configuraciones corporales; y c) imaginarios del deseo y erotismo del cuerpo negro. A través de un diálogo interdisciplinario, intento formular una serie de reflexiones críticas sobre cómo el enfoque de los estudios culturales puede promover una producción epistémica *amefricana* y antirracista.

Escrituras en fuga: el racismo en la encrucijada literaria

En el camino por esclarecer las rutas de abordaje, algunas preguntas surgieron para dar norte al reto de abordar el problema de la identidad racial a partir de identificar las intersecciones entre literatura, mestizaje y clasismo para analizar cómo se reproduce e interpreta el racismo en clave literaria.

Para ello, fue sustancial partir de una lectura feminista y cimarrona de los temas que buscaba estudiar: ¿cómo definir la literatura caribeña? ¿Qué y cómo se han construido los lugares de legitimidad para entender la corporalidad caribeña? ¿Cómo traducir y desentrañar la materialidad de aquello que, desde 1989, Antonio Benítez Rojo había definido como la cualidad performática del Caribe? ¿Cuáles son las posibles rutas para explorar las polifonías caribeñas desde el cuerpo y los estudios culturales? ¿Cómo aproximarnos a la decodificación de esos mapas sensoriales intangibles forjados en la memoria? O bien, tal como lo cuestionaran algunas autoras, *¿qué nos evoca el mar Caribe o el mar de las Antillas desde una negritud situada?* Existe una geografía –aún intraducible– del Caribe en los intersticios narrativos del género, que, por cierto, es cuerpo, memoria y oralidad; claves históricas de ultramar.

En su artículo “Autodefinition y subversión en *Fe en disfraz* de Mayra Santos-Febres y *Negras* de Yolanda Arroyo Pizarro”, Edgar J. Nieves se cuestiona:

¿A quiénes han dejado afuera los historiadores? A las mujeres negras, a ese otro doblemente subordinado por ser mujer y por ser negra. Las han dejado afuera de los libros de historia adrede o por desconocimiento, de la enseñanza en las escuelas y de la literatura (Nieves, 2018, p. 54).

En efecto, la literatura canónica ha subestimado la claridad narrativa de las mujeres negras, sin embargo, afortunadamente, la multiplicidad de perspectivas permite que actualmente la obra de las mujeres negras sea difundida y estudiada sin depender de los monopolios culturales que, básicamente, están arraigados en las ciudades o en regiones hegemónicas. A través de este escrito, se busca resignificar la negritud mediante las claves del cuerpo, la memoria y la religiosidad para reevaluar las epistemologías racializadas, así como de los procesos de reapropiación de la violencia.

Misterios y posesiones: expresiones liminales de la negritud desde el género

Diversas expresiones de la cultura popular dominicana han sido condenadas a una epistemología volátil, una suerte de archivo voluble de tergiversación y olvido. La narrativa nacionalista ha subordinado la oralidad, la diversidad lingüística y los saberes colectivos a una especie de sepultura en vida; un proceso de homologación sociocultural enfocado en la disolución mnemónica de las secuelas coloniales. En la literatura, la memoria ha jugado un papel significativo en tanto ha permitido cristalizar aspectos que han estado en continua huida desde un entendimiento geográfico, histórico, político y oral. Y es que estudiar la memoria convoca, necesariamente, un atisbo de filosofía para desentrañar los nodos discursivos encaminados a develar los empalmes entre testimonios y ficciones construidas sobre hechos de vida, generalmente desplazados por el nacionalismo.

A continuación, me propongo revisar las representaciones e intersecciones entre la afro religiosidad y el cuerpo negro en las novelas de tres autoras dominicanas contemporáneas: Rita Indiana, Kianny N. Antigua, y Arislady Tejada. Dicho planteamiento surge como una posibilidad para reivindicar ciertos lugares de enunciación (cuerpo y religiosidad) para pensar el Caribe insular en una precisión cartográfica desde las praxis narrativas que desatan ficciones, crítica y remembranzas de un tiempo y una ontología en continua inflexión. El cuerpo y la religiosidad afrodescendiente son espacios e identidades supremamente lacerados por una ideología mestiza colonial que, paulatinamente, ha criminalizado su existencia, así como sus prácticas.

Las prácticas corporales son aquellas que discurren no solo en la sexualidad, sino también en la mimesis geográfica cuando conjugan espacios sonoros que evocan tiempos históricos; son, también, el cúmulo de expresiones de la cultura popular donde convergen la oralidad, las variaciones lingüísticas y las supersticiones. La corporalidad –junto con sus prácticas– trasciende los horizontes de la sexualidad; es archivo, es memoria; y en cuanto posee una materialidad porosa donde relucen los hilos del racismo enquistado, porque el cuerpo también es voz, olor, sudor, cicatrices, son esas especificidades las que permiten identificar la latencia de un rechazo, de una hostilidad cíclica que orbita entre la racialidad y el género.

Aunque los rituales asociados a la religiosidad han sido un tema recurrente en el terreno de la antropología, dentro de la literatura caribeña aparecen como una variable constante para constatar precisiones geográficas. Desde una lectura empírica aprendemos a viajar por el Caribe reconociendo las singularidades de la religiosidad. Anclamos una ruta de percepciones sociohistóricas a partir del imaginario sincrético: la santería cubana, el vudú haitiano, los atabales de Puerto Rico, las 21 Divisiones de República Dominicana, el candomblé de Brasil y demás expresiones que, si bien comparten zonas de contacto o manifiestan similitudes, son

distintivas unas de otras. En la constelación mágico-devota, la religiosidad siembra su plasticidad en los universos oníricos, en los trances psicocorporales y desde luego, en los hechos pragmáticos de la fe. La religiosidad también es memoria.

La mucama de Ominculé

Rita Indiana es una de las escritoras contemporáneas más destacadas del siglo XXI, su apuesta literaria versa en la hibridez experimental donde confluye una espiral del tiempo histórico, mimetizando denuncias políticas con un surrealismo que raya entre lo ficcional y lo testimonial. En *La mucama de Ominculé*, Rita Indiana dispone una trama cargada de plasticidad y movimiento. La novela pertenece al género de ciencia ficción. Su argumento narrativo se bifurca para fusionar dos historias, o, mejor dicho, ilustra el choque de dos mundos, como una metáfora revertida del colonialismo europeo y un guiño al neocolonialismo que se sostiene en el racismo antinegro.

La historia comienza con la relación laboral entre una santeira y una muchacha de nombre Alcide. Esther Escudero tenía 34 años cuando su salud se vio mermada por extrañas aflicciones que desgastaban su útero con menstruaciones abundantes y dolorosas. Resignada a la muerte, fue salvada por Bélgica, *una negra pobre de campo* que siempre portaba un pañuelo morado en la cabeza y unos cigarrillos, y quien, en medio de una agonía, apareció para llevarla a Matanzas, Cuba, para que un hijo de Yemayá la arrancara de los muertos que la tenían sumida en un dolor extenuante. Mientras Esther comparte esta experiencia con Alcide, una niña de apenas 17 años que se sabe en el cuerpo equivocado alista un ritual para conocer al santo protector de Alcide. Las referencias al culto yoruba, de matriz afrocubana, son ineludibles.

Los protagonistas de la novela, Alcide y Argenis, experimentan una transformación psicocorporal luego de tener contacto con una anémona. Los puntos de conexión entre ambas historias se

determinan mediante su psicología, pues coinciden en representar cierto rasgo de inadaptabilidad social, que los conduce a un estado límite de cercanía con lo sobrenatural. La intertextualidad de Rita Indiana alude al travestismo, a una asexualidad permeada de deseo y goce. Los nombres de los protagonistas son un principio de ambigüedad, tal como sucede con la historia de sus vidas. Después de ser heridos por una anémona, consagran cierta dislocación espaciotemporal que los obliga a vivir la simultaneidad de dos tiempos: presente y pasado.

Alcide trabaja para Esther Escudero, asistiéndola en sus labores de santería, razón por la cual está expuesta a la cercanía con rituales que involucran caracoles, runas, plegarias en yoruba y explicaciones supersticiosas para cada eventualidad que acontece alrededor de la vida de Esther Escudero; Argenis, por su parte, es un artista frustrado, que padece severos cuadros de depresión exacerbados por un matrimonio fallido. Ante el fracaso de su vida conyugal, se ve obligado a volver a casa de su madre. Su salud mental va en detrimento, por lo que su madre, en un acto de sobreprotección, comienza a suministrarle ansiolíticos sin ninguna prescripción médica; a ello, suma una labor de vigilancia extrema sobre su hijo, con la intención de prevenir un acto suicida. Un día, mientras lavaba su auto, recibió una peculiar invitación para participar en un proyecto cultural en otra provincia, ofreciéndole cubrir sus gastos de alimentación y hospedaje. Sin mucho reparo, Argenis aceptó.

Más adelante, ambos personajes son atacados por un animal marino. Ese acontecimiento marca el inicio de la vertiginosidad distópica. La picadura de la anémona es el hecho detonante de la ficción. Como recurso literario, este género permite explorar gran parte de la religiosidad y cultura popular dominicana. Las referencias a rituales, creencias y devociones se fusionan con la voz fantástica de Rita Indiana. Los sentidos históricos quedan puestos en relieve a través de las construcciones ambientales donde los espacios íntimos son presentados como lugares de mutación, sin que ello implique un desplazamiento de la ritualidad. Como efecto

secundario de la picadura, los personajes experimentan cambios físicos y psíquicos.

Las referencias al universo mágico-religioso de la santería dominicana están pautadas por los señuelos geohistóricos donde se deslizan las historias de los protagonistas. Alcide, por ejemplo, anticipa el hecho fantástico al habitar lugares representativos para la religiosidad popular. No es casualidad que llegue a Villa Mella, como tampoco desconocer el cuerpo que habita. Por su parte, constantemente Argenis está en proximidad con objetos rituales que lo conducen a un estado de confusión extrema, saltos cuánticos donde se ve en la incapacidad de establecerse. Su batalla por la cordura se enmarca en la depredación espacial de la isla.

Desde la voz afrodiaspórica ficcional, Rita Indiana presenta a una mujer afrocaribeña mística, marginal, soberbia y transexual. La composición literaria del universo fantástico comparte mucha similitud con la apuesta categórica de Lélia Gonzalez donde existe una clara intención por rastrear y revalorar las especificidades culturales de las matrices indígenas y afrodescendientes para superponerlas en un diálogo. Además de la plasticidad, Rita Indiana aborda las permanencias de la negritud desde las cartografías comunitarias y las convierte en hechos apocalípticos, no sin antes clavar agudas críticas al orden heteronormativo. Pese a las condiciones de desventaja social en las que sus personajes están circunscritos, no hay un tratamiento folclórico de las identidades etnoraciales. Por el contrario, el alto contraste de la precariedad como generadora de escenarios apocalípticos sirve para denunciar la gentrificación, el extractivismo y la intolerancia religiosa, que en términos de la negritud pueden concebirse como experiencias de desposesión.

Caléndula

Fermín Rodríguez es un hombre agónico, heredero de las ideas trujillistas, que no puede morir porque, aunque fiel a la Virgen de

Altagracia, esta no le concede el perdón divino para acceder al descanso eterno. La historia de Fermín Rodríguez se construye con la polifonía del núcleo familiar que lo rodea; mujeres que se debaten en distintos lugares de enunciación afectiva (amantes, esposa, hija, santera) en su papel de narradoras testimonio, las mujeres de *Caléndula* esclarecen los valores de la masculinidad y la estructura heteronormativa del siglo XX. Uno de los personajes medulares de esta novela es Domitila, quien fragua un pacto de comunalidad guiando a los misterios para que abandonen los cuerpos de las personas y sanando enfermedades con hierbas y rezos.

Poseía conocimientos y poderes que le permitían desempeñar prolíficamente su oficio de santera. Tenía el poder de ser caballo, es decir, de montar misterios y establecer conexiones entre el mundo mágico de las 21 Divisiones¹ y el terrenal. Dominaba la lengua de los ancestros, por lo que la comunicación con los loases no le representaba mayor problema. Las personas recurrían a ella para mediar con los misterios que solían acechar los cuerpos ajenos:

Esa mañana, antes de ir a lo de don Fermín, Domitila asistía a una mujer a quien se le había montado un difunto. La hija de médium llegó descalza, despeinada, sudada y temblorosa a la casa de la santera y, sin mucho palabreo, la agarró de la mano [...]. Domitila inmediatamente le ordenó a dos de los hombres que allí se encontraban, que cada uno le agarrara una mano a la mujer y que, a costa de lo que fuera, le separaran los dedos anular y mayor. Ella y la mamá de la Caballo² harían lo mismo con los dedos de los pies. Domitila entonces se sacó un bollo de pesos de entre los senos y los sobacos y mandó a la misma niña a que fuera por ella a que corriera a la pulpería y le trajera un pote de ron, un tabaco, velones, uno

¹ En la religiosidad popular dominicana, las 21 Divisiones hacen referencia a los espíritus que otorgan poderes curativos, de adivinación, guía espiritual, entre otros. Están organizados por jerarquías y se agrupan en tres bloques: División India, División Negra y División Blanca. Se dice que las personas están *montadas* cuando los espíritus poseen cuerpos ajenos. Una vez que se manifiestan, se les deben ofrendar amuletos o tributos específicos, por ejemplo, velas, agua, dulces, tabaco o licor.

² Es la denominación que reciben las personas que han sido poseídas por los loases.

rojo, uno verde y otro blanco. Los ojos de Mabel, así se llamaba la mujer, parecían que le daban la vuelta al cráneo y la cama se quejaba con voracidad de las jaqueadas que recibía. Después de repetir la oración dos veces más, tanto Domitila como Mabel comenzaron a pronunciar palabras desconocidas para el resto de los allí presentes. Conversaban (Antigua, 2016, p. 37).

Los relatos de brujería suelen enfatizar los trances de las víctimas para señalar los grados de paganismo de las fuerzas sobrenaturales que se apropian de objetos o cuerpos para cometer atrocidades. En el mundo abundan rituales para contener y ahuyentar las presencias demoniacas y espirituales. En el cristianismo, por ejemplo, los exorcismos son las prácticas de armonización más conocidas. El agua bendita, los crucifijos, las velas y los rezos son parte del bagaje ceremonial que ayuda a la extirpación del mal.

Cabe mencionar que, a diferencia de la cultura Occidental, los espíritus de la santería dominicana no siempre son un sinónimo de maldad o daño. Desde luego, una vez que poseen los cuerpos, se manifiestan alterando los comportamientos, pero ello no significa que todos los *caballos* aparecen para causar agravios. De hecho, en la creencia popular, se dice que algunos misterios se manifiestan para revelar verdades o incluso proteger. Lo que sí, es que cada entidad espiritual tiene una encomienda distinta. Mientras permanecen en la cabeza del médium, se deben tributar ofrendas y mantener alejadas las impurezas. Estos espíritus, además, tienen género. Los masculinos son *lúas* y los femeninos *metresas*. Otras variaciones son los *hungán* (hombres) y *mambó* (mujeres), son títulos que se otorgan a oficiantes ampliamente experimentados y sirven para distinguir el “vudú de culto”.

Domitila es una interlocutora que dispone sus saberes para mediar las manifestaciones de *lúas* y *metresas*, procurando no infligir daños contra las personas que son *montadas*, mucho menos contra los espíritus. Su historia de vida está marcada por el

desplazamiento, siendo una niña cruzó el río Masacre³ y más nunca regresó a su tierra natal. Ya instalada en la patria dominicana y consciente del no retorno, consagró su vida para “trabajar con vivos los problemas de la muerte” (Antigua, 2016, p. 35).

Resulta, pues, que Fermín Rodríguez es precisamente esto, un problema de la muerte. Una fuerza lo obliga a permanecer en plano terrenal. Nadie sabe cómo ayudarlo a pactar con la finitud, excepto Domitila. El hombre acude a ella en busca de una respuesta certera. Un cúmulo de espíritus resguardaban el alma del hombre, por lo cual su permanencia en la vida dependía de expulsar aquellas fuerzas protectoras del cuerpo de Fermín.

Ante los ojos obtusos de los que allí se congregaban, Domitila pidió el punzón vitalicio del viejo para pincharle, como luego explicó, el dedo gordo en el pie y que así pudiera abandonar el cuerpo el último de los resguardos que, en contra de su voluntad, todavía protegía la vida de don Fermín. De su macuto, sacó una botella donde había recolectado agua de siete tinajas, y unas fundas con cenizas de siete fogones y borra de café robada de siete coladores. En un higüero, que le proporcionara Yeya, mezcló los ingredientes con zumo de ruda previamente santiguado y, con oraciones, le dio a beber tres cucharadas al moribundo. Antes de que el viejo entrara en espasmos y gorgojeo, le hizo una pequeña herida en el dedo del pie y exprimió hasta que salieran siete gotas. A don Fermín le dieron convulsiones varias veces, viró los ojos. Luego se quedó dormido. Enseguida, envolvió el papel con las letras para afuera y lo metió en la botella. La selló con un corcho, y aún sentado, arrastró la silla hasta el catre. Seguido tomó otra botella de cuello largo y etiquetas plateadas de la mesita y enjuagó las manos con Agua Florida. Con las manos húmedas, y con cuidado de no acercarse a los parches sangrientos que le decoraban el pecho, le masajéó el vientre a don

³ El río Masacre es la extensión hídrica que se extiende por la cordillera sur de la isla. Divide a Haití de República Dominicana y, en la historia política, es un referente de la sanguinaria dictadura trujillista. Después de la matanza de haitianos de 1937, fue rebautizado por el nombre de río “Masacre” haciendo alusión al sanguinario episodio que exterminó gran parte de la comunidad negra asentada en la frontera.

Fermín; después, mientras repetía una oración en voz muy baja para ser entendida, le pasó la botella por la barriga. Se la rodaba como lo hace un panadero, rodillo en mano o como lo hacen los artesanos de tabaco cuando enrollan un puro fino. —Llévese la botella, vale y póngala en un lugar seguro, donde no se vaya a romper. A medida que la oración se vaya borrando, el resguardo se le va a ir metiendo. Tenga fe hermano, Fermín y vaya con Dio’.

La ancestralidad afrodescendiente está expresada en el dominio de las plantas con las cuales se administra la sanación. Ciertamente, el conocimiento curativo se rastrea en la ruralidad, ello responde a las distribuciones territoriales conformadas por personas en condición de esclavitud que, a punta de la brutalidad y la imposición monárquica de Occidente, fueron obligados a trabajar una tierra extranjera y materializar las aspiraciones de expansión imperial.

La autora pone a la disposición del lector una voz femenina que reconstruye un sujeto masculino cuyos valores de virilidad se condensan en la devoción al vudú dominicano. En la historia cultural de la isla, las adherencias al vudú se asocian con el rezago social y la inferioridad cultural, aun cuando hasta las más distinguidas personalidades de la élite política han recurrido a esta cosmovisión para depositar sus aspiraciones más frívolas, con la intención de ser bendecidos por algún misterio que les permita materializar esos deseos. Después de muchos años de estudio, fue posible reconocer que incluso en la religiosidad hay jerarquías de clase. Dentro del vudú dominicano, existe algo conocido como “vudú culto o de élite”, en él, las autoridades supremas conviven en un reducido grupo. “Casi siempre se trata de una gran personalidad del país cuyo desarrollo espiritual le ha hecho digno de la jerarquía suprema” (Cruz, 2021, p. 27).

Reconocer la negritud es un acto de justicia epistémica, porque conlleva hacer un reconocimiento histórico del sincretismo, de los proyectos políticos y de la oralidad como potencia histórica. En *Caléndula*, la mayor expresión de la negritud es la purificación del

alma de Fermín Rodríguez, y no porque se asuma la práctica religiosa como propia de un grupo étnico, se debe, más bien, al acto de solidaridad racial de Domitila. La agonía de un hombre terco y precursor de las ideas progresistas de la dictadura es combatida con el circuito de la historia ágrafa: la palabra, la herida y el tacto, pues, ante todo, la negritud es encontrar pulsiones de vida en medio del dolor.

Lola, su última descendencia

La selección de las autoras y los textos que conforman este apartado inaugural no es fortuita. Se sometieron a un proceso comparativo para encontrar paralelismos, sigmas y posibilidades de entrecruce dialógico. Bajo esos criterios se escogieron tres novelas, cada una con un tratamiento distinto del género literario. La apuesta por trazar esta polifonía novelística responde a la inquietud de revalorar la tradición literaria femenina insular. Por otra parte, también abona a la lectura multidimensional para comprender los usos narrativos de la ficción, la historia y la memoria colectiva.

La novela de Arislady Tejada es narrada en primera persona en una suerte de autoproclama y confesión. La protagonista, Lola, es una mujer que ha vivido más de un siglo y, en la preocupación por asegurar su trascendencia, toma otro cuerpo para manifestarse y acercar los designios de los espíritus a la persona elegida. Los espíritus eligen a sus portavoces, desde que nace, solo es cuestión de tiempo para que desbordar los síntomas de ese don. Se cree que anticipan su llegada a través de los sueños y los corte psicotemporales que causan confusión y desorientan a quienes, en un futuro, serán sus médiums. Las revelaciones oníricas son el reconocimiento inapelable del don. Se puede advertir la muerte o la prosperidad.

En el discurso de ingreso a la Academia Dominicana de la Lengua, Giovanni Cruz explica:

Los servidores de vudú nacen con los atributos especiales para serlo. Cuando comienzan a presentar los “síntomas” de su mediumidad, es porque las entidades “tocan” en sus cerebros. Pero esos cerebros están lobos, porque aún no han recibido el bautismo de misterios. Es este un ceremonial vistoso y complejo: después que la persona es entrenada durante años para recibir a las deidades, se invocan luases y metresas de todas las divisiones. Cientos de entidades pasan por el cerebro que está siendo bautizado, empero, solamente una de éstas se quedará como regente o padrino de ese servidor o servidora de misterios. Ese caballo de misterio (la entidad es quien lo monta) podrá ser poseído por diferentes entidades, pero su *bayi* (templo o altar de vudú) está dedicado especialmente a la entidad protectora del servidor. Todos los servidores tienen una especie de asistente (la plaza, que está encargado de dar los primeros “jalones” a los misterios y proporcionar al servidor ayuda durante la invocación y la posesión (Cruz, 2021, p. 30).

Llegado el momento, los cuerpos de las personas servidoras o *caballos* comenzarán a sufrir dislocaciones temporales que causan confusión e imprimen registros imprecisos en el cuerpo (moretones, rasguños, cambios de humor) para dejar constancia de que no se pueden esquivar los propósitos de interlocución y servicio de los espíritus. Tal como lo expone Giovanni Cruz, en la novela, el personaje central comienza a advertir cambios en la forma de percibir el espacio. Una hipersensibilidad se adueña de su cuerpo, en sus tiempos oníricos es trasladada a un pasado remoto. Hace alusión a los tiempos previos al genocidio colonial, cuando los taínos poblaban la mayor parte del territorio. Es una revelación que sucede en un plano intangible. En busca de un acompañamiento, la protagonista comparte estas experiencias con una de sus hermanas, quien, atenta a los matices fantásticos, escucha sin emitir juicio.

La familia nuclear de Lola es numerosa. Del matrimonio de sus padres nacieron diez hijos, de los cuales tres son mujeres; entre ellas, Lola. Las estampas familiares se desplazan entre el campo y

la cocina, es decir, en la dicotomía del exterior y lo íntimo. Los presagios comienzan a inundar el espacio doméstico y se desbordan como curiosidades anecdóticas que se comparten abiertamente con los miembros de la familia. Los patrones patriarcales dictan que Lola debe casarse; sin embargo, ella se rehúsa. Si en la novela de Rita Indiana la picadura de una anémona fue el suceso caótico para insertar a los personajes en una relación interaccional con la ritualidad y el universo mágico religioso, y en *Caléndula* la resistencia de Fermín Rodríguez a la muerte es la tregua simbólica entre la ideología conservadora y el sincretismo afrodominicano, en *Lola, su última descendencia*, el rechazo al mandato social del matrimonio es la cúspide de una resistencia en fuga. Sin saberlo, Lola poseía dones curativos.

Una vez que posa sus manos sobre los enfermos, los dolores se esfuman. A partir de entonces, las revelaciones irán evolucionando gradualmente, hasta convencerla de que la nueva forma de percibir su entorno implica aprender a mediar con una dimensión desconocida que domina un lenguaje propio. En adelante, el cuerpo comienza su metamorfosis perceptiva.

Mi piel se sentía fría, me encontraba incómoda en aquel lugar. La tristeza y la desgracia rondaban allí. Pero había algo más, de los aires emanaba su presencia; estaba aquí de nuevo. Chenchó también estaba. Permanecí sentada, debía observar la multitud. Magüela inquieta se percataba de que algo no estaba bien. La notaba más incómoda esta vez y mirando a todos lados.

La casa mitad madera y mitad de concreto, escondía en sus tablas un ente destructivo. Sus techos altos y ventanas grandes no eran espacio suficiente para hacer salir aquella desgracia. El sofoque arrojó mi piel, abrí el ventanal que encontraba justo detrás de mí dejando el aire fluir. Cerré los ojos y empecé a rezar. Había varias velas a mi lado y empezaron a sacar chispas y a ahumar, sentí el suelo debajo de mis pies más pesado, como si alguien estuviera caminando a mi par, rodeándome con una brisa fría y desagradable. Sentí escalofríos en la espalda, pero no paré, al abrir los ojos

por unos segundos buscando ayuda encontré los ojos de Magüela diciéndome que no tuviera miedo —Continúa —me decía su mirada firme y despierta, estaba al pendiente de mí. Seguí mi oración, pedí a los familiares de Chencho que llevaran su espíritu de la mano fuera de la habitación, que lo guiaran hacia donde tenía que estar, en paz, lejos del dolor y las lágrimas. El aire pesado como el plomo se levantó de repente y parecía que estábamos todos en una nube negra que nos mojaba hasta los huesos. Sentí mi cabeza fresca, el corazón regresando a su lugar, mis sentidos en la realidad y yo, presente con los vivos. Pero no fue así. No estaba ahí. Pude verme, me auto observé de nuevo. Volví en mí, aquel momento de trance había acabado, regresé a mi propio yo. Recordando mi visión me di cuenta que todos mis antepasados habían asistido a la oración para abogar ante mi primera lucha. Aún seguían allí, los vi mientras todavía oraban. Yo había derrotado la muerte, y ya se había marchado. La muerte había entrado por la puerta, pero esta vez salió por la ventana (Tejada, 2015, p. 63).

En esta novela, la expresión de la negritud es más concisa. Se define en la hipersensibilidad del cuerpo que lo prepara para vislumbrar el peligro y desplegar mecanismos de autoprotección y preservación. Para mayor claridad sobre este planteamiento, sirve recordar el factor circunstancial como parámetro de riesgo. La negritud es la visita constante al pasado para reconocer los peligros de la opresión y saber cómo contrarrestarla. La negritud es esa lucha interna por ahuyentar la muerte.

Sonósferas: identidades políticas, identidades situadas

Importa entender el lenguaje sonoro como un rasgo característico de la representación social. La apuesta política de la escritura en fuga, anticanónica, holística y barrial subyace en la configuración audible de los espacios geográficos. De la misma forma, la caracterización de los personajes se vale del sonido para resaltar

diferenciaciones jerárquicas de clase. Podríamos dilucidar que se trata de una arqueología auditiva, cuyos registros ponen ante el lector las claves para aproximarse a la cotidianidad dominicana.

La intención de recuperar sonoridades presentes en la narrativa no persigue fines estéticos. Dichos registros audibles son piezas fundamentales del espacio tangible, un recurso de orientación geográfica presente en los resquicios de la memoria colectiva. Es decir, los sonidos generan patrones de musicalidades comunicativas que proporcionan otras dimensiones semióticas de los tiempos. En los cuentos de Juan Bosch existe una valiosa recuperación de las dimensiones sonoras rurales, las cuales quedan plasmadas en el tejido poético de las historias. De la antología *Cuentos más que completos*, se retoman dos relatos para explicar cómo el análisis del paisaje sonoro abre nuevas disyuntivas para analizar y reflexionar sobre los marcos normativos del género, el trabajo y la desigualdad económica.

En otro momento, las crónicas de Alicia Méndez Medina nos permiten dilucidar cómo los consumos culturales y las capitalizaciones de la identidad racial desplazan el sentido político de los lugares de enunciación como el barrio. “La percepción de este conjunto de sonidos audibles alrededor de nosotros, diferente para cada individuo, se puede nombrar como sonósfera” (Krause, 2018, p. 4) El reconocimiento de ciertas identidades políticas surge a través del identificación de experiencias que, de algún modo, nos interpelan.

Lo que bell hooks (2015) definía como subjetividad de la identidad negra es una búsqueda por ejercer políticas de la presencia en lo público y lo privado. Cuando tomamos una porción de nuestros afectos y los historizamos, es decir, los dotamos con un sentido político reconociendo las opresiones que los envuelven, resignificamos las autodeterminaciones, o, como diría Santiago Arboleda, las suficiencias íntimas, donde la marginalidad, la exclusión y la intolerancia son lugares legítimos de un pensamiento situado, que no está obligado a ser reaccionario ni denunciativo, sino que

reconoce sentidos críticos para reivindicar autopercepciones más benevolentes. Las sonóferas reconstruyen los universos afectivos y rompen con el hermetismo de la intimidad.

Masculinidad, ruralidad y antihaitianismo

Juan Bosch fue un intelectual dominicano en el sentido más extenso de la palabra. Su legado epistemológico sienta importantes precedentes para el estudio interdisciplinar del Caribe. Sin embargo, además del legado en la teoría política y la historia, tiene una importante producción literaria en los géneros de ensayo, cuento y novela. En su faceta como escritor, Juan Bosch escudriña en la cotidianidad dominicana lejos de la urbe. Sus historias sacuden los escepticismos, pues la pulcra congruencia histórica de la que emergen personajes y circunstancias deja constancia del amplio conocimiento sobre diferentes códigos de cohesión comunitaria. Sobre todo, en los cuentos de Juan Bosch, podemos encontrar una reiterada alusión a la ruralidad, la calle y los espacios de trabajo, micrositijs donde tienen lugar escenas de tensión política donde se filtran las inconsistencias del orden cultural patriarcal, nacionalista y mestizo.

En 1936, Ray Murray Schafer acuñó el concepto de *paisaje sonoro* como una novedosa propuesta de composición musical. Más adelante, esta categoría serviría para incorporarse a los enfoques de estudio de la antropología social y cultural. El paisaje sonoro implica una organización acústica para recrear dimensiones inmersivas y percibir los acontecimientos que nos rodean mediante el sonido. “*Paisaje sonoro* es cualquier campo de estudio acústico. Un paisaje sonoro consiste en acontecimientos escuchados, no vistos” (Schafer, 2013, p. 25). Dicho de otro modo, el paisaje refiere a capacidad para organizar y transformar la sonoridad con una coherencia temporal para ampliar los espectros cognitivos del espacio, percibidos mediante el cuerpo.

Los estudios culturales latinoamericanos han mostrado un profundo interés en las relaciones entre cuerpo, música y sociedad. El caso de Jamaica es enigmático. Los géneros musicales como el calipso y el reggae dan cuenta de los procesos de sincretismo musical en el que la espiritualidad africana se preservaba mediante instrumentos musicales y ritmos.

Durante y después de la Segunda Guerra Mundial, el mento de Jamaica y el calipso se consideraban productos culturales para atraer a los turistas a las palmeras y playas de arena blanca, de la misma manera, ciertas manifestaciones de la música negra se utilizaban en Estados Unidos para vender jabones, desodorantes y pasta dental. (Campbell, 2016, p. 185).

Recientemente, los estudios de Ángel G. Quintero⁴ han ampliado el entendimiento de la relación entre música y racialidad al convertir los géneros musicales como la salsa y el reggaetón en objetos legítimos de la epistemología popular. De este modo, el análisis del paisaje sonoro en la literatura se suma a los esfuerzos por problematizar la cultura en su intrínseca relación con el cuerpo y la politización de las identidades raciales.

La narrativa de Juan Bosch está fuertemente influida por la escucha causal.⁵ El recurso sonoro es empleado para resaltar diferenciaciones socioespaciales. Los sonidos que acompañan las historias de Juan Bosch continuamente se sitúan en el campo y la calle. Espacios públicos y naturales, que contrastan con el hermetismo y la obsolescencia de la civilidad abyecta.

⁴ En el libro *Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile*, el teórico cultural recopila una serie de reflexiones socioculturales sobre la relación entre los sentidos festivos de las músicas populares y la politización de las identidades raciales a través del consumo cultural. Esta referencia es imprescindible para reconocer la relevancia epistémica de la relación entre sonoridad, música y racialidad.

⁵ Pierre Schaeffer tipifica tres tipos de escucha: causal, semántica y reducida (Rainer, 2018, p. 2). La primera refiere a la capacidad de percepción auditiva que nos permite orientarnos geográficamente en los espacios, es decir, se identifican los tránsitos auditivos en función de lo que está próximo al campo visual.

En *La Pulpería*, por ejemplo, el clima acústico está cifrado en los pactos de masculinidad con los que se ocupa el espacio. El relato inicia describiendo una espacialidad sombría, rodeada de luces tenues que contrastan con las manifestaciones de virilidad. Pese a que el narrador comienza sentenciando que durante la noche aquel lugar se convertía en *bulto silencioso*, los sonidos nos remiten a una dimensión masculinizada del espacio:

La Pulpería de Chu era en la noche un bulto silencioso. Estaba en un recodo del camino y sorprendía a los caminantes que desconocían el paraje. Apenas la alumbraba una jumiadora. Los golpes de luz destacaban en el mostrador, la negra cabeza de Chu y el grupo de hombres que jugaban dominó. No se hablaba. A ratos sonaba el golpe de una silla o el de una pieza que alguien tiraba en la mesa. Los hombres escupían a un lado y Chu descansa la frente en una mano (Bosch, 1998, p. 48).

Esta configuración sonora estimula en el lector reconocimientos relacionales que dejan en evidencia el carácter interseccional de los espacios cotidianos habitados desde el género y la clase. El entorno acústico de los espacios masculinizados tiene como punto de partida la escucha semántica, esto quiere decir que la comprensión de los sonidos es el entendimiento de mensajes que no propiamente tienen un cuerpo fonético. Pueden ser secuencias sonoras, gritos, silbidos o cualquier emisión auditiva que implique un incentivo para la comunicación. El relato cuenta la historia de la preocupación paterna por el riesgo que significa el vínculo afectivo de su hijo con una mujer. Mendo visita la pulpería, esta acción responde a su trayectoria cotidiana. Entabla una conversación con Chu, el pulpero, y mientras fuma un cigarro, un sentimiento catastrófico le alcanza al escuchar el galope de un caballo.

El pulpero señalaba hacia el poniente. Se acercaba el ruido, se hacía distinto. El viejo se arrimó a la puerta, pero la noche estaba demasiado oscura. Nada se veía. Se volvió, huyéndole a la brisita. —No se ve... Le interrumpieron el ruido, el chapoteo, los primeros

pasos del caballo, que acercaba la cabeza y mostraba los ojos relucientes. Un hombre saltó. Era arrogante, erguido y pisaba duro. El recién llegado no contestó al saludo de Mendo; cruzó de prisa, golpeó en el mostrador y dijo: —Consígame una vela de muerto. Mendo y el compañero preguntaron a un tiempo: —¿Hay difunto por su casa? No lo conocían; pero quizá se tratara de la muerte de un amigo. El pulpero hurgaba entre cajones. —No hay ninguno —respondió el desconocido. Tenía voz engolada y dura. Se viró lentamente. Usaba puñal cruzado sobre el ombligo; vestía bien y debía haber andado largo, a juzgar por No hay ninguno; pero va a haberlo. —¡Jum! El viejo Mendo chupó su cachimbo, se rascó la cabeza y dijo, en voz confusa y baja: —Yo no sabía que hubiera gente grave por aquí. El desconocido tendió la mano para coger una vela del paquete, que ya estaba sobre el mostrador, y sonrió enseñando unos dientes blancos (Bosch, 1998, p. 51).

Como podemos observar, los códigos sonoros están involucrados en el perfil psicológico de los personajes. Hay una acústica de baja intensidad donde se enmarcan sentimientos de alerta como el miedo, la preocupación y el desasosiego. No hace falta sobrecargar la descripción. Los sonidos, además, comunican valores del género. Ilustran jerarquías de poder adquisitivo y resaltan relaciones de poder.

En *Luis Pie*, otro cuento de la compilación de Juan Bosch, el autor nos traslada a la crudeza de los cañizales donde un hombre desfallece a causa de una herida infectada. Es un haitiano que, como muchos otros, trabaja en las plantaciones de azúcar en condiciones infrahumanas que lo obligan a lidiar con situaciones de riesgo. Mientras trabajaba en medio de la caña, pisó un hierro que le abrió una herida en el dedo gordo de pie. Era de menor cuidado, sin embargo, el contacto con el lodo agravó su condición y comenzó a manifestar síntomas de una infección que debía ser atendida prontamente. En su intento por salir de entre las cañas y llegar a su casa para atender a sus hijos, *Luis Pie* comienza a recorrer los surcos buscando un lugar seguro. Su orientación geográfica está

distorsionada por la ausencia del sol. Es de noche, está herido y está rodeado de cañas y tierra. Intenta pedir ayuda, sin embargo, nadie transita por aquellos lugares. En un momento dado, percibe el sonido de un motor y, esperanzado en ser socorrido, grita para que lo localicen. Se trataba de su patrón, quien, en un impulso irresponsable debido a su borrachera, arroja un cerillo hacia los cañizales, provocando un incendio.

No pasa mucho tiempo cuando un grupo de hombres llegan al lugar donde las llamas consumen las plantaciones. Buscan al responsable e infortunadamente, Luis Pie era el único en medio de aquella escena.

Si el odio racial tiene un sonido, seguramente se parece a este: el fuego propagándose alrededor de una debilidad provocada por una negligencia. Importa reconocer cómo los juegos entre el silencio, la queja y la desesperación obligan al lector a sumirse en una escucha reducida para imaginar una posibilidad de supervivencia.

[I]ba con la esperanza de salir a la trocha cuando notó el resplandor. Al principio no comprendió; jamás había visto él un incendio en el cañaveral. Pero de pronto oyó chasquidos y una llamarada gigantesca se levantó inesperadamente hacia el cielo, iluminando el lugar con un tono rojizo. Luis Pie se quedó inmóvil del asombro. Se puso de rodillas y se preguntaba qué era aquello. Mas el fuego se extendía con demasiada rapidez para que Luis Pie no supiera de qué se trataba. Echándose sobre las cañas, como si tuvieran vida, las llamas avanzaban ávidamente, envueltas en un humo negro que iba cubriendo todo el lugar; los tallos disparaban sin cesar y por momentos el fuego se producía en explosiones y ascendía a golpes hasta perderse en la altura. El haitiano temió que iba a quedar cercado. Quiso huir. Se levantó y pretendió correr a saltos sobre una sola pierna. Pero le pareció que nada podría salvarle. —¡Bonyé, Bonyé! —empezó a aullar, fuera de sí; y luego, más alto aún: —¡Bonyéeeee! Gritó de tal manera y llegó a tanto su terror, que por un instante perdió la voz y el conocimiento. Sin embargo, siguió moviéndose, tratando de escapar (Bosch, 1998, p. 143).

La oralidad es otra variable configurativa. El grito, la pedida de auxilio, la lengua que se transforma en aullido, es decir, en un mensaje intraducible. A pesar de la proyección sonora del lamento, el grito no es atendido por la empatía; por el contrario, termina hundiéndose en el silencio. La pérdida de la voz es la disolución histórica del sufrimiento racial. Suplicar por la vida en la lengua cimarrona es el recordatorio de las deudas pendientes de la esclavitud. En el relato de *Luis Pie*, el paisaje sonoro es el sufrimiento, es una herramienta para explorar los lugares marginales donde está incrustado el odio racial.

Alicia Méndez Medina: humanizar el desprecio

La dominicanidad no es blanca ni heterosexual. La dominicanidad huele a grajo, chicharrón cocinado en aceite, es campesina, fronteira, caótica, bulliciosa. Los espacios políticos de la dominicanidad son el cuerpo, el colmado, los salones de belleza, las barberías y las guaguas, pues ahí confluyen las concepciones culturales del cuidado y del encuentro.

Alicia Méndez Medina es una escritora afrodominicana. Poeta barrial, negra marginal como ella misma se nombra. Creció en el barrio de Herrera, una zona fundada por migrantes negros que se desplazaron hacia los márgenes de la ciudad buscando asegurar un patrimonio. Un barrio azorado por la violencia policial. Su lugar de enunciación es periférico. En su misión por contar lo que le atraviesa, emprende un trabajo de resarcimiento comunitario, visibilizando la escatología, la repugnancia y la aversión que estampan la cotidianidad de la isla.

Una de las sonóferas más frecuentes de la autora es el transporte público. Las pláticas colectivas que se engarzan con la música que vaya sonando de fondo dentro de los microuniversos *guagüeros* y con los motores escandalosos que lanzan cúmulos grisáceos de humo que pululan por toda la capital de Santo Domingo son un vaso comunicante con el pasado. En la narrativa de

Alicia Méndez Medina, los paisajes sonoros son puentes que guían a puntos de inflexión del pasado. El sonido le permite del presente, que siempre la persigue, nombrar dolores del pasado y exhumar personajes para reafirmar que el barrio y la calle siempre han sido espacios políticos. De su amplia producción literaria, se retoman tres crónicas que comparten un motivo común: la radio.

En “Época complicada”, mediante la escucha reducida, la autora recrea una polifonía del retorno donde se superponen distintas esferas audibles de la marginalidad. El campo, la escuela pública y la calle conforman precisiones geográficas atemporales que siempre escapan del silencio. Tal como si la posibilidad de rehabilitar esos lugares dependiera de mantener intacta la sonoridad, la autora elabora un universo oral del desplazamiento, del tránsito y la migración:

Hoy mientras venía en el carrito público del sur al centro, una discusión acalorada entre el chófer y un pasajero migrante me hizo recordar aquellos años; la infancia, las imágenes de personas de un país y otro, que hicieron de nuestra vida una mixtura. vida con muchas vidas alrededor. Una época complicada, tiempo de migraciones, de manifestaciones, de trabajadores universitarios que hablaban de los líos de los estudiantes de la Autónoma; esa que era referencia inmediata: en sus tierras vivíamos, en sus aulas jugábamos y cada tanto: la leche, el queso y el yogur robado de la planta. También, el barrio escondrijo de fugitivos; revolucionarios y migrantes, lugar inexplorado, el recién barrio de quienes querían huir del mundo. Había opulencia de un lado, la carencia más rampante venía huyendo a los desalojos forzados, al enviado del diablo: con fiesta en el cuerpo y muchos hijos. Hacinados en cuartuchos sólo se escuchaban los gritos de los niños en el día y la guacherna por las noches, el *tafia*, los *masisi*, la bachata y las reuniones de la junta vecinal por las mañanas.

“Maldita bulla coño, esa gente si le gusta la bachata carajo”.

Mientras venía en el carrito público del sur al centro, una discusión acalorada me hizo recordar la primera vez que vimos un

camión de migración y nuestros amigos escandalosos huían des-pavoridos. Una doña dijo: “ya dejen eso *señore*” y regresé del pasado justo en la esquina Francia (Méndez Medina, 2018).

Antes de que la bachata se popularizara y fuese reconocida como una insignia del orgullo cultural dominicano, fue un género marginal. Una música que convertía las penas en piezas que podían amenizar las pláticas vecinales. Un consumo cultural que desafiaba la aspiración progresista instaurada durante la dictadura trujillista. En esta crónica, el paisaje sonoro se anticipa con la contaminación auditiva de los gritos: de infantes, de regaños maternas, de rechazo ante el abuso policial que ejecutaban detenciones arbitrarias. Los programas radiales que convocaban a la plática común y cuchicheo de las vecinas. Esta contaminación auditiva, es decir, esta secuencia de patrones sonoros incoherentes, revela la base mnemónica de la bachata.

De alguna bocina se escapa la canción “Nada, sin ti” y reviste la calle con la plasticidad de finales del siglo XX. La escucha semántica envuelve el entorno de ese ambiente familiar, doméstico, donde el habitual ruido callejero se trasladaba al interior de los hogares para fusionarse con la maquetación sonora televisiva

Ayer transitando por la “Esquina Caliente” justo, escuché: “Naaada , nada sin ti”.

Con el olor de la fritura como referencia y los motoristas haciéndome señas, pensé, coño, me perdí el *matinée* salsero, toque de queda en la barriada. Y seguía escuchando: “Naaada, nada sin ti”. Pasados unos segundos: los noventas, las calles empedradas, los domingos en el barrio, maratón de películas al mediodía, las 4 de la tarde salsera pasaron como escena retrospectiva de ese pasado reciente. Seguí caminando atravesada por él, el pasado y cantando: “naaada, nada sin ti”.

Rauda a cruzar el puente.

“Naaada, nada sin ti” (Méndez Medina, 2018).

El estímulo musical es un conector con la arquitectura urbana, con el ambulante y la prisa desmesurada de la clase trabajadora que musicaliza las exhaustivas jornadas laborales. Es también una señalética para reconocer el abandono o la gentrificación. Al declarar que la canción pudo transportar a la radioescucha a un pretérito, surge la pregunta ¿dónde está ese barrio?

Finalmente, en “Calle 2, 3 y Santa Clara” la sonoridad teje un sentido de simpatía colectiva frente a la vulnerabilidad de una enfermedad mental. Aquí reluce la sonoridad del trabajo. La fuerza humana de los oficios que no desamparan ni son indiferentes ante la locura de alguien que, presumiblemente, en otro tiempo, gozó de lucidez

Camina por las calles del barrio como un ciudadano más, siempre con una sonrisa en su rostro poniendo en evidencia la falta de atención a las personas con enfermedades mentales, la vulnerabilidad de nuestro sistema y la solidaridad de nuestros barrios.

En el barullo del mercado, la bachata, la guagua anunciadora, el jolgorio de los tígueres en la esquina, los motoristas, el zapatero, la sastrería y en las puertas de las casas, las viejas comentando el devenir entre el sueño y la marginalidad.

Dice radio bamba que es primo de un funcionario importante. Con meridiana claridad algunos relatan cómo una tarde de aquellas el Max bajó de una yipeta oficial, desembarcando en su nuevo hogar, calle 2, 3 y Santa Clara. Por las mañanas algún vecino saca una cubeta con agua o en su defecto una manguera, alguna ropa y zapato viejo y El Max se asea ante la mirada de transeúntes que van a sus respectivos trabajos presos de realidad. De un lado para otro, haciendo mandados, bebiendo de la botella de alguno, durmiendo en alguna marquesina y comiendo de lo que otros dejan pasar el día.

Con el aura y la fama del loco rico del barrio. A propósito del 10 de octubre, día mundial de la salud mental, me encontré con este personaje de la barriada (Méndez Medina, 2017).

En conjunto, los personajes de Juan Bosch y Alicia Méndez Medina corresponden a identidades políticas capaces de manifestarse por medio de las sonóferas. Si una de las preocupaciones comunes de los estudios culturales es el problema de la representación, las representaciones de la sonoridad en la literatura suman un abordaje poco explorado. El paisaje sonoro no existe sin el cuerpo situado, porque la identidad política surge de la reivindicación corpoafectiva ante un sistema regulado por la blanquitud.

Corporalidades amefricanas: sexualidad y exclusión

Lélia Gonzalez acuñó el término de *América Ladina* para definir la complejidad etnoracial latinoamericana. Su apuesta teórica consistió en comulgar dos matrices raciales (indígena y afrodescendiente) para establecer una categoría analítica de contrapeso al mestizaje esencialista que, asiduamente, rechaza las especificidades de la cultura negra. Entonces, la exclusión y la sexualidad inscritas deben ser entendidas como remanentes de la *amefricanidad* y no solo como respuestas de los fallos estructurales.

El valor metodológico [de la *amefricanidad*] está en el hecho de permitir la posibilidad de rescatar una *unidad específica*, históricamente moldeada en el interior de diferentes sociedades que se forman en una determinada parte del mundo. Por lo tanto, *América* como un sistema etnogeográfico de referencia, es una creación nuestra y de nuestros antepasados en el continente. Consecuentemente, el término *amefricanas/amefricanos* designa toda una descendencia: no sólo la de los africanos traídos por el tráfico negrero, sino también la de aquellos que llegaron a AMÉRICA mucho antes que Colón (Gonzalez, 2021, p. 140).

Como legado, las crónicas del Nuevo Mundo instalaron un imaginario bestial de los cuerpos, el cual ha interferido, negativamente, en los procesos de autopercepción y reconocimiento identitario

de las personas negras y racializadas. No en vano la consagración de las políticas higienistas del siglo XIX legitimaron restricciones para castigar el fenotipo y criminalizar la melanina.

En años recientes, el fenómeno de la ridiculización pública de los cuerpos negros se extiende por todo el continente, aunque en el Caribe cumple una función de contención biopolítica. En República Dominicana, sirve para nutrir el relato de seguridad nacional cuyo enemigo común es Haití. Los casos de agresiones por perfilamiento racial son abundantes y se remontan al siglo XVI cuando, en el contexto de la trata trasatlántica, el comercio de personas en condición de esclavitud formó comunidades para el impulso de las economías de plantación. Carlos Andújar tiene un ilustre ejemplo de cómo, tras el declive de la economía azucarera, las personas negras fueron trasladadas para trabajar la tierra bajo un esquema de total servilismo y opresión, con limitada oportunidad para subvertir las relaciones de poder marcadas por la acumulación de capital.

La economía hatera hace del trabajador negro una especie de siervo: parte de su tiempo está dedicado a trabajar la tierra en provecho del amo; en el sobrante, produce para él, pudiendo en muchos casos vender el excedente y acumular ingresos que le permitan eventualmente comprar su libertad (Andújar, 2015, p. 4).

El reto es encontrar representaciones dignas y humanas. Ante ello, surge una pregunta clave ¿en qué consiste una enunciación corporoafectiva no revictimizante? En primer lugar, es de suma importancia esclarecer los lugares serviles en que, históricamente, el cuerpo negro ha sido colocado: campo, cocina, prostíbulos, bateyes, cárceles. Las relaciones de poder inherentes a estos espacios han contribuido a la reproducción de un estigma afectivo del enojo, la rabia y la rebeldía como respuestas aisladas de la explotación dentro del sistema esclavista.

En segundo término, valdría la pena explorar cómo se han representado las sexualidades negras a sí mismas. Es decir, focalizar el tratamiento estético y narrativo que sostiene las

autorrepresentaciones desde una perspectiva multidimensional. Por último y no menos importante, expongo algunos cuestionamientos iniciales para orientar posibles abordajes desde la visión de los estudios culturales: ¿cuáles son las prácticas del cuerpo negro-racializado que lo convierten en un blanco de persecución y aniquilamiento? ¿En qué espacios están esas prácticas? ¿Son prácticas performáticas o mnemónicas? ¿Es lo performático un signo, una manifestación de la memoria, o es la memoria la génesis de lo performático?

Nos inclinamos a pensar en el cuerpo que habita dentro y fuera de la isla, el que se construye, se niega y reinventa en la marginalidad, en la diáspora y en el silencio, un cuerpo que trasciende las taxonomías biologicistas. Al problematizar la representación literaria del cuerpo negro desde la inherencia de la *amefricanidad*, estamos construyendo una geopolítica sensorial de la exclusión, donde las subordinaciones simbólicas son reivindicadas para confrontar, implícitamente, el canon literario.

Ágatha Brooks: el derecho a la memoria

En América Latina, los estudios de la memoria han servido para impulsar políticas de resarcimiento en contextos de guerra. Ha habido un interés peculiar en nombrar las atrocidades de las dictaduras y los conflictos armados, principalmente. El paradigma de los estudios sobre la memoria contribuyó a crear Comisiones de la Verdad y emprender procesos de esclarecimiento histórico para denunciar la impunidad estatal que sembró la cultura del terror con las desapariciones forzadas, las masacres y las torturas como mecanismos de control social.

Con poca frecuencia, esta óptica ha atravesado los estudios sobre racismo y racialidad en el Caribe, pese al gran aporte que podría significar pensar la justicia reparativa en contextos interaccionales de reconstrucciones identitarias. De acuerdo con Claudia Rauhaut,

[l]a justicia reparativa apela en un sentido más amplio “a reparar un daño” e implementar medidas de compensación simbólica y material [...] como cuestión clave vincula en su agenda los problemas fundamentales de desarrollo en las sociedades caribeñas con patrones de desigualdad causados por la esclavitud y sus legados que han conducido a daños estructurales persistentes. En consecuencia, las reparaciones no se consideran medidas individuales, sino medidas colectivas para toda la sociedad. Están diseñadas para recompensar las desventajas sociales y económicas y combatir la discriminación racial de la población afrodescendiente (Rauhaut, 2021, p. 163).

Dicho sea de paso, desde los estudios culturales se pueden recuperar dimensiones sensoriales de la desigualdad. Sería valioso pensar cuáles son las posibilidades de resarcimiento histórico ante la subordinación canónica de la literatura *afroamericana*. En el mismo orden de ideas, valorar la literatura como un recurso para rastrear la reproducción de estereotipos sexuales, raciales y culturales que atrofian no solo las autopercepciones, sino también la difusión editorial.

La prosa poética de Ágatha Brooks no escatima al enarbolar las tensiones íntimas de convertir la fetichización racial en una enunciación política enteramente corpórea. Los ejes semánticos de la apuesta literaria de Brooks fluyen entre la migración, el desamor, el abandono y la autoafirmación como práctica de resistencia afectiva ante los reconocimientos históricos de las relaciones de poder. En el contexto del nacionalismo dominicano, cuyas leyes de regulación migratoria se caracterizan por una constante retroactividad constitucional, los procesos creativos de Brooks están signados por las secuelas de la aporofobia y el racismo estructural.

Ágatha Brooks nació el 27 de junio de 1988 en las Islas Bahamas, bajo el nombre de Roosevelt Brooks. El matrimonio de sus padres se disolvió y en 1990 su progenitor –quien era dominicano de padres nacidos en la diáspora– volvió a República Dominicana con la familia de su primera cónyuge. Fue acogida por su madrastra y

sus tres hijos. El papá de Ágatha decidió regresar a las Islas Bahamas, dejándola al cuidado de la familia política. Sin embargo, pese a que desde muy temprana edad se crio en un país distinto, nunca fue nacionalizada, debido a esto, ha tenido que lidiar con delicadas condiciones de desigualdad, entre ellas, el acceso al sistema educativo y de salud.

Pertenece a la generación de escritoras *queer*, disidentes y de la diversidad sexual de República Dominicana. En sus palabras, es “una chica trans sin hormonas, que necesita desahogarse escribiendo para no terminar loca” (Brooks, 2022). Ha incursionado en la prosa poética y desde el 2019 ha sido publicada por editoriales como Catinga Ediciones, Junta de Prietas y Aquelarre de Negras.

El tránsito, la mutabilidad y el desarraigo son los marcos referenciales de la poética corporal de la autora. Como mujer transgénero y negra, Ágatha reconoce los niveles de erotización a los que está expuesta y los traduce en preguntas contundentes contra la colonialidad del poder y el orden heteronormativo:

Mis dudas existenciales comienzan cuando ese sueño que deseaba no lo puedo tener, la gente a mi alrededor, listos para señalar, dicen que no doy para eso y que busque algo en lo que en verdad sea buena. Escuchando lo que dicen sobre eso que anhelaba, comienzo ese viaje en saber en dónde está mi lugar en esta vida y dónde podré hacer algo que me haga olvidar que un día de estos no despertaré a un nuevo amanecer (Brooks, 2019).

El recurso autobiográfico dismantela el estigma histórico sobre la condición irracional y subordinada de la mujer negra. *Soñar con el deseo* es la conciencia del despojo. Por otra parte, el cuerpo transgénero es una variable constituyente de la intertextualidad antes mencionada. Ejercer la identidad negra, migrante y disidente en el espacio público se convierte en un conducto de transferencia de memoria, develando las percepciones atemporales de la violencia racial.

Cuando se habla de las colisiones etnoculturales, se suele hacer énfasis en la materialidad de las expresiones de cohesión comunitaria, tales como la música o la gastronomía, por mencionar algunas. No obstante, resulta pertinente indagar cómo la memoria corporal ha sido comunicada mediante el trauma de la segregación racial:

Se dice que no hay nada imposible, pero cómo se logra siendo inmigrante y con años intentando tener lo más básico que son documentos. Al perder la vergüenza a salir a la calle como soy, me convierto en el monstruo que la sociedad odia. Me gusta sentirme famosa, pero lo disfrazo a veces de falsa humildad para no ser megalómana compulsiva. Si continúo hablando de todo lo que me atraviesa el alma y el corazón, haré una saga. Cierro el cerebro, dejo de escribir como si hoy fuera mi último día viva y me enfoco en seguir intentando interpretar este personaje imperfecto que soy (Brooks, 2020).

En *Reflexiones sobre raza y sexo* (2015), bell hooks sentenciaba que la falta de una historia psicosexual de la esclavitud desde la perspectiva de las mujeres negras fortalecía la versión del sexismo blanco que criminalizaba las expresiones de sexualidad de los hombres negros. Dicho de otro modo, la ideología supremacista blanca racializó la deuda histórica de la violencia colonial que promovió la dominación sexual de las mujeres negras. Ahora bien, este planteamiento sirve como punto de inflexión para discutir acerca de las estéticas del dolor esgrimidas por las proyecciones socioculturales de la sexualidad negra.

La monstruosidad a la que Ágatha Brooks apela está relacionada con la vigencia del discurso racial de la belleza. De tal modo, la estética del dolor a la que referimos no es precisamente la representación gráfica del cuerpo vejado o maltratado. Tiene que ver con los umbrales de dolor infringidos por la heteronorma, pues la mirada colonial trajo consigo la instalación del deseo de subordinación carnal del cuerpo negro. En la historia de la cultura, la

fealdad y monstruosidad son derivaciones de la otrificación. Así pues, esta voz narrativa es un código para explorar los distintos niveles de sufrimiento originados en la dimensión psicosomática – por cierto, poco atendida– de la esclavitud como el hecho histórico que realmente fue: un crimen de lesa humanidad.

Ju Puello: Epifanías de la diáspora

La escritura testimonial es, siempre, un reclamo frontal a la imposición del olvido. El esfuerzo por evocar tiempos, texturas o escenarios significa colocar fragilidades sensoriales frente a episodios significativos, algunos, de hecho, traumáticos.

En la modernidad, los ritos funerarios conciben la desaparición/extinción del cuerpo ejecutando prácticas como la cremación. Los entierros y embalsamientos son, cada vez, menos populares, y en parte, esto tiene que ver con una brecha de clase. En las ciudades, conmemorar la muerte es un acto que busca simplificarse a toda costa; mientras, en los campos, la periferia y la conurbanidad se insiste en sostener los duelos colectivamente. Al respecto, Jochy Herrera explica:

Ella [la cremación] simboliza una ambivalencia mientras donde mientras se minimiza la relevancia del cadáver intacto, simultáneamente ésta se subraya al retener sus cenizas en la intimidad del cuerpo doméstico. De igual forma, la tradición cristiana que ocupó el cuerpo como receptor de los sacramentos, nos alerta a la vez sobre la trivialidad del cadáver y la grandeza del alma que perdura [...] la simplificación del proceso funerario que reduce sus altos costos y, sobre todo, la posibilidad de tener los restos del ser querido a nuestra disposición, de *poseer* la muerte, y, por ende, convertirla en un hecho portátil (Herrera, 2018, p. 79).

Pero ¿qué sucede con esos otros procesos donde un cuerpo desaparece sin que eso signifique la muerte, sino una resignificación de la identidad? ¿Cómo explicamos la ausencia corpórea desvinculada

de la muerte? Asumir la identidad transgénero implica abandonar un cuerpo, transformarlo para dotarle sentidos de pertenencia con el mundo. Aunado a ello, a la complejidad de una identidad performáticamente evolutiva, se suman otros factores circunstanciales que endurecen la posición defensiva para politizar un afecto desde la diversidad sexual.

Ju Puello es un poeta transgénero. Nació en Santo Domingo, República Dominicana, a inicios del siglo XXI. Actualmente vive en Tegucigalpa, Honduras. Es fundador de la revista *La Maricada* y sus poemas han sido publicados en los fanzines de Catinga Ediciones y en medios digitales, como la revista *El desahogo del pez*. La peculiaridad lírica de Ju Puello reside en que sus escritos revelan poéticas espaciales a través del cuerpo, esto es, la exclusión y el rechazo son reinterpretadas como partes orgánicas de los espacios habitados, es una forma de otorgar voz a la ausencia de un cuerpo.

En el poema *¿de qué están hechas las ciudades?*, la *pajarería*⁶ dominicana es ilustrada como una zoología fantástica permeada por la pobreza y el abandono estatal. Este vocablo cumple la función de resaltar las distinciones sociales de la sexualidad. Cuando las identidades políticas son animalizadas o absorbidas por las nociones de salvajismo, se reproduce un sistema de opresión que se justifica en las teorías darwinistas de la inferioridad biológica. Dentro del relato del Estado nación, los *pájaros* son leídos como enemigos comunes que desestabilizan la homogeneidad patriótica y binaria de la pertenencia.

En el Caribe, estos términos zoológicos, nombres de animales, se convierten en metáforas para hablar de la trasgresión de género y sexualidad. El lenguaje está vivo y se transforma socialmente. En Cuba y República Dominicana, las palabras “pájara” y “pájaro”

⁶ Este término hace referencia a la disidencia y la diversidad sexual. Ha tenido un uso despectivo. Cuando se trata del género femenino, según el *Diccionario de dominicanismos* (2002), *pájara* es definida como “mujer que no merece ningún tipo de respeto o consideración”.

se usan como insulto en contra de las personas LGBTQ o queer, contra mujeres masculinas y hombres afeminados y contra personas que se aman entre sí en contra de los valores dominantes. En Puerto Rico, República Dominicana y Venezuela, “pato” y “pata” tienen el mismo significado despectivo que “pájaro” y “pájara” en República Dominicana y Cuba. En el mundo de habla hispana, “tener plumas” es señal de afeminamiento, de ser maricón. Pero el lenguaje, vive y hasta los peores insultos se pueden transformar o resignificar. El contexto en el que usamos la palabra marca el significado o impacto de la palabra (Lafountain, 2020).

El cuerpo transgénero, al igual que el lenguaje, posee la capacidad de transformarse en función de los contextos. En este caso, la maniobra literaria de Ju Puello consiste en configurar poéticas espaciales mediadas por la autoafirmación, un ejercicio de humanizar la diferencia y subvertir los valores que le han sido otorgados: por ejemplo, la enfermedad y la sumisión. El posicionamiento del “yo” está inscrito en una denuncia ácida ante la imposición del desarraigo geográfico:

En medio de una ciudad infestada de humanos
En estas murallas que se nombran carreteras
En este silencio que nunca está silenciado del todo
Debajo de estas nubes que parece el humo
De los motores que andan a *to'a* en Santo Domingo
Se mueren los pájaros
Los pájaros que recibieron ese nombre
Por humanos que no saben de mariconería,
Y los pájaros no tuvieron otra opción
Los nacidos de las golondrinas y el colibrí
Se mueren los pobres [...]
En medio de una ciudad infestada de humanos
Existen seres extraviados que no saben de donde son
Existe un tipo que anda migrando de mundo en mundo
Sin moverse de una ventana que da a un apestoso hoyo
Existo yo y el pote de ron con limón que me puso loco
(Puello, 2020, p. 1).

Lo que inicia como un uso metonímico de los pájaros, termina convirtiéndose en un reclamo ontológico por los cuerpos disidentes. El presente existe cuando el autor se reconoce en el borde liminal de cordura, al que ha llegado no por el consumo de sustancia alcohólicas, sino por reconocer el estruendoso impacto de los eventos que anticipan momentos de quiebre con el presente para encontrar orientaciones colectivas en el pasado, es decir, reconocer que lo vivido ha sido estructurado sí por la experiencia individual, pero también por el contagio del silencio que obliga a rastrear los sufrimientos suprimidos por la homofobia.

En “Tíguere”,⁷ otra pieza poética compilada en el fanzine *Ju Puello*, la evocación del pasado dibuja una cartografía comunitaria dolorosa, marcada por la violencia económica. La reescritura del pasado emerge mediante el reconocimiento de los dolores y marcas corporales, como el cabello, las cicatrices y, nuevamente, la autoafirmación que reconoce la ausencia de un cuerpo que nunca le perteneció.

Soy un maldito tíguere dominicano
Maldito por esta cruz que cargo en mi pecho
Maldito por este cuerpo no estético que me toca habitar
Maldito por mis sentires desordenados.
Soy el corazón del barrio
El corazón del punto
El corazón de mi primo dejando de latir a causa de un disparo
Soy un machete amolao’
Una chilena
La bala que hirió a mi padre
Y todas las que se pierden en el barrio
Soy las mujeres que me trenzan el pelo cuando me crece
Y los hombres negros que me enseñaron la fuerza

⁷ Dominicanismo que refiere a un hombre valiente, perspicaz y habilidoso. En el habla popular dominicana, esta palabra también es sinónimo de virilidad y masculinidad. Es un antagonismo de *pájaro*, que refiere a comportamientos afeminados. Es alguien que difícilmente puede ser engañado y sabe cómo sacar provecho de las situaciones.

Soy el loco
El palomo
El tíguere
Yo soy porque otros han sido
Y yo he sido con ellos
Soy tanta muerte como vidas me quedan
Soy un cóctel de depresiones
Heridas, cicatrices
Viajes y devenir
Que se junta con las locas,
Las maricas
Las negras
Soy el vino mezclado con whiskey
Y el ron con coca cola que tomé antes de escribir esto
Y seré flores en un ataúd
De no soportar los fragmentos que repudio de este ser (Puello,
2020, p. 10).

Es interesante vaticinar cómo la reapropiación de la violencia empieza por el acuerpamiento figurativo del *tíguere*. En la cultura popular, la figura del hombre astuto está concebida bajo acepciones patriarcales, donde no hay lugar para poner en entredicho la masculinidad. Por ello, resulta tan potente que la resignificación de la identidad de género del poeta sea a través de un bautismo de dualidades: la transexualidad y el *tigueraje*.

Las epifanías, son momentos y experiencias interaccionales que dejan marcas en la vida de las personas. Son generalmente momentos de crisis [...]. Son actos existenciales. Los significados de dichas experiencias son siempre otorgados retrospectivamente, en cuanto ellas son revividas y reexperimentadas como dramas sociales, eventos dramáticos con comienzos, medios y finales que representan rupturas en la vida diaria [...]. En dichos momentos de quiebre, las personas intentan tomar la historia en sus manos, moviéndose dentro y a través de escenarios liminales de experiencia. En otras palabras, en tanto epifanías, estos momentos

son ritualizados y conectados a momentos de quiebre, crisis, compensación, reintegración y cisma que cruzan de un espacio a otro (Denzin, 2017, p. 85).

Otro aspecto relevante a considerar es que el lenguaje del pasado fractal se teje en los marcajes raciales del cuerpo: el pecho, el cabello y la piel. Sentir el cuerpo a través de los dolores compartidos es una experiencia profundamente diaspórica. Paradójicamente, el cuerpo transgénero que archiva tantos fragmentos de pasados hostiles se convierte en una ventana para aproximarnos con sensibilidad a las violencias que asedian las calles y barrios dominicanos. Es una lectura humanizada de la desigualdad estructural. A su vez, en el contexto de la migración, el cuerpo reescribe una versión digna del duelo, sin la necesidad de incurrir en versiones exotizantes ni folclóricas.

En una extensa disertación sobre la identidad dominicana, José Miguel Soto Jiménez explica que entre los dominicanos “existen apodos cuasi secretos o cifrados para referirse a determinadas personas, que todo el mundo sabe quiénes son, pero nadie los identifica por sus nombres” (Soto, 2020, p. 68). Si bien el habla popular está cargada de eufemismos, apodos y terminologías zoológicas que sirven para describir rasgos de personalidad u oficios, es significativo pensar en las revaloraciones lingüísticas de estas marcas orales a través de la politización del cuerpo. Hay corporalidades que se transforman, o en palabras de Soto Jiménez, se cifran para coexistir en los espacios en una condición de literalidad camuflada.

Otro de los efectos de los estereotipos raciales es la consolidación de una idea errónea sobre la sexualidad de las personas negras, pues al asumir la heterosexualidad como un orden inamovible, “la gente negra se enfrenta al dilema de no poder ser homosexual para poder seguir siendo ‘auténticamente negra’” (Viveros, 2009, p. 72). Por tanto, las epifanías desatadas por la evocación táctil de los marcajes raciales sirven para desbaratar el entendimiento

binario y patriarcal de la identidad cultural patriótica. A la *dominicanidad* se le asoman las plumas. No existe vocablo capaz de encubrir su *pajarería*.

Candela: erotismo y escatología en la novela de Rey Andújar

Hasta ahora hemos discutido sobre la racialización de la sexualidad partiendo del transgénero, desde ese abordaje, hemos revisitado la relación entre memoria, cuerpo y expresiones de la sexualidad analizando la representación del género desde la voz narrativa no ficcional. En contraste, este apartado plantea un giro analítico, en tanto discutirá la representación del erotismo negro femenino narrado por un hombre. A diferencia de los otros ejemplos donde se retomaban muestras poéticas de corte epistolar y autobiográfico, el centro del siguiente análisis es el personaje de una novela policial.

La domesticación del género forma parte de los códigos de civilidad promovidos por la hegemonía del Occidente. Involucra una serie de comportamientos que imponen la subordinación de las mujeres por medio de restricciones que merman su participación en espacios políticos; fomenta un control económico para condicionar el dominio sobre los afectos; perfila regulaciones de la sexualidad, teniendo como propósito recalcar estados de servilismo y dependencia.

Como consecuencia, el cuerpo femenino fue inmiscuido en relaciones utilitarias, fungiendo como catalizadores de la diferencia racial. De esta manera, las respuestas psicoafectivas ante la opresión fueron concebidas como rasgos inherentes de una inferioridad que, desde luego, estaba ligada al género. La desestimación de los sufrimientos sirvió para ensalzar la narrativa de la histeria desenfrenada e irreversible. Alrededor de las mujeres negras orbitan una serie de estereotipos raciales que hacen alusión al arrebato sexual y la rabia.

El racismo y el sexismo comparten una misma propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social de tres maneras, por lo menos. La primera, ambos acuden al argumento de la naturaleza para justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. La segunda, ambos asocian estrechamente la realidad “corporal” y la realidad social, anclando su significado en el cuerpo, locus privilegiado de inscripción del carácter simbólico y social de las culturas (Kilani, 2000). La tercera, el sexismo, como el racismo representan a las mujeres y a los otros como grupos naturales, predispuestos a la sumisión. De la misma manera que a las mujeres se les atribuye un estatus de objetos sexuales, a los otros se los reifica como objetos raciales o étnicos (Rivera, 2000) (Viveros, 2009, p. 66).

En la literatura, la reproducción de los estereotipos raciales y sexistas se explica por la proliferación de una escritura burguesa y explícitamente colonial. Las descripciones fidedignas de la otredad nunca abandonaron las jerarquías y las relaciones de poder suministradas por el dogma de la raza pura. Así pues, las posibilidades de visibilidad literaria de las mujeres negras, creadas por el filtro de la observación masculina, quedaron reducidas al servilismo y la hipersexualización con matices lastimeros para estimular la cultura paternalista donde el hombre es protector y proveedor.

Dentro de la tradición literaria canónica, las representaciones eróticas del cuerpo negro femenino son comprendidas como sinónimos de la lujuria exacerbada. Hay un marcado énfasis en la exaltación del cuerpo para crear climas de sensualidad y deseo que son castigados por las matrices de civilidad de Occidente. Es así como se crean falacias de clase y racialidad: la “naturaleza salvaje” de las mujeres negras las hace proclives a la promiscuidad. Estas ideas diluyen el antecedente de la crueldad promovida por la explotación sexual colonial que tradujo la domesticación del género en sofisticados mecanismos de control biopolítico y territorial.

Las interpretaciones masculinas del erotismo negro estigmatizan la agencia de la sexualidad, calificándola como vergonzosa

y criminalizándola en el espacio público. En contraste, la representación literaria del erotismo caribeño esbozada por Rey Andújar hace visible la discursividad performática de placer. El autor renuncia tajantemente a la pulcritud utópica y dispone espacios cotidianos cargados de plasticidad sensorial para inscribir la sexualidad femenina en los sitios genuinos del goce.

La novela de Rey Andújar narra la historia de un crimen. Hay historias alternas que envuelven la trama central, y la vitalidad de los personajes depende de su relación con el espacio que transitan. El reconocimiento de las escenas cotidianas destapa las inestabilidades de la corrupción, la discriminación, la pobreza y el abuso de poder. Para efectos de este trabajo, centraremos la atención en Candela, uno de los personajes femeninos.

Al igual que Ágatha Brooks, la calidad de vida de Candela está afectada por su condición migratoria. La diferencia es que los pesares de *Candela* reposan en los renglones de una ficción y se reactivan con la curiosidad de los lectores; Ágatha, en cambio, es una historia continua que no conoce de pausas. En la novela, Candela es una mujer dominicana haitiana, una ausencia encarnada en la isla que niega rotundamente su negritud. Sus padres mueren antes de que ella cumpla la mayoría de edad, por lo que queda al cuidado de la Muda. Es criada en un ambiente plagado de brujería, puede leer el destino de las personas y ayudar a que los maridos regresen a los hogares; predice los números de la suerte, interpreta sueños y puede vaticinar el futuro.

Rey Andújar logra dibujar el surgimiento del deseo en la escatología cotidiana. No necesita del exotismo misterioso, por el contrario, traza escenarios sensoriales para entrever los conflictos de la exuberancia racial.

Macoserio recalca en la barra de Don Polín y le pide a Candela que le lea la caja de fósforos.⁸ Siempre pide un servicio de White Label

⁸ En la religiosidad haitiana dominicana, esta es una práctica vinculada a la brujería, consiste en leer el fuego de cada uno de los palitos de fósforos contenidos en las

con una botella de soda amarga y disfruta de la negra bajo las luces de colores, la escucha reírse entre bachatas concebidas para arrullar leones, la olfatea entre el humo del mafú y se va con ella pagando religiosamente cuerpo y cama como es debido... se deja desnudar como un bebé, se deja apretar el instrumento por las cavidades de una mujer que no se afeita, que huele a solar baldío, a querer irse pero quedarse, de llorar toda la vida en una esquina por haberse portado mal todo este tiempo (Andújar, 2020, p. 58).

Los aromas, la textura de los genitales, así como los sabores mezclados entre alcohol, dulces y los naturales fluidos del cuerpo suministran una anatomía espacial del erotismo. El deseo sexual ya no está enteramente situado en la presencia corpórea. Los olores y la piel son conductos que nos sitúan en tiempos y espacios diversos, en recuerdos imantados que construyen geolocalizaciones. La lengua, es decir, el sentido del gusto termina confrontando las hostilidades convulsas e identifica y llega al epicentro de la fragilidad. El sabor del erotismo resulta en una experiencia de contagio inmersivo; el cuerpo sabe a culpa.

En repetidas ocasiones, este personaje está envuelto en situaciones de crisis por la aversión social hacia algunas de sus facciones fenotípicas. En la historia, Candela enfrenta una dualidad originada en la repulsión afectiva y la hispersexualización del cuerpo negro.

La gente se muere, coño. Una recibe las noticias y todo pasa... la vaina es cuando la muerte pica tan cerca, cuando una es parte de todas estas coincidencias, esas vainas que nunca le suceden a una; historias que la gente hace y que una escucha de tercera mano, cuando se es protagonista de la muerte contundente y no de este pequeño circo de cada noche, debajo de cada hombre diferente, como reptil debajo de la piedra; el recital de la misma poesía “muévete, papi”,

cajetillas. Para efectos de precisión, la caja debe adquirirse en noches de luna llena. Otras prácticas similares son la lectura de café, la adivinación de los números premiados en la lotería y la mediación con espíritus que “montan” a las personas y mediante quienes manifiestan ciertas peticiones.

“mátame, verdugo”, “dame más duro” “dame tu leche” “a que no me das tu leche ahora papi”, “así es que me gustan los hombres”, “cualquiera ni te cobra”, “maldito azaroso”, “muévete así, coño, que ya me voy a venir”, “sácamela, coño. Sácamela bien sacá”; luego vienen respiraciones y sudor que gotea; en ese momento los hombres pesan, pero si el hombre te gusta un poquito, ese peso es bueno y ese olor de fluidos mezclados que sube desde el final es agradable, y se soporta, pero cuando todo esto se vuelve una actividad de supervivencia, lo que queda es encender otro cigarrillo, contener la amargura que va subiendo porque después de un polvo insensible lo que quiero es que se vayan, que desaparezcan, que paguen y que no jodan con preguntas ni alabanzas; “diablo negra, la verdá es que tú tienes tu vaina, maldita perra” “tú eres fea con cojones pero te mueves como una bestia” “tienes la cara como un culo, pero un culo que saca la cara por ti” “trescientos pesos es lo que hay, coño, tómallo o déjalo”. Siempre una termina cogiéndolos porque aquí lo que vale es pájaro en mano y hay que asegurar, aunque sea una de las comidas calientes de la mañana. Es la misma muerte, pero esta es más lenta, una va dejando un pedazo cada noche y te van amputando la vida poco a poco. Te lo van metiendo frío. Esta muerte es tan trágica como un repentino accidente o un ataque al miocardio o derrame cerebral o una gonorrea mal atendida. Con esta muerte una no tiene certeza de nada, esta muerte es hombre a hombre, trago a trago, cigarrillo a cigarrillo (Andújar, 2020, p. 110).

Candela no es un personaje pasivo. Al presentarla dotada de una independencia afectiva y sin la privación de la palabra, Rey Andújar marca un posicionamiento frente a las ideas de subordinación racial que intervinieron en la consolidación de fronteras nacionales y culturales. El erotismo del cuerpo femenino debe significar una reciprocidad de sensibilidades. Por ello, es tan relevante que Candela se reconozca en un estado de constante supervivencia ante la exposición de su sexualidad. Los estereotipos raciales de dominación han distorsionado la dimensión de cuidado y suscriben el erotismo en la reproducción simbólica del colonialismo. En un estudio sobre las construcciones raciales en la Inglaterra del

siglo XVI, James Morgan explica que algunos factores de diferenciación de civilidad entre las mujeres africanas y europeas fueron la crianza y el parto. Esto les otorgaba un valor reproductivo que enaltecía el imaginario erótico de los cuerpos racializados.

Los conceptos contemporáneos de belleza, en particular de belleza femenina, fueron utilizados como el valor estético aceptado por medio del cual podían ser medidas otras mujeres, y, por extensión, otros pueblos. Esto resultaba manifiestamente significativo en la conceptualización de la raza en la medida en que la comparación entre estereotipos femeninos particulares resultaba en la reproducción del estereotipo racial de toda una sociedad (Morgan, 2016, p. 32).

Los infortunados y obligados encuentros sexuales de Candela son rutas para explorar la sensualidad desde una perspectiva íntima. Su identidad política como mujer negra, indocumentada, de ascendencia haitiana, bruja y dedicada al trabajo sexual la condena a la desaparición. Cuando ante los ojos de los hombres se torna fea, emerge una inexorable conciencia de la finitud empujada por el dolor de la exclusión, por siempre saberse otra, una que no existe, ni siquiera en el breve espacio del éxtasis sexual.

Conclusiones

Este ensayo fue pensado como un acto de justicia racial. En el contexto de unas políticas migratorias antinegras, en el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, en la revitalización de la lucha antirracista y en la rebeldía de acuerpar identidades raciales para reivindicar historias de vida, emprender un diálogo sobre la negritud desde el cuerpo, la religiosidad y el territorio es la definición más coherente que encuentro para entender la consigna de *defender la vida con la ancestralidad*. A lo largo de este trabajo hemos reflexionado, reiteradamente, en las posibilidades de resignificar

las narrativas de despojo y desposesión identitaria. Como apoyo, recurrimos a transitar los sitios relegados por la hegemonía cultural, intentando redistribuir valoraciones estéticas y epistémicas para (re)conocer distintas fauces de la narrativa dominicana contemporánea. La voz femenina que retrata estos cuerpos no se ciñe a una sexualidad. Desde la voz femenina, que es un anclaje de la memoria, los cuerpos aparecen en una cartografía narrativa que interpela agudas críticas a un tiempo histórico.

¿Qué es la mujer caribeña? Desde un punto de vista literario, este planteamiento redundaría en un sentido reduccionista y positivista pautado por un canon que ata las prácticas escriturales femeninas a sentimentalismos infértiles, opacando la mirada y vivencia crítica del exilio, la diáspora, el nacionalismo y hasta de una identidad en constante disputa. Sin embargo, cuestionar quién es la mujer caribeña que narra y encarna ficción y testimonio nos permite acercarnos a una escritura femenina carnal, áspera y terrenal, una escritura confrontativa que habla desde el cuerpo *montado*, moribundo, transexual, disidente; negritud en desarraigo.

Bibliografía

Andújar, Carlos (2015). *La presencia negra en Santo Domingo*. Santo Domingo: Letra Gráfica.

Andújar, Rey (2020). *Candela*. Buenos Aires: Archipiélago Caribe.

Antigua, Kianny (2016), *Caléndula*. Santo Domingo: Sudaquia.

Bosch, Juan (1998). *Cuentos más que completos*. España: Alfaguara.

Brooks, Ághata (25 de abril de 2019). Sueños. *Agatha Brooks's Diary*. <https://agathabrooksdiary.blogspot.com/2019/>

Brooks, Ághata (31 de mayo de 2020). Personaje Imperfecto. *Agatha Brooks's Diary*. <https://agathabrooksdiary.blogspot.com/2020/>

Brooks, Ághata (2022). *Agatha Brooks's Diary*. <https://agathabrooksdiary.blogspot.com/>

Campell, Horace (2016). *Rasta y resistencia: de Marcus Garvey a Walter Rodney*. Cuba: Oriente.

Cruz, Giovanni (2021). *La religiosidad popular dominicana. Su reflejo en la literatura y en la escena nacionales*. Santo Domingo: Santana.

Deive, Carlos (2002). *Diccionario de dominicanismos*. Santo Domingo: Trinitaria.

Denzin, Norman (2017). "La autoetnografía interpretativa", *Investigación Cualitativa*, 2(1). https://www.academia.edu/33544214/Autoetnograf%C3%ADa_Interpretativa

Gonzalez, Lélia (2021). "La categoría de amefricanidad", *Conexión*, Año 10(15), 133-144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056/22851>

Herrera, Jochy (2018). *Estrictamente corpóreo*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

hooks, bell (2021). *Afán, raza, género y política cultural*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Indiana, Rita (2015). *La mucama de Omicunlé*. Cáceres: Periférica.

Krause, Rainer (2018). "Historia del paisaje sonoro" [material para el curso "Paisaje sonoro: escucha, experiencia y cotidianidad"]. Universidad Abierta de Chile.

Lafontaine, Larry (1 de junio de 2020). De un pájaro, lxs dxs patas: Junte de pajarerías poéticas entre República Dominicana y Puerto Rico. *Lola von Miramar*. <http://larrylafountain.blogspot.com/2020/06/de-un-pajaro-lxs-dos-patas-junte-de.html>

La Tundra (23 de diciembre 2021). Ágatha Brooks: personaje imperfecto. <https://www.latundra.com/agatha-brooks-personaje-imperfecto/>

Nieves, Edgar (2018). "Autodefinition y subversión en *Fe en disfraz* de Mayra Santos-Febres y *Negras* de Yolanda Arroyo Pizarro". *Afro-Hispanic Review*, 37(1). <https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA672441511&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=02788969&p=LitRC&sw=w&userGroupName=anon%7Ec48e4b53&aty=open-web-entry>

Méndez Medina, Alicia (10 de octubre de 2017). Calle 2, 3 y Santa clara. *La Historia de Amelia Y sus encuentros Con Csanmartin*. <https://ameliaynadamas.blogspot.com/2017/10/calle-2-3-y-santa-clara.html>

Méndez Medina, Alicia (13 de noviembre de 2018). Época complicada. *La Historia de Amelia Y sus encuentros Con Csanmartin* <https://ameliaynadamas.blogspot.com/2018/11/epoca-complicada.html>

Morgan, James (2016). *Cuerpo rebelde, raza indomable*. Ciudad de México: La Cifra Editorial.

Puello, Ju (2020). *Ju Puello*. Santo Domingo: Catinga Ediciones.

Quintero, Ángel (2009). *Cuerpo y cultura. Las músicas mulatas y la subversión del baile*. Ciudad de México: Bonilla Artigas.

Schafer, Murray (2013). *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*. España: Intermedio.

Tejada, Arislady (2015). *Lola, su última descendencia*. Santo Domingo: Santuario.

Imagen y raza

Exégesis de la racialidad en Cuba desde la cultura visual

Ada Lescay

Introducción

La emergencia y articulación de movimientos negros en la región latinoamericano-caribeña, desde fines de la década del setenta del siglo XX hasta hoy, ha condicionado el crecimiento y la sistematización de investigaciones mediadas por la categoría cultural *raza* (Delgado y Stefancic, 2001; Goldberg y Solomos, 2002; Glasgow, 2009; Hall, 2010; Quijano, 2014). Más allá del objeto de estudio o de la disciplina científica de enunciación, estas investigaciones contienen una mirada crítica –¿acaso escéptica?– en torno a lo que ha sido denominado, indistintamente, “democracia racial”, “excepcionalismo latinoamericano” o “*color blind nations*” (Telles, 2014; López Beltrán et al., 2017; De la Fuente, 2017).¹

¹ A pesar de que ha predominado un espíritu de escepticismo en torno al mito de la democracia racial en América Latina, vale la pena destacar las reflexiones del académico Alejandro de la Fuente, quien, tomando a Cuba como referente para sus reflexiones, ha señalado que el enfoque de que las ideologías de la democracia racial son simples “mitos” es demasiado reduccionista. Para él, los mitos forman parte de la realidad social y contienen un conjunto de ideales que incentivan o favorecen la participación y el avance de grupos o sectores sociales discriminados o desfavorecidos. De la Fuente

Estos términos se refieren a las peculiaridades sociohistóricas de las naciones latinoamericanas y caribeñas de manera general, y de países como Brasil, Colombia, Puerto Rico o Cuba de modo particular (Alberto y Hoffnung-Garskof, 2018). Son utilizados para describir sociedades multirraciales en las que, presuntamente, predomina una armonía entre los grupos o sectores sociales escindidos por el color de su piel.

Los ideales y las prácticas de inclusión racial que caracterizaron los procesos independentistas en América Latina y una parte del Caribe alentaron la formación de criterios laudatorios en torno a cómo esta región había afrontado el problema racial. De este modo, Latinoamérica era –y es– vista como un escenario cultural excepcional, donde las distinciones raciales no tenían –ni tienen– cabida.

Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX hasta la fecha, un buen número de investigaciones ha evaluado, minuciosamente, cuánto de mito o realidad contienen estas ideas de democracia o armonía racial. En este sentido, la mirada hacia Cuba ha sido constante, no solo porque en el seno de su movimiento independentista surgió la ideología de una “nación sin razas”, que prevaleció en la narrativa nacionalista dominante durante toda la primera mitad del siglo XX (Ferrer, [1999] 2017), sino también porque Cuba brinda un ejemplo único para estudiar el impacto del socialismo en las relaciones raciales en América Latina y el Caribe (De la Fuente, 2014, p. 20).

Ahora bien, estas investigaciones –en las que se ha tomado a Cuba como escenario sociocultural propicio para la reflexión científica– no han atendido suficientemente el tema de la

concluye: “Los grupos raciales subordinados pueden usar estos mitos para demandar legítimamente su plena participación en naciones que estas ideologías presentan como racialmente inclusivas y fraternas. Al igual que el propio concepto de raza, los ideales de democracia racial son invenciones sociales. Pero, así como la raza puede tener un significado muy real en las relaciones sociales, también los mitos sociales pueden definir, en un sentido muy real, aquello que es políticamente posible” (2017, p. 91).

representación visual² de personas negras.³ Este enfoque puede resultar muy valioso para interpretar las narrativas sobre democracia racial, excepcionalismo latinoamericano o *color blind nations* siguiendo las pautas de la visualidad⁴ (Foster, 1988).

² En este caso, se siguen las conceptualizaciones de “representación” y “representación visual” enarboladas por autores como Louis Marin, Stuart Hall o W. J. T. Mitchell, referentes de los estudios visuales.

Se entiende la representación o la acción de representar tal y como ha sido descrita por el teórico francés Louis Marin. Para este autor, re-presentar es presentar de nuevo o en lugar de... (Marin, 2009). La representación tiene un efecto dual: un efecto de presencia y un efecto de sujeto. El acto de representar implica sustituir algo que estaba presente y ya no lo está. La representación llena una ausencia y, por tanto, simula una presencia, un efecto de presencia. “Al mismo tiempo la representación constituye a su sujeto” (Marin, 2009, p. 137). Es decir, la acción de representar permite constituir un nuevo sujeto a partir de la reflexión en torno al objeto representado. De manera que la representación reafirma la presencia de su objeto, lo hace visible, lo exhibe; y el acto de representar connota reafirmación, ponderación, legitimación (Marin, 2009). En su libro *Teoría de la Imagen*, W. J. T. Mitchell realiza una distinción entre representación verbal y representación visual. Esta última alude a esos objetos que están en lugar de o actúan por (Mitchell, 2009) y que son sustancialmente artefactos visuales. De estos artefactos se pueden inferir significados que son sustancialmente visuales (Hernández, 2005) o visualmente perceptibles (Buck-Morss, 2009).

A lo largo del texto, se utilizarán los términos “representación visual” o “imagen” como equiparables, a pesar de tener plena consciencia de las disquisiciones teóricas que, en el ámbito de los Estudios sobre Cultura Visual, tienen lugar en torno a las distinciones entre un término y otro (Buck-Morss, 2009).

³ Me refiero a las “personas negras” sin dejar de reconocer que la clasificación de los grupos raciales siempre ha sido un terreno complejo, impreciso y resbaladizo, en el que los límites de las tonalidades son cada vez más difíciles de establecer. Los estudios biomédicos que se han realizado en Cuba confirman que –de acuerdo al patrimonio genético– la mayor de las Antillas es una nación mestiza (Marcheco Teruel, 2012).

Todos los cubanos somos genéticamente mestizos. Sin embargo, no todos los cubanos somos visualmente mestizos. La mayor o menor proporción de melanina en nuestra piel condiciona la aparición de una marca visible de diferenciación. La amplísima gama de tonalidades de la piel ha sido reducida, históricamente, a tres grupos raciales: personas blancas, personas negras y personas mestizas. A cada uno de estos grupos se les han atribuido significados culturales que ponen lo racial-visible como aspecto fundamental para analizar el contexto insular cubano.

El presente ensayo apuesta por el estudio de lo visual, de lo visible. De modo que se ha descartado todo interés por los genotipos y se ha priorizado la mirada a los fenotipos. Asimismo, se concibe a las personas negras y mestizas como un solo grupo socioracial.

⁴ Para Hal Foster, la visualidad se refiere a los diversos modos en que se construye o estructura la visión. ¿Cómo vemos?, ¿qué somos capaces de ver?, ¿qué nos está

Justamente, la insuficiente evaluación de las incidencias de *lo visual* en la comprensión de *lo racial* ha sido la principal motivación para escribir este ensayo, en el que propongo reflexionar sobre cuánto se enriquecerían las investigaciones sobre racialidad en Cuba si se incorporaran las claves teórico-metodológicas de los Estudios sobre Cultura Visual (Elkins, 2003; Margolis y Pauwels, 2011; Rose, 2016).

Este ensayo ha sido concebido en tres partes: I) Cuba: ¿un terreno fértil para los estudios sobre racialidad?; II) Raza y representación: una mirada desde la Historia del Arte y III) Raza y representación: los Estudios sobre Cultura Visual en tanto nuevo mapa conceptual.

La primera parte del texto propone una sucinta panorámica de los estudios contemporáneos sobre racialidad que han tenido a la mayor de las Antillas como punto focal. El principal objetivo de esta revisión bibliográfica es evaluar si estos estudios han abordado, suficientemente, los tópicos concernientes a la representación visual de personas negras.

La segunda parte se acerca a la Historia del Arte, debido a que es justamente esta disciplina la que mayores contribuciones ha realizado a las investigaciones concernientes a la representación visual de personas negras. Empero, estas aproximaciones se circunscriben al ámbito de las artes visuales, al marco de producción, circulación y consumo de la obra de arte.

Es por ello que la tercera parte de este texto aborda las pautas teórico-metodológicas de los Estudios sobre Cultura Visual; un campo científico que propone el estudio pormenorizado de la representación, tomando en consideración la producción, el contenido, la circulación, la recepción o el consumo de las imágenes visuales.

permitido ver y qué no debe ser visto? son algunas de las interrogantes formulados por este autor en su libro *Vision and Visuality*.

Cuba: ¿un terreno fértil para los estudios sobre racialidad?

Desde las últimas décadas del siglo XX, Cuba se ha convertido en un escenario sociocultural de interés para los estudios sobre racialidad. Los lugares de enunciación científica para abordar el tema han sido diversos, desde las disciplinas de las ciencias sociales y humanísticas hasta ramas de las ciencias biomédicas como la genética.

La mirada hacia la isla, en tanto terreno fértil para el estudio de la racialidad, contó en un primer momento con el ojo crítico de académicos foráneos (de Estados Unidos fundamentalmente), quienes estaban interesados en comprender la historia de la nación cubana desde el prisma racial.⁵ Más tarde, comenzaron a escucharse las voces de investigadores e intelectuales cubanos que, desde la isla o fuera de ella, examinaban con escepticismo las premisas de la armonía racial y de la eliminación del racismo luego del triunfo revolucionario del 1° de enero de 1959.

Las investigaciones de perfil histórico han prevalecido en el corpus de textos consultados. Estas han tenido como principal objetivo acercarse a figuras, episodios, períodos o procesos poco atendidos por la historiografía precedente, aunque también ha sido notable la mirada renovadora o trasgresora a acontecimientos más conocidos de la historia nacional.

Las investigaciones de Rebecca Scott (1985) sobre el fenómeno de la esclavitud y los procesos de lucha antiesclavista y anticolonial fueron pioneras en este sentido (De la Fuente, 2014). Más tarde, vinieron las contribuciones de Ada Ferrer (1999) y Aline Helg (2000), interesadas ambas en los tópicos relacionados con la participación de hombres y mujeres negros y mestizos en las luchas independentistas.

⁵ Incluso se percibe, en algunos casos, un espíritu comparativo, con el propósito de equiparar o distinguir las realidades socioculturales de Estados Unidos y de Cuba.

Luego, se publicaron las antologías *Por la identidad del negro cubano* (2011) y *La oficialidad negra y mulata en el ejército mambí* (2018). Estas se acercan a la vida y acción patriótica de importantes figuras como Flor Crombet, Guillermo Moncada, José Francisco Lacret Morlot, Ladislao Flores Naranjo, Quintín Bandera, Juan Eligio Ducasse Revée o Lino D'ou, por solo mencionar algunos. En esa misma línea, deben referenciarse también las investigaciones que han abogado por enaltecer el papel de figuras femeninas como Mariana Grajales, María Cabrales o Dominga Moncada en las luchas independentistas (Torres Elers y Escalona Chádez, 2015).

Por otro lado, los acontecimientos asociados con el Partido Independiente de Color (PIC) han sido temas recurrentes para varios autores. El camino, en esta línea de reflexión, lo abrió Serafín Portuondo Linares en 1950 con su libro *El Partido Independiente de Color*; veinticuatro años después, Rafael Fermoselles publicó el texto *Política y color en Cuba. La guerrita de 1912* (1974).

Estos dos trabajos fueron los principales referentes para autores que posteriormente se interesaron por los sucesos de 1912, como la propia Aline Helg (2000) u otros como Silvio Castro Fernández (2002), María de los Ángeles Meriño (2006), Ricardo Rey Riquelme (2007), Rolando Rodríguez (2010), Tomás Fernández Robaina (2010), Alejandro Fernández Calderón (2012, 2014), Bárbara Danzie León (2012), Loreto Ramos Cárdenas (2012, 2016), Doreya Gómez Veliz (2012) e Iván Vázquez (2012).

Asimismo, deben mencionarse los estudios históricos que se han acercado al contexto insular cubano posterior al triunfo revolucionario. En este sentido, libros como *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba* (2006), de Mark Sawyer, *Pichón: A memoir; Race and Revolution in Castro's Cuba* (2008), de Carlos Moore, y *Antirracism in Cuba; The unfinished Revolution* (2016), de Devyn Spence Benson, son importantes referentes. De igual manera, pueden tomarse en consideración artículos más recientes como "Raza y Revolución cubana en los años sesenta: notas de discusión sobre la (in)visible" (2021), de los autores Maikel Pons Giralt y Agustín Lao-Montes.

Si bien es cierto que las líneas de investigación descritas han sido las más recurrentes en el marco de los estudios históricos, también se han atendido otros tópicos como las asociaciones o sociedades de negros y mulatos (Montejo Arrechea, 2004; Abreu Ges, 2007; Hevia Lanier, 2012; Henry Knight, 2020); la vida familiar, social y política de personas negras y mestizas en la etapa colonial (Hierrezuelo, 2006; Barcia, 2009; Sarmiento Ramírez, 2009) o el acceso a la instrucción-educación de personas negras y mestizas (Pons Giralt, 2021a).

De igual manera, es necesario ponderar la obra de autores que han atendido el proceso de gestación y desarrollo de la nación o de la identidad nacional a partir de los diálogos y conflictos propios de una sociedad multirracial. Los textos *Insurgent Cuba; Race, Nation and Revolution, 1868-1898* (1999); *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba (1900-2000)* (2000)⁶ y *De los negros de Cuba a los cubanos negros* (2015), de Ada Ferrer, Alejandro de la Fuente y Fernando Martínez Heredia respectivamente, son buenos ejemplos de ello.

En otro orden, deben mencionarse las investigaciones de perfil sociológico, que comenzaron en la década del noventa de la pasada centuria y que, desde esta fecha hasta la actualidad, han permitido interpretar mejor las peculiaridades del fenómeno racial en la sociedad cubana actual. En 1993 un grupo de especialistas del Departamento de Etnología, del entonces Centro de Antropología, del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, comenzó el proyecto de investigación “Relaciones raciales y etnicidad en Cuba” (Núñez González, 2010).

Este proyecto se realizó en diez años y tuvo a las ciudades de La Habana, Santa Clara y Santiago de Cuba como los principales escenarios para el trabajo de campo. Posiblemente, los resultados

⁶ En el caso de este texto de Alejandro de la Fuente, se ha consultado la versión en español *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba (1900-2000)*, publicada en Cuba en el 2014 bajo el sello editorial Imagen Contemporánea.

obtenidos por este grupo de investigación sean los de mayor envergadura o alcance en el territorio nacional en materia sociológica. Aunque el proyecto culminó en el 2003 y sus miembros habían publicado resultados parciales en revistas cubanas de ciencias sociales y humanísticas como *Catauro* o *Temas*, no fue hasta el año 2010 que vio la luz el libro *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*.

Ahora bien, ¿cuáles han sido las contribuciones de las investigaciones sociológicas a los estudios sobre *racialidad*?

En primer lugar, estas pesquisas permiten corroborar los avances significativos de la Revolución Cubana en la lucha por la equidad racial (si se compara con las condiciones socioeconómicas heredadas de la primera república⁷). En segundo lugar, estas investigaciones confirman que, a pesar de los avances alcanzados en la sociedad cubana posterior a 1959, persisten desigualdades sociales condicionadas por el color de la piel, las cuales se han venido acentuado desde la década del noventa de la pasada centuria. Finalmente, es preciso decir que los estudios sociológicos han contribuido a una mejor interpretación de las representaciones sociales en relación a la categoría *raza* y a los grupos raciales, aspecto esencial para comprender la racialidad en el marco de la subjetividad.

Para fundamentar la primera contribución de las investigaciones sociológicas a los estudios sobre racialidad, pueden referenciarse los textos de autores como Alejandro de la Fuente (2021, 2014) o Stanley R. Bailey (2021), quienes han demostrado que entre los años sesenta y ochenta la desigualdad entre los grupos raciales en Cuba se redujo significativamente.

Las políticas universales (no racialmente específicas) destinadas a transformar la estructura social que la Revolución Cubana instrumentó en las décadas de los sesenta y setenta en áreas como

⁷ Cuando digo “primera república”, sigo las pautas analíticas de la investigadora Ana Cairo Ballester, quien en su libro *20 de mayo ¿fecha gloriosa?* realiza una distinción entre la república burguesa (1902-1958), también denominada neocolonial, y la república socialista (1959-actualidad) (Cairo Ballester, 2019, p. 2).

la salud, vivienda, educación, empleo y nutrición ofrecieron oportunidades sin precedentes a la población pobre, tanto rural como urbana, un segmento de la población en el que las personas negras y mestizas estaban muy bien representadas (De la Fuente y Bailey, 2021; De la Fuente, 2014).

Como resultado de estas políticas, la mayor de las Antillas mostraba en los años ochenta una sociedad de una igualdad racial admirable. Así lo demuestra la casi idéntica esperanza de vida entre blancos, negros y mestizos,⁸ las similares cifras entre los grupos raciales en cuanto a asistencia escolar y desempeño académico (desde la escuela primaria hasta el nivel universitario) o la diferencia mínima en términos raciales en la estructura ocupacional de la nación.⁹

Sin embargo, las dificultades socioeconómicas que tuvo que enfrentar la isla, luego de la desaparición, en 1991, de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), condicionó la reemergencia de desigualdades entre los diversos sectores de la sociedad. En este nuevo escenario, vuelve a ser el “color de la piel” una variable esencial para la interpretación de las inequidades.

Los investigadores Pablo Rodríguez Ruiz, Lázara Y. Carrazana Fuentes y Ana J. García Dally evaluaron,¹⁰ en la década del noventa, las expresiones económicas y sociales de las desigualdades raciales, tomando en consideración variables como: vivienda, ingreso

⁸ Según Alejandro de la Fuente y Stanley R. Bailey, la diferencia en la esperanza de vida entre personas blancas y no blancas en aquel momento era solo de un año, a favor de los primeros.

⁹ Alejandro de la Fuente y Stanley R. Bailey señalan también que en la década del ochenta el 90 % de la fuerza laboral era empleada por el sector estatal, que estaba firmemente comprometido con la lucha reivindicativa de grupos sociales marginados, como las personas negras y mestizas.

¹⁰ Estos especialistas formaban parte del proyecto de investigación “Relaciones raciales y etnicidad en Cuba”.

personal,¹¹ presencia en los sectores de la economía cubana,¹² representación en la estructura sociolaboral según el sector económico al que se pertenezca, tiempo de espera por una plaza en la bolsa empleadora del sector emergente,¹³ remesas desde el exterior o estrategias para captar ingresos complementarios (Rodríguez Ruiz, Carrazana Fuentes y García Dally, 2010).

Los resultados de esta pesquisa corroboraron que: la población negra y mestiza, en promedio, se concentraba en las peores condiciones habitacionales; había un predominio de negros y mestizos entre los obreros del sector no emergente¹⁴ y un menor acceso relativo de la población negra a los sectores emergentes de la economía; se percibía igualmente una sobrerrepresentación de negros y mestizos entre los profesionales y técnicos del sector no emergente y una subrepresentación en el sector emergente y entre los dirigentes; se confirmaba también que las remesas desde el exterior llegaban fundamentalmente a la población blanca y que las estrategias de ingresos complementarios de los negros dependían más de esfuerzos personales (Rodríguez Ruiz, Carrazana Fuentes y García Dally, 2010).

Las crecientes desigualdades entre los grupos raciales en Cuba, desde la década del noventa hasta la actualidad, han sido objeto de estudio para varios investigadores, quienes han atendido diversas esferas de la vida social en las que estas desigualdades se expresan. La educación (Pons Giralt, 2021b, 2022; Fuente y Bailey, 2021; Ávila

¹¹ Entendiendo como ingreso personal salarios, pagos de primas, premios, propinas, etc.

¹² En este caso, los autores realizaron una distinción entre el sector no emergente (conjunto de centros de la industria, la construcción y el comercio que operan con moneda nacional y que organizan su sistema de administración y gestión según los métodos y procedimientos del sistema de planificación centralizada de la economía) y el sector emergente (opera directamente con divisas). Esta realidad socioeconómica se corresponden al período de reforma económica y reestratificación social (1989-2021).

¹³ Ver nota 12.

¹⁴ Ver nota 12.

Vargas, 2012) y la salud (Alfonso León, 2012) han sido esferas de marcado interés para los académicos.

La tercera contribución de las investigaciones sociológicas a los estudios sobre racialidad se corresponde al ámbito de las representaciones sociales. En el propio trabajo de Pablo Rodríguez Ruiz, Lázara Y. Carrazana Fuentes y Ana J. García Dally se evalúan las representaciones sociales¹⁵ en torno a la categoría cultural *raza* y a los grupos raciales en Cuba.

De acuerdo a esta pesquisa, en el ideario popular de la mayor de las Antillas el término “raza” se asocia, esencialmente, al color de la piel. De manera que resultan ser denominaciones equiparables. Asimismo,

las tres ideas que aparecen de forma apreciable cuando las personas definen las razas son: la idea de la igualdad, la del mestizaje y, en menor medida la de su inexistencia. Estas ideas son el resultado de la historia particular del problema en el país, que refleja la ideología antirracista abrazada por los revolucionarios a lo largo de la historia de Cuba (Rodríguez Ruiz, Carrazana Fuentes y García Dally, 2010, p. 73).

En cuanto a las representaciones sociales de los grupos raciales, las investigaciones han arrojado lo siguiente: a) Predominan las evaluaciones positivas de los blancos, y existe una desproporción muy grande entre estas y las negativas. b) Los calificativos peyorativos y estigmatizantes tienen mayor fuerza en el conjunto de ideas que se utilizan para calificar a los negros. A la vez, el porcentaje de evaluaciones positivas y neutras que les atribuyen es relativamente bajo. c) A los mestizos, aunque en menor proporción que a los blancos, se los califica con evaluaciones positivas. Sin embargo, es significativo el número de juicios neutros con los que estos

¹⁵ La evaluación de las representaciones sociales se realiza a partir del análisis del discurso.

son distinguidos (Rodríguez Ruiz, Carrazana Fuentes y García Dally, 2010).¹⁶

Estas representaciones responden a una herencia cultural que condiciona la persistencia y reproducción de prejuicios y estereotipos raciales que sobre las personas negras y mestizas existen; representaciones sociales negativas que asocian sobre todo al sector negro de la población con el delito, la criminalidad, la marginalidad, la violencia, la ignorancia o la pobreza. Los prejuicios, estereotipos y representaciones raciales forman parte de nuestra subjetividad social, la cual ha sido estudiada por Rodríguez Reyes, Cabrera Ruiz y Álvarez Laureiro (2020) desde la psicología social.

En otro orden, deben mencionarse los estudios filosóficos, antropológicos y psicológicos en torno a la racialidad. Estas áreas de indagación científica han mostrado interés por los tópicos concernientes a la identidad racial.

En el ámbito filosófico, deben mencionarse las contribuciones de la profesora Maricelys Manzano (2012, 2015), quien define la identidad racial y describe el proceso de construcción de la misma en Cuba. La autora realiza un aporte teórico valioso al definir la identidad racial

como parte de la identidad personal, la construida desde la subjetividad humana, en su relación con la identidad en general, que se establece a partir de un elemento objetivo, el color de la piel y presupone la asunción subjetiva de éste en el conjunto de características fenotípicas, junto a otras que son asignadas desde la tradición por los individuos, sin prejuicios; como valores a uno u otro grupo racial (Manzano, 2015, p. 33).

Por su parte, la antropóloga estadounidense Shawn Alfonso Wells (2004) realizó un valioso acercamiento a la identidad racial en Cuba, resaltando que esta se ha construido a partir de la interacción

¹⁶ Véase también Alvarado Ramos (1996); Caño Secade (1996); Espina Prieto y Rodríguez Ruiz (2006).

de las formales “terminologías del color” empleadas por el Estado cubano en expedientes del censo, expedientes médicos o carnet de identidad y las informales “terminologías del color” inscritas en el ámbito de la cultura popular. Alfonso Wells señala que ambas terminologías tienen la misma validez y legitimidad.

Por último, los estudios psicológicos han revelado la existencia de una identidad racial negativa en un sector¹⁷ de la población cubana negro-mestiza. Esta identidad no posee una relación conflictiva con la identidad nacional y está asociada a rasgos propios, distintos de otros grupos raciales. Así lo describen Yesenia Selier y Penélope Hernández en el artículo “Identidad racial de ‘gente sin historia’” (2017).

Es por ello que intelectuales y académicos exhortan a trabajar, de manera intencionada, en la rearticulación de identidades raciales positivas entre las personas históricamente discriminadas. La investigadora Yoannia Pulgarón Garzón, por ejemplo, sostiene que “las identidades raciales, sus procesos de construcción, aceptación y defensa devienen armas simbólicas poderosas para la crítica consciente frente a los estereotipos y prejuicios coloniales y racistas que subyacen en muchas de nuestras realidades” (Pulgarón Garzón, 2021, p. 47).

En consonancia con la historia de las ideas, es preciso destacar las investigaciones sobre el pensamiento cubano antirracista. En este ámbito debe resaltarse la obra de Tomás Fernández Robaina. Sus libros *El Negro en Cuba (1902-1958)*, *Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial (1990)*, *Cuba: personalidades en el debate racial (2007)* y *Antología cubana del pensamiento antirracista (2015)* evidencian la encomiable labor de este autor en la búsqueda por visibilizar una importante arista del pensamiento cubano.

¹⁷ Digo un sector de la población cubana negro-mestiza porque las investigaciones que han podido consultarse se han realizado en microespacios, con muestras de personas bastante pequeñas.

También deben resaltarse aquellos libros que se han acercado al pensamiento antirracista de figuras prominentes de la historia y la cultura nacional como José Martí, Fernando Ortiz o Nicolás Guillén. En este sentido, deben ponderarse las antologías *¡Aquí estamos! El negro en la obra de Nicolás Guillén* (2008), de Denia García Ronda, y *Fernando Ortiz contra la raza y los racismos* (2013), de Jesús Guanche y José A. Matos.

Asimismo, pueden mencionarse los artículos “Nicolás Guillén frente al debate de raza y cultura en Haití” (2007), de Emilio Jorge Rodríguez; “El negro y la africanía en el ideario de José Martí” (2012), de Pedro Pablo Rodríguez; “José Martí. Apuntes sobre su antirracismo militante” (2017), de Leyda Oquendo, o “Equilibrio e integración socio-racial en José Martí: ecos de una concepción en los albores de la neocolonia” (2021), de Israel Escalona Chádez y Yamil Sánchez Castellanos.

De igual manera, es preciso destacar el interés de algunos investigadores por justipreciar las premisas antirracistas de figuras menos visibles en los estudios sobre pensamiento cubano, como Martín Morúa Delgado, Gustavo Urrutia o Rómulo Lachatañeré. Así lo evidencian los siguientes trabajos: *Martín Morúa Delgado: su pensamiento político (1878-1910)* (2022), de Susel Abad Fis; *La cuestión racial. Pensamiento y periodismo de Gustavo Urrutia* (2018) y *Unas palabras necesarias sobre Gustavo Urrutia* (2005), de Tomás Fernández Robaina; *Rómulo Lachatañeré: una mirada al pensamiento cubano antirracista* (2019), de Ada Lescay; así como *El racismo en Cuba. Visión de Rómulo Lachatañeré en el contexto de la República* (2010), de Zaylen Clavería Centurión.

Ahora bien, la mirada al pensamiento antirracista no ha descartado del análisis la variable “género”, así lo confirma la socióloga cubana Rosa Campoalegre Septien (2020, 2022), quien, siguiendo las pautas de autoras latinoamericanas como Lélia González, Sueli Carneiro, Rita Segato, Ochy Curiel o Mara Viveros, exhorta a investigar y visibilizar el pensamiento afrofeminista o los feminismos

negros.¹⁸ Este camino de reflexión había sido abierto en la mayor de las Antillas por Nancy Morejón, Inés María Martiatu o Daisy Rubiera, por solo citar algunos ejemplos.

Por último, deben destacarse las investigaciones que, desde la genética, se han acercado a la racialidad. La apertura de este camino estuvo a cargo de un equipo de profesionales del Centro Nacional de Genética Médica, bajo la égida de la doctora Beatriz Marcheco Teruel.¹⁹ Estudiando los posibles nexos entre estructura genética y probabilidades de padecer demencia en adultos mayores, este equipo pudo obtener una valiosa información sobre “el patrimonio genético de la nación cubana” (Marcheco Teruel, 2012, p. 51).

En una muestra de 531 personas mayores de 65 años (blancas 62,5 %; mestizas 11,7 %; negras 25,8 %), se evaluó el comportamiento de los genes de origen ancestral (origen africano, europeo o nativo-americano). El estudio arrojó que todas las personas de la muestra poseían genes ancestrales africanos y europeos. Sin distinción de color de la piel, la proporción del mestizaje fue la siguiente: como promedio, 73,8 % de los genes ancestrales fueron de origen europeo, 16,8 % de origen africano y 9,4 % de origen nativo-americano (Marcheco Teruel, 2012).

Estos resultados le permitieron a la doctora Marcheco llegar a la siguiente conclusión:

Si étnica y culturalmente somos un pueblo mestizo, independientemente del color de la piel, la presencia de genes ancestrales

¹⁸ La autora utiliza indistintamente los términos pensamiento afrofeminista, feminismos afrodiaspóricos o feminismos negros. Asevera que estos “forman parte del pensamiento y las prácticas decoloniales en América Latina y el Caribe. Representan una ruptura epistémica y política con el feminismo hegemónico, blanco, eurocentrista, a partir de la crítica a la colonialidad del poder/saber/género, en la lucha contra el racismo, el patriarcado y el heterosexismo” (Campoalegre, 2020, p. 36).

¹⁹ En entrevista concedida al periodista Bienvenido Rojas Silva, Beatriz Marcheco Teruel aseveró que en el estudio participaron profesionales de otras instituciones como la Universidad de Ciencias Médicas, la Atención Primaria de Salud y los Centros de Salud Mental (Rojas Silva, 2019).

europesos, africanos y nativo-americano-asiáticos en nuestro genoma es una prueba de que biológicamente también lo somos, y quizás lo sea todo el género humano, debido a las incesantes mezclas que se han producido desde tiempos inmemoriales (Marcheco Teruel, 2012, p. 55).

Como se ha podido constatar, Cuba ha sido un terreno fértil para los estudios contemporáneos sobre racialidad. Desde la historia, la sociología, la filosofía, la antropología, la psicología o la biomédica se han erigido un importante número de investigaciones que han tenido a la categoría sociocultural “raza” como centro de análisis.

Empero, resulta evidente que la representación visual de personas negras ha sido poco atendida por estas pesquisas. Quizás pueda establecerse una excepción en los estudios históricos. Pero en esos casos, la representación visual no es el centro del análisis, sino el complemento de la interpretación historiográfica (Burke, 2005). Así lo evidencia el conjunto de grabados, pinturas, fotografías, caricaturas o carteles que acompañan el relato histórico de Aline Helg, Ada Ferrer, Alejandro de la Fuente o Spence Benson, por solo mencionar algunos.

Esta aproximación a los estudios contemporáneos sobre racialidad en la mayor de las Antillas permite corroborar también que son las Ciencias sobre Arte, de manera general, y la disciplina de Historia del Arte, de modo particular, las que se han acercado con mayor detenimiento a las representaciones visuales de las personas no blancas. De ahí que la segunda parte del presente ensayo esté dedicada a las contribuciones de la Historia del Arte al estudio de la imagen visual de las personas negras.

Raza y representación: una mirada desde la Historia del Arte

En las últimas décadas, el interés por la representación visual de las personas negras en el ámbito de la creación artística ha sido

recurrente entre los historiadores del arte.²⁰ Este interés se evidencia en al menos dos aristas esenciales: por un lado, el diseño y ejecución de proyectos curatoriales que tienen al modelo negro como centro del relato visual, y por el otro, el corpus de investigaciones sobre la representación de las personas no blancas en las artes visuales.

En la primera de estas aristas pueden mencionarse proyectos curatoriales internacionales de reciente realización como “Le modèle noir, de Géricault à Matisse”,²¹ una exposición itinerante inaugurada el 26 de marzo de 2019 en los predios del Museo de Orsay, Francia. La muestra reveló cómo entre mediados del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX persistió una sobrerrepresentación de los “cuerpos negros” en la pintura europea-occidental (Firmin, 2019).

Si bien es cierto que esta exposición promovió una buena parte del patrimonio visual del Museo de Orsay en que el modelo negro se hace visible, el discurso curatorial descartó cualquier ejercicio crítico ante la mirada colonial (*the colonial gaze*) que predominaba en estas composiciones. El investigador, de origen guadalupeño, Eddy Firmin, al evaluar la exhibición, aseveraba que esta continuaba reproduciendo el esquema visual del colonizador, aquel que ponderaba la imagen exótica o subalterna de los cuerpos negros.

²⁰ En el marco del interés internacional por el estudio de la *raza*, en tanto categoría cultural de diferenciación social, y sus incidencias en todas las esferas de la vida social. Debe recordarse la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, celebrada en Sudáfrica en el año 2001. En el marco del evento, se aprobaron la Declaración y el Programa de Acción de Durban, documentos en los que no solo se denuncian los racismos, también se establecen hojas de ruta para, de modo gradual y sistemático, poder eliminarlos. Luego, se han sancionado otras disposiciones internacionales inherentes al tema como la Declaración de México sobre la Diversidad Cultural y el Desarrollo (2004), la proclamación del 25 de marzo como Día Internacional de Recuerdo de las Víctimas de la Esclavitud y la Trata Transatlántica de Esclavos (2007), el decreto del Año Internacional Afrodescendiente (2011), así como la ratificación del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024).

²¹ “El modelo negro, de Géricault a Matisse”.

Firmin sostiene, igualmente, que la muestra del Museo de Orsay tuvo como antecedente la exposición “Posing for Modernity, the Black Model from Manet and Matisse to Today”,²² organizada por la curadora afroamericana Denise Murrell en la Wallach Art Gallery de la Universidad de Columbia, Estados Unidos. Pero a diferencia del proyecto francés, la propuesta de Murrell sí ofrecía una nueva perspectiva en la interpretación de la historia del arte a partir del contraste de las imágenes de los cuerpos negros erigidas por los artistas blancos-occidentales y aquellas imágenes-otras en las que los artistas afroamericanos (fundamentalmente mujeres) materializaban su derecho político y artístico a representar sus propios cuerpos (Firmin, 2019).²³

En Cuba, también han podido verse materializados proyectos curatoriales de esta naturaleza. El más reciente fue “Aponte Visionario: Arte y Libertad Negra”, una muestra itinerante que se expuso en el Centro de Desarrollo de las Artes Visuales, La Habana,²⁴ y en la Galería Arte Soy, Santiago de Cuba.²⁵ El proyecto, concebido por los investigadores Édouard Duval y Ada Ferrer, es un homenaje a la vida y obra del líder abolicionista José Antonio Aponte. A partir de las descripciones que hiciera Aponte de las sesenta y tres láminas que conformaban su *Libro de pinturas* –durante los interrogatorios a los que fue sometido luego de ser apresado por las fuerzas coloniales españolas–, veinte artistas²⁶ de varias nacio-

²² Una traducción más o menos exacta puede ser: “Posar en la Modernidad, el modelo negro desde Manet y Matisse hasta la actualidad”.

²³ Eddy Firmin no solo celebra la iniciativa de Denise Murrell, también hace referencia a la muestra “Africa Remix, l’art contemporain d’un continent”. Esta última tuvo lugar en el Centro Pompidou en el 2005 (entre el 25 de mayo y el 8 de agosto) y acogió la obra pictórica, escultórica, fotográfica, audiovisual, musical o literaria de un centenar de artistas africanos, jóvenes y consagrados.

²⁴ Del 20 de septiembre al 25 de octubre en La Habana.

²⁵ Del 5 de noviembre al 1º de diciembre en Santiago de Cuba.

²⁶ Artistas convidados: Grettel Arrate, José Bedia, María Magdalena Campos Pons, Juan Roberto Diago, Édouard Duval Carrié, Alexis Esquivel Bermúdez, Joëlle Ferly, Teresita Fernández, Alberto Lescay, Emilio Martínez, Emilio Adán Martínez, Tessa Mars, Clara Morera, Nina Mercer, Glexis Novoa, Vickie Pierre, Marielle Plaisir, Asser Saint-Val, Jean Marcel St. Jacques, Renée Stout.

nes²⁷ recrearon los principios y las convicciones que marcaron su accionar en tanto líder antiesclavista.

Dos años antes, el Edificio de Arte Cubano del Museo Nacional de Bellas Artes había acogido la exposición colectiva “Sin Máscaras. Arte Afrocubano Contemporáneo” (2017). Tal como describiera su curador Orlando Hernández, la muestra exploraba temas relacionados con la población negra de Cuba y cómo el arte cubano los había reflejado: la identidad o conciencia racial de personas negras y mulatas cubanas; los prejuicios, los estereotipos y la discriminación racial persistente en Cuba y el reconocimiento de las importantes herencias culturales que Cuba recibió del África Negra o subsahariana (Hernández, 2017). La exhibición se estructuró a partir de las obras de artistas cubanos²⁸ que –dentro o fuera de Cuba– han recreado estas temáticas.

Deben resaltarse, igualmente, las tres ediciones de “Queloides” (1997, 1999, 2010),²⁹ un proyecto que abarcó formas artísticas como la pintura, la fotografía, la instalación, la escultura o el video arte. Proponía nuevos modos de pensar, ridiculizar y desmontar las llamadas diferencias de raza.

²⁷ Creadores de Cuba, Estados Unidos, Haití y Guadalupe.

²⁸ Wifredo Lam, Ruperto Jay Matamoros, Gilberto de la Nuez, Bernardo Sarria, Belkis Ayón, Pedro Álvarez, Roberto Salas, Manuel Mendive, Julián González, Eduardo Roca “Choco”, Gloria Rolando, Santiago Rodríguez Olazábal, Ricardo Rodríguez Brey, René Peña, Moises Finalé, José Bedia, Marta Ma. Pérez, Rubén Rodríguez, María Magdalena Campos-Pons, Juan Carlos Alom, Manuel Arenas, Lázaro Saveedra, Elio Rodríguez, Andrés Montalván, Carlos Garaicoa, Oswaldo Castillo, Alexis Esquivel, Armando Mariño, Reynerio Tamayo, Ibrahim Miranda, Rolando Vázquez, Alberto Casado, Alexandre Arrechea, Juan Roberto Diago, Douglas Pérez, Frank Martínez, José Ángel Vincench, Eric Corvalán, Yoan Capote, The Merger.

²⁹ La primera edición tuvo lugar en la Casa de África, La Habana, y contó con la curaduría de Alexis Esquivel Bermúdez y Omar Pascual Castillo. La segunda se realizó en el Centro Provincial de Artes Plásticas y Diseño, La Habana. En este caso, la curaduría corrió a cargo de Ariel Ribeaux Diago. En la tercera edición, le abrió las puertas al proyecto el Centro de Desarrollo de las Artes Visuales. El artista Elio Rodríguez y el académico Alejandro de la Fuente fueron los curadores.

Desde diversas perspectivas poéticas como el pop, la neofiguración pictórica o el conceptualismo, las obras y autores³⁰ presentes en *Queloides* reflexionaban críticamente sobre la persistencia de discursos racistas y prácticas discriminatorias en la sociedad cubana, a pesar de las políticas igualitarias promovidas por la revolución cubana (De la Fuente, 2018).

En la segunda arista, correspondiente al corpus de investigaciones sobre la representación de las personas negras en las artes visuales, pueden referenciarse materiales bibliográficos como la antología realizada por Kymberly N. Pinder, denominada *Race-ing Art History. Critical Readings in Race and Art History* (2002). Este libro contiene una amplia panorámica de las artes visuales en Occidente, prestando especial atención a las incidencias de la categoría *raza* en su desarrollo. No falta el reconocimiento de los aportes de la mayor de las Antillas a esta visualidad. Así lo evidencia el artículo “Wifredo Lam: Painter of Negritude”, de Robert Linsley.

Deben mencionarse también los libros de Richard J. Powell, *Black Art: A Cultural History* (2002) y *Cutting a Figure: Fashioning Black Portraiture* (2008). Así como los textos de Anne Lafont: *How skin color became a racial marker: art historical perspectives on race* (2017) y *L'Art et la race: L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières* (2019). Pueden referenciarse, de igual modo, informes de investigación como la tesis de doctorado *Racialization, Representation and Resistance: Black Visual Artists and the Production of Altery* (2003), de Bonnie Harrison, o la tesis de licenciatura *Noir et dessins. La représentation des Noirs dans les dessins français entre 1800 et 1848* (2020), de Merle Janssen.

Por otro lado, para tener una panorámica sobre el tema en el escenario latinoamericano, puede consultarse el décimo capítulo del

³⁰ José A. Vincench, Gertrudis Rivalta, Omar Pascual, Roberto Diago, Marta María Pérez, Manuel Arenas, Elio Rodríguez, Alexis Esquivel, René Peña, Meira Marrero, Pedro Álvarez, Lázaro Saveedra, Álvaro Almaguer, Armando Mariño, José A. Toirac, Andrés Mantalvan, Juan C. Alom, Douglas Pérez, María Magdalena Campos, Juan Roberto Diago.

libro *Estudios Afrolationamericanos. Una introducción* (2018). Esta sección, escrita por el académico Alejandro de la Fuente y titulada “El arte afrolatinoamericano”, propone un enjundioso recorrido por las artes visuales, deudoras del legado cultural africano en América Latina. Aunque centra su atención en naciones en las que las influencias afrodiaspóricas fueron y son esenciales para definir sus identidades, como Brasil, Cuba o Colombia, también son apreciables sus valoraciones sobre México, Argentina, Uruguay o Perú.

En Cuba, el camino de investigación sobre la representación visual de las personas negras lo abrió la historiadora del arte Adelaida de Juan, quien por el año 1970 escribió el artículo “El negro en la pintura cubana del siglo XIX”. En este texto la autora asevera que las primeras representaciones del hombre negro en Cuba datan del siglo XVIII: sostiene que los grabados sobre La Habana de Elías Durnford y la pintura al fresco de una de las pechinas de la iglesia de Santa María del Rosario pueden ser las primeras composiciones en las que el modelo negro resulta visible (De Juan, 2005).³¹

De igual manera, De Juan asegura que en el siglo XIX el grabado se convirtió en el medio de expresión fundamental para la representación de los personajes del pueblo, y en este ámbito el modelo negro tuvo un lugar. Destaca la labor creativa de Hipólito Garnerey, James Gay Sawkins, Eduardo Laplante, quienes en sus búsquedas por documentar las dinámicas sociales, económicas y culturales recrearon al modelo no blanco en sus grabados. Asimismo, exalta los aciertos de Federico Mialhe y Víctor Patricio de Landaluze al develar la sociedad colonial. Sobre Landaluze, afirma que fue “el artista que dio con mayor ahínco la temática negra” (De Juan, 2005, p. 28).

³¹ Si bien es cierto que el artículo “El negro en la pintura cubana del siglo XIX” fue escrito por Adelaida de Juan en 1970, debe señalarse que se ha consultado el libro de la autora *Pintura cubana, temas y variaciones* (2005), que contiene el artículo mencionado.

La autora concluye que en la etapa colonial pueden percibirse dos representaciones del hombre negro: el negro como parte del escenario sociocultural de la Cuba de la época y el negro como esclavo, como siervo. En textos posteriores, como en el libro *Pintura y grabado coloniales cubanos* ([1974] 1985) o el artículo “Hace cien años...” (1986), la profesora De Juan ampliaría sus consideraciones sobre este particular.

La línea de reflexión abierta por Adelaida de Juan tuvo continuidad en las investigaciones de varias discípulas. Yolanda Wood, por ejemplo, en sus aproximaciones a las artes visuales en las islas del Caribe, no descarta la categoría *raza* en la exégesis del fenómeno artístico. En la antología *Presencia negra en la cultura cubana* (2015), fueron publicados dos artículos de Yolanda Wood que mucho aportan al tema: “El esclavo en la imagen construida del poder colonial” y “El esclavo en las artes visuales de la colonia”.

En estos textos, Wood comparte los criterios enarbolados, previamente, por De Juan. Coinciden al señalar que las primeras representaciones del hombre negro datan del siglo XVIII, que en el siglo XIX fue el grabado el medio de expresión que mayormente recreó la imagen del sujeto negro y que la pintura académica, salvo muy contadas excepciones, había descartado la imagen del modelo negro como motivo artístico.

Pero a diferencia de Adelaida de Juan, Wood esboza la existencia de jerarquías entre los medios de expresión descritos. Si, por un lado, la Academia de San Alejandro legitimó a la pintura como manifestación artística, el grabado se mantuvo en la esfera del no arte, en tanto herramienta para documentar aspectos relevantes de la vida social. Aunque la autora no profundiza en este elemento, vale la pena realizar algunas reflexiones que respondan a la siguiente interrogante: ¿por qué es el grabado el medio de expresión que casi exclusivamente representó al modelo negro en sus composiciones?

Si, como bien señala Wood, el grabado era un medio de expresión distante de la esfera del arte, es comprensible que sus cultores

se tomaran ciertas licencias tanto conceptuales como estéticas. De ahí la variopinta visualidad de las litografías y las xilografías de la época.³² Por otro lado, debe tenerse en cuenta que la gráfica estuvo en manos, casi exclusivamente, de creadores foráneos, quienes tenían, sobre todo, un interés por documentar la vida en las Antillas. Por último, debe señalarse que los grabados no eran, en la mayoría de los casos, composiciones independientes: estaban supeditados a la visualidad de periódicos, libros o cajetillas de cigarros y tabacos.

En otro orden, Yolanda Wood realiza una distinción entre las representaciones gráficas del modelo negro asociadas al espacio urbano y aquellas otras correspondientes al espacio rural. Esta observación la había realizado también Adelaida de Juan (1986) y la misma confirmaba, desde el prisma visual, la notable incidencia del sector poblacional negro-mestizo en las dinámicas de la sociedad colonial.

Finalmente, la autora destaca cómo en las postrimerías del siglo XIX se incorporó la fotografía como un medio de expresión que captó la imagen del hombre cubano negro-mestizo, particularmente el mambí. Las consideraciones de Wood sobre la fotografía son muy acertadas, en la medida en que proponen una ruta de investigación. Ya se ha señalado, en la primera parte de este ensayo, cómo las fotografías han acompañado el relato histórico, cómo han sido el complemento de la interpretación historiográfica. Empero, las visualidades inherentes a estas instantáneas han sido muy poco atendidas por la historia del arte.³³

³² El investigador Jesús Guanche sostiene que “a lo largo del siglo XIX el grabado litográfico, y en menor medida el xilográfico, ocuparon la inmensa mayoría de las imágenes que sobre los africanos y sus descendientes criollos se dan a conocer en la Isla o en el exterior referidas a Cuba” (Guanche, 2016, p. 30).

³³ En su ensayo “El arte afrolatinoamericano”, el investigador Alejandro de la Fuente sostiene que “si bien las guerras por la independencia obligaron a colocar temas como la raza, el origen y la pertenencia en el centro de la arena política, los historiadores del arte latinoamericano han dedicado muy poca atención a la pregunta de cómo esas tensiones y discusiones encontraron eco en las artes visuales” (De la Fuente, 2018, p. 431).

De la propia Yolanda Wood es el artículo “El negro en el arte pictórico vanguardista cubano” (2015). En este material bibliográfico, la autora describe el panorama de las artes plásticas en las primeras décadas del siglo XX. Afirma que en este período prevalecieron los códigos visuales académicos, apegados a conservadurismos, tanto conceptuales como estéticos. En este contexto se reproducía una imagen pintoresca y folklórica tanto de la mujer como de las personas negras (Wood Pujol, 2015c).

Wood sostiene que fue Leopoldo Romañach, con obras como “Muchacha con cañas”, quien comenzó a transformar esa imagen pintoresca y folklórica. Empero, la ruptura definitiva tuvo lugar en los años veinte y treinta con el movimiento vanguardista. La investigadora resalta, en primer término, el interés de los artistas de la vanguardia por representar, desde lo visual, las esencias de la cultura cubana, destacando las imágenes inherentes a una nación mestiza. Analiza, de modo particular, la obra “Gitana Tropical”, de Víctor Manuel, en tanto magnífica representación del mestizaje cultural.

Más tarde, pondera las creaciones de Eduardo Abela: “La comparsa”, “El gallo místico”, “La Rumba”. En ellas, el artista

está revelando una presencia ya no del negro; pero sí de lo negro en Cuba, como un componente esencial de la cultura y un contribuyente fundamental a la comprensión de esa hibridez, de ese mestizaje que estaba caracterizando el discurso artístico en aquellos momentos (Wood Pujol, 2015c, p. 288).

Asimismo, menciona la obra de los artistas cubanos “negros”³⁴ Teodoro Ramos Blanco y Alberto Peña. Wood no profundiza en la creación de estos artistas, aunque sí señala la maestría escultórica de Ramos Blanco, exaltando la pieza “Vida interior”, la cual muestra

³⁴ Acotación realizada por Yolanda Wood en su texto. Nótese como, hasta este momento, la profesora Wood no había tenido que esclarecer el color de la piel de los artistas mencionados. Se sobreentiende, entonces, que Víctor Manuel Romañach o Eduardo Abela son artistas cubanos “blancos”.

la imagen de una mujer negra esculpida en mármol blanco. Finaliza el artículo haciendo referencia a la producción pictórica de Wifredo Lam, quien contribuyó, sobremanera, a la construcción de una visualidad cubano-caribeña.

Investigaciones más recientes sobre esta etapa han arrojado luz sobre la diversidad de criterios que coexistían en la mayor de las Antillas en torno a “lo negro” y cómo las relaciones de poder condicionaban la inclusión/exclusión de estos criterios en las políticas culturales de la nación. Así lo evidencia la investigadora Cary Aileen García Yero en su artículo “To Whom It Belongs: The Aftermaths of Afrocubanismo and the Power over Lo Negro in Cuban Arts, 1938-1958” (2022).

Esta autora sostiene que si bien en los años veinte y treinta la construcción de la cubanidad –y de las artes visuales, como expresión de esta– estuvo asociada a las premisas de mestizaje y armonía racial, en las décadas del cuarenta y el cincuenta tuvo lugar una de-sincretización de lo cubano –con incidencias también en las artes visuales–. García Yero argumenta cómo el relato político de la armonía racial alcanzó su máxima expresión artística en el movimiento negro³⁵ de los años veinte y treinta. Este fenómeno sufrió variaciones en las décadas siguientes.

En los años cuarenta y cincuenta, las políticas culturales respaldaron una producción artística regida por las pautas conceptuales y estéticas de la cultura occidental dominante, en la que “lo negro” es asumido como un aderezo para el ejercicio creativo.³⁶ Empero,

³⁵ García Yero se refiere a este movimiento artístico como “afrocubanismo”. Sostiene que este fue el primero en la historia de la nación cubana en adoptar las premisas de mestizaje y justipreciar “lo negro” en la construcción de lo nacional.

³⁶ En un momento la autora explica: “El arte nacional, alentado por las autoridades culturales, buscó estilizar la expresión popular para convertirlo en ‘arte elevado’. El nuevo arte cubano filtraría lo negro para, en última instancia, crear una cultura nacional de base occidental [...]. La visión ambigua del Estado de una Cuba racialmente armoniosa no se basaba en las contribuciones equitativas de las expresiones culturales negras y blancas. Si bien esta visión valoraba esporádicamente la expresión cultural negra, la confinaba a la categoría de elementos, reafirmando las jerarquías culturales al subordinar lo negro a la hegemonía cultural occidental” [The national art

persiste una producción artística paralela –comprometida con el legado africano-caribeño– que tuvo en el área de las artes visuales importantes representantes como Wifredo Lam, Roberto Diago, Teodoro Ramos Blanco y Agustín Cárdenas (García Yero, 2022).

En cuanto a la representación visual de las personas negras en las artes visuales después del triunfo de la Revolución Cubana, el 1º de enero de 1959, debe destacarse el ensayo “El negro en la actual cultura visual cubana” (2015), del historiador del arte Dannis Montes de Oca.

Este texto contribuye a visibilizar y justipreciar al Grupo Antillano, un proyecto cultural integrado por artistas visuales e intelectuales que, desde finales de la década de los años sesenta y hasta principios de los ochenta,³⁷ realizó una intensa labor de investigación y creación artística asociada al legado africano y caribeño (Montes de Oca, 2015). El grupo fue fundado por el escultor y grabador Rafael Queneditt Morales y contó, entre sus integrantes, con los artistas visuales Rogelio Rodríguez Cobas, Ever Fonseca, Esteban Ayala, Arnaldo Rodríguez Larrinaga, Ramón Haití Eduardo, Pablo Toscano, Manuel Couceiro, Leonel Morales, Clara Moreira, entre otros (De la Fuente, 2013, 2018).

El autor menciona, igualmente, aquellos eventos que en los años sesenta y setenta conectaron a los artistas cubanos con el Caribe, América Latina y el mundo: el Salón de Mayo (1967), el Congreso Cultural de La Habana (1968) y los festivales Carifesta. Resalta también la colaboración de Cuba en el conflicto armado de Angola. En él, “participaron civiles, entre ellos artistas plásticos que fueron a

that was encouraged by the cultural authorities sought to stylize popular expression into “high art”. The new Cuban art would filter *lo negro* to ultimately make a Western-based national culture (...). The state’s ambiguous vision for a racially harmonious Cuba was not based on the equal contributions of black and white cultural expressions. While this vision sporadically valued black cultural expression, it confined it to the category of elements, reaffirming cultural hierarchies by subordinating *lo negro* to Western cultural hegemony] (García Yero, 2022, p. 7, traducción propia).

³⁷ De acuerdo a las pesquisas realizadas por Alejandro de la Fuente, el grupo se mantuvo activo entre los años 1978-1983.

impartir clases, y que propiciaron un contacto diferente con ese país y otras regiones africanas” (Montes de Oca, 2015, p. 421).³⁸

Asimismo, Montes de Oca sostiene que en la década de los ochenta

se produce un cambio en el modelo de representación del negro en las artes visuales cubanas [...]. En primer lugar, los artistas de esta época van a mirar con ojo crítico no solo el contexto cubano, sino también las imágenes de la modernidad, que ellos mismos habían heredado. Además se diversifica la representación del cuerpo no solamente desde una visión multicultural, sino también desde una perspectiva de género, y comienza a entenderse la condición racial como de indispensable análisis para el devenir de la cultura cubana (Montes de Oca, 2015, pp. 421-422).

Por último, pondera el papel del Centro de Arte Contemporáneo Wifredo Lam³⁹ y de la Bienal de La Habana⁴⁰ en la promoción del arte concebido desde el Sur. Tanto la institución como el evento han contribuido a visibilizar a aquellos artistas⁴¹ que defendían concepto-estéticas africano-caribeñas.

Hasta este momento, se han descrito materiales bibliográficos que proponen una panorámica de las artes visuales en Cuba, a partir de las incidencias de los códigos raciales. No obstante, es

³⁸ Al ejemplificar las influencias de los movimientos de liberación nacionales en África, destaca la serie de retratos de mujeres africanas realizadas por Eduardo Roca (Choco) en sus años en Angola, el retrato a Amílcar Cabral realizado por Aldo Soler o las imágenes de los fotorreporteros Ramón Pacheco y Ernesto Fernández.

³⁹ Esta institución cultural cubana, fundada el 28 de febrero de 1983, está destinada a la investigación y promoción de las artes visuales contemporáneas de los países de África, Asia, América Latina y el Caribe.

⁴⁰ Evento cultural auspiciado, desde el año 1984, por el Centro de Arte Contemporáneo Wifredo Lam que ha contribuido a visibilizar la producción artística de los creadores del Sur o del llamado Tercer Mundo.

⁴¹ Destaca la obra de eminentes artistas contemporáneos como Magdalena Campos, Elio Rodríguez, Pedro Álvarez, Armando Mariño, Alexis Esquivel, Gertrudis Rivalta, Belkis Ayón, Douglas Pérez, René Peña, Roberto Diago, Susana Pilar Delahante, Javier Castro, Marta María Pérez, Lázaro Saavedra, Henry Gary y Alexis Leyva Machado (Kcho).

preciso señalar que desde la historia del arte se han realizado investigaciones con perfiles más específicos. Los nexos raza-arte-género, por ejemplo, han sido atendidos por autores como Etna Sanz Pérez (2003) o Salvador Méndez Gómez (2015).

En su artículo “Ay, negra, si tú supieras... Aproximaciones al estudio de la imagen de la mujer negra en la pintura santiaguera”, la profesora Sanz Pérez realiza un inventario de los patrones más frecuentes de la mujer pintada en sus variantes “negra”, “mulata”, “mestiza” o “no blanca” (Sanz Pérez, 2003, p. 32). Describe las representaciones de la mujer negra repetidas, una y otra vez, en las composiciones pictóricas santiagueras: la mujer pintada, la mujer exótica, la negra proletaria, la “bruja-amenaza”, la mujer/orisha, la mulata/femme fatale, la mujer-trozo, la caribeña policroma, la africana otra o la mujer marcada solamente con la graficación del género (Sanz Pérez, 2003, p. 43).

Por su parte, el investigador Méndez Gómez, en su artículo “*Tremendísima mulata*. Identidad racial, nacional y de género en la cultura visual cubana decimonónica”, propone un acercamiento a la representación visual de la mulata, denunciando los estereotipos que en torno a ella se han reproducido desde el siglo XIX hasta la actualidad. Sostiene que la identidad de la mulata ha sido construida “en asociación con la belleza y la sexualidad como principales atributos” (Méndez Gómez, 2015, p. 334).

En cuanto a su identidad racial,

la mulata se erige como representante de todo lo negativo de las razas mixtas. Al ser un sujeto birracial, fruto de varios cruces, se la presenta como impura y sospechosa, con lo que ha de ocultar su identidad negra, subsumida bajo los patrones culturales de la élite blanca colonial, de tal suerte que su máxima aspiración en la vida sería la de pasar por blanca (Méndez Gómez, 2015, p. 334).⁴²

⁴² Es muy acertado el criterio de Méndez Gómez cuando señala que las representaciones visuales de la mulata, evaluadas por él, han sido creaciones masculinas. El autor añade que es necesario incorporar la mirada femenina, en tanto sujeto creador, a fin de valorar la autoimagen de la mujer mulata.

En otro orden, es preciso mencionar aquellos estudios que, desde la historia del arte, se han acercado a la representación visual del hombre negro esclavizado. En esta línea, debe reconocerse el trabajo “El esclavo imaginado hoy en las artes visuales en el oriente de Cuba” (2019), de las investigadoras María Elena Orozco Melgar y Etna Sanz Pérez.

En este artículo, las autoras comparten los criterios expuestos previamente por Adelaida de Juan o Yolanda Wood al señalar cómo la historia del arte en Cuba ha dedicado poco espacio al estudio del hombre negro o la mujer negra como tema o motivo artístico. Argumentan que este fenómeno está asociado a las relaciones de poder predominantes en la etapa colonial y el período de la primera república: contextos en los que las personas negro-mestizas, en tanto sujetos de representación, eran invisibles para un elitista gremio de artistas.

Las autoras toman a Santiago de Cuba, capital de la región oriental, como epicentro para su investigación. Sostienen que en las artes visuales de este territorio han predominado las representaciones del esclavo doméstico y del negro libre (Orozco Melgar y Sanz Pérez, 2019). Además, realizan un encomiable aporte a la historia del arte cubano al demostrar que las primeras representaciones conocidas del esclavo en la plástica del oriente las realizaron los cartógrafos José López y Louis François Delmés, quienes en sus planos ilustrados de la ciudad de Santiago de Cuba de los años 1859 y 1861, respectivamente, mostraban un cuadro costumbrista de la sociedad colonial, en el que la imagen del sujeto negro-mestizo era indispensable.

Más adelante, ponderan al grabado como “la manifestación artística que con mayor agudeza valora la problemática de la esclavitud” (Orozco Melgar y Sanz Pérez, 2019). En esta línea de reflexión, mencionan la obra de artistas foráneos que visitaron o vivieron en Santiago de Cuba en el siglo XIX como el inglés Walter Goodman o el norteamericano Samuel Hazard.

Cuando describen el panorama de las artes visuales de la nación cubana en la primera mitad del siglo XX, detectan la invisibilidad de la imagen del esclavo, exceptuando las composiciones de Juan Emilio Hernández Giro que ilustraron el texto *Historia Gráfica de Cuba* (1938). En la segunda mitad del siglo, sobre todo en la década del noventa, comenzó a perfilarse un mayor interés por el llamado “tema negro” y por la imagen del esclavo en el entramado de este. Así lo evidencia la producción artística de Alberto Lescay Merencio, José Seoane, Lester McCollin Springer o Gilberto Martínez (Orozco Melgar y Sanz Pérez, 2019).

Por último, es preciso resaltar en esta revisión bibliográfica aquellas investigaciones que han atendido las conexiones entre racismo y visualidad, a fin de interpretar los modos en que las artes visuales han contribuido a discursar sobre prejuicios, estereotipos y discriminaciones raciales. En este caso, es necesario referenciar la tesis de maestría de la historiadora del arte Suset Sánchez Sánchez: *Historia de negros finos que no tocan rumba. Imágenes sobre las construcciones del racismo y pensamiento decolonial en el arte cubano contemporáneo (1997-1999)*, del año 2013.

En este informe, la autora realiza un oportuno y valioso acercamiento a las exposiciones “Queloides” I y II (1997 y 1999) y “Ni músicos ni deportistas” (1997), proyectos curatoriales en los que, por primera vez, se abordó abiertamente el problema del racismo en la sociedad cubana (De la Fuente, 2018; Sánchez Sánchez, 2013). A partir de las herramientas teóricas de los estudios poscoloniales –especialmente de las teorías decoloniales latinoamericanas que evalúan las incidencias del dueto modernidad-colonialidad–, la autora realiza una acertada exégesis sobre cómo, desde propuestas expositivas específicas, el tema racial comenzó a ocupar un lugar en los espacios de circulación del arte cubano contemporáneo.

Como ha podido apreciarse, la imagen de las personas negras ha sido un tema de interés para la historia del arte, tanto a nivel internacional como a nivel nacional. Así lo evidencian los proyectos curatoriales que han tenido lugar en los últimos años y los

resultados de investigación que se han ido alcanzando. Estos últimos han atendido varias aristas: estudio panorámico de las artes visuales desde códigos raciales, mirada a los nexos raza-género-visualidad, valoración de la imagen del sujeto negro esclavizado, evaluación de la persistencia de prejuicios, estereotipos y discriminaciones raciales a partir de la interpretación de lo visual artístico.

Ahora bien, estos estudios –erigidos desde las pautas conceptuales de la Historia del Arte– ofrecen una mirada parcial en torno a la representación visual de las personas no blancas. Esta parcialidad responde al interés de esta disciplina por atender, de manera particular, la obra de arte: la producción, la circulación y el consumo de esta. Para tener una visión más amplia de la imagen de las personas negras, es necesario auxiliarse de los Estudios sobre Cultura Visual.

Raza y representación: los Estudios sobre Cultura Visual en tanto nuevo mapa conceptual

Los Estudios sobre Cultura Visual (*Visual Culture Studies*) pueden definirse como un área o campo de estudio⁴³ que tiene a la visualidad (Foster, 1988) o a la representación visual (Mitchell, 2009) como principal objeto de reflexión científica y que dialoga con disciplinas afines como la historia del arte, la antropología visual, la estética o los estudios culturales (Elkins et al., 2013; Hernández, 2005). Este campo comenzó a delinearse en el último cuarto del siglo XX y complementaba los estudios visuales que, desde la

⁴³ Aunque autoras como Anna María Guasch definen los Estudios Visuales como “proyecto interdisciplinar y relativista que surge como alternativa al carácter ‘disciplinar’ de buena parte de las disciplinas académicas, entre ellas la historia del arte” (Guasch, 2003, p. 8). La autora también señala que los Estudios Visuales tienen un doble sentido estratégico: “como disciplina académica renovadora del campo de la historia del arte usando teorías procedentes de distintos campos de las humanidades” y “como estrategia táctico-política con un mayor impacto en el ámbito de la política cultural” (Guasch, 2003, p. 16).

historia del arte, mostraban interés por la imagen, más allá de la obra artística.

Esta nueva área de investigación tendría una percepción más amplia de lo visual, atendiendo no solo la imagen inherente a la obra de arte, sino también la imagen televisiva, la publicitaria, la fotográfica o la audiovisual (Elkins et al., 2013). De este modo, los estudios visuales descartan toda jerarquización de las imágenes, toda distinción entre lo visual artístico y lo visual no artístico, a fin de estudiar las representaciones visuales de manera holística.

Se produce, entonces, una “democratización de la imagen” (Guasch, 2003) en tanto objeto de estudio o de reflexión, lo que ha constituido un desafío para la historia del arte como disciplina y ha delineado los caminos de un nuevo campo de investigación científica (Mirzoeff, 1998, 1999; Elkins, 2003; Rampley, 2005; Smith, 2008; Heywood y Sandywell, 2011).

Si bien es cierto que la génesis de los Estudios sobre Cultura Visual se ubican en los escenarios académicos europeos y norteamericanos,⁴⁴ sus pautas teórico-metodológicas se han ido internacionalizando, ganando adeptos en contextos tan plurales como el latinoamericano, el asiático o el africano (Elkins et al., 2013; Dussel, 2009). Sus áreas de interés también han sido diversas: fotografías, anuncios publicitarios, moda, *grafitti*, *performance*, tatuajes, films, televisión o realidad virtual, por solo mencionar algunas (Elkins, 2003).

En este amplio campo de investigación científica, los tópicos concernientes a la imagen de las personas negras han sido

⁴⁴ James Elkins sostiene que persisten varias teorías sobre el origen de los Estudios sobre Cultura Visual. Pueden considerarse una derivación de los estudios culturales, campo de investigación iniciado en la década del sesenta por académicos como Stuart Hall o Raymond Williams. Los análisis semióticos de imágenes no artísticas realizadas por investigadores suecos en la década de los setenta también marcan un posible punto de partida. Las publicaciones de la revista británica *Journal of Visual Culture* y las perspectivas críticas y deconstructivistas de autores norteamericanos como Marshall McLuhan y Fredric Jameson son, igualmente, contempladas por Elkins para delinear la génesis de los Estudios sobre Cultura Visual (Elkins, 2013).

recurrentes. Quizás sean los escenarios académicos anglosajones y europeos los que mayor incidencia hayan tenido en los estudios de esta naturaleza.

En primera instancia, pueden destacarse aquellas investigaciones que han abordado, de manera crítica, el tema de las representaciones visuales de las personas negras en los medios de difusión y comunicación masiva. Así lo evidencian los trabajos dedicados a las imágenes de África y de los negros en la cultura popular occidental (Nederveen Pieterse, 2013), la representación visual de las personas negras en las tarjetas postales estadounidenses desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas de la centuria siguiente (Martin Mellinger, 1992) o la imagen estereotipada de las etnias africanas en las series de televisión (Tomaselli y Shepper-son, 2002).

En esta misma línea de reflexión, se encuentran los textos dedicados a: la representación de la raza en la publicidad del periódico español *El país semanal* (Izquierdo Iranzo, 2004); la representación visual de las personas negras en la revista *LIFE* (Grady, 2007); los personajes negros en las historietas y los animados (Howard y Jackson II, 2013; Stein, 2022; Mickwitz, 2022); así como la representación de “rasgos raciales” en los íconos o *emojis* que circulan en las redes sociales (Miltner, 2020).

También deben mencionarse materiales bibliográficos de una mayor generalidad sobre la representación racial en la cultura de masas. El libro *The Black Image in the White Mind. Media and Race in America* (2000), de los autores Robert M. Entman y Andrew Rojeki, es un buen ejemplo de ello.

En un segundo momento, pueden destacarse los textos que se han acercado a la representación de las personas no blancas en el mundo del audiovisual. En este sentido es importante distinguir entre las investigaciones en las que se valora la obra audiovisual *per se* y aquellas en las que el interés fundamental se encuentra en las audiencias.

En el primer caso, puede referenciarse el libro *Black Looks. Race and Representation* (1992), en el cual la autora –bell hooks– alerta sobre las imágenes estereotipadas del modelo negro que circulan en la producción cinematográfica estadounidense y exalta aquellas visualidades que, en este mismo escenario, humanizan y reivindican la representación del afroamericano.

En el segundo caso, vale la pena considerar el artículo “Representing race: the race spectrum subjectivity of diversity in film” (King et al., 2020). En este trabajo, los autores realizan una evaluación de las percepciones del público estadounidense –de diversos grupos raciales o étnicos– sobre la imagen de la diversidad racial en la cinematografía de esta nación.

Deben describirse, en un tercer momento, aquellos estudios que se han acercado a la historia desde el relato visual. Estas investigaciones han ofrecido nuevas miradas a varios movimientos antirracistas, decoloniales y contrahegemónicos. Así lo confirma el libro de Martin A. Berger *Seeing through race: A reinterpretation of Civil Rights Photography* (2011), en el que el autor realiza una valiosa y necesaria aproximación a los documentos visuales que recrean la lucha de los afroamericanos en los años sesenta y setenta de la pasada centuria.

De igual manera, el libro *Migrating the Black Body; The African Diaspora and Visual Culture* (2017), compilado por Leigh Raiford y Heike Raphael-Hernández, propone un encomiable análisis de la visualidad que ha generado la diáspora africana desde la etapa de la esclavitud hasta la actualidad. Es preciso referenciar, también, el texto *Visualizing Equality. African American Rights and Visual Culture in the Nineteenth Century* (2020), de Aston Gonzalez, un libro tan pertinente como novedoso, en el que el autor legitima aquellas imágenes que, en el siglo XIX, se opusieron a una visualidad blanca-hegemónica-racista y erigieron una contravisualidad (Mirzoeff, 2011) negra-alternativa-humanizadora.

Reporte INDEPAZ de víctimas mortales del paro nacional de 2021: Jeisson García (Cali, paro nacional 2021), Cristina Moncayo

(Cali, paro nacional 2021), Stiven Sevillano (Cali, paro nacional 2021), Charlie Parra (Cali, paro nacional 2021), David Reyes (Bogotá, paro nacional 2021), Gabriel Rojas (La Virginia-Risaralda, paro nacional 2021), Marcelo Agredo (Cali, paro nacional 2021), Miguel Ángel Pinto (Cali, paro nacional 2021), Dadimir Daza (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Alexander Lasso (Cali, paro nacional 2021), María Osorio (Cali, paro nacional 2021), Edwin Escobar (Cali, paro nacional 2021), Kevin González (Cali, paro nacional 2021), Jesús Flórez (Pereira, paro nacional 2021), Rosemberg Duglas (Cali, paro nacional 2021), Andrés Angulo (Cali, paro nacional 2021), Santiago Murillo (Ibagué, paro nacional 2021), Brayan Niño (Madrid-Cundinamarca, paro nacional 2021), Andares Rodríguez (Cali, paro nacional 2021), Jefferson Marín (Medellín, paro nacional 2021), Santiago Moreno (Cali, paro nacional 2021), Kevin Agudelo (Cali, paro nacional 2021), Nicolás Guerrero (Cali, paro nacional 2021), José Ambuila (Cali, paro nacional 2021), Harold Rodríguez (Cali, paro nacional 2021), Wenceslao Solís (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Javier Uribe (Cali, paro nacional 2021), Jhon Escobar (Cali, paro nacional 2021), Héctor Morales (Pereira, paro nacional 2021), Elvis Vivas (Madrid-Cundinamarca, paro nacional 2021), Dylan Barbosa (Bogotá, paro nacional 2021), Daniel Zapata (Bogotá, paro nacional 2021), Lucas Villa (Pereira, paro nacional 2021), Sebastián Quintero (Popayán, paro nacional 2021), Alexander Yotengo (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Michael Vargas (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Mauricio Velasco (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Yorleifer Herrera (Teruel-Huila, paro nacional 2021), Angie Valencia (Cali, paro nacional 2021), Julián Vallejo (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Cristian Orozco (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Vladímir Steven (Cali, paro nacional 2021), Ricardo Idrobo (Cali, paro nacional 2021), Erick Larrahondo (Cali, paro nacional 2021), Breiner Arango (Candelaria-Valle, paro nacional 2021), Jorge Cañas (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Juan Camilo Vargas (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Juan Guillermo Bravo (Cali, paro nacional 2021), Eduardo López (Cali, paro nacional 2021), Juan

Pablo Cabrera (Cali, paro nacional 2021), Sebastián Herrera (Cali, paro nacional 2021), Carlos Álzate (Cali, paro nacional 2021), Fernando Castillo (Cali, paro nacional 2021), Andrés Aranda (Cali, paro nacional 2021) Sebastián Jacanamijoy (Cali, paro nacional 2021), Daniel Sánchez (Cali, Paro nacional 2021), Jhonatan Basto (Cali, Paro nacional 2021), Jordany Rosero (Villa Garzón-Putumayo, paro nacional 2021), Carlos Hernández (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Javier Moreno (Cerrito-Valle, paro nacional 2021), Jaime Rosas (Cali, paro nacional 2021), Cristhian Delgadillo (Cali, paro nacional 2021), Bayron Lasso (Cali, paro nacional 2021), Diego Usurruaga (Cali, paro nacional 2021), Elkin Fernández (Cali, paro nacional 2021), Gerardo Arenas (Cali, paro nacional 2021), Andrés Grisales (Cartago-Valle, paro nacional 2021), Orlando Benavides (Cali, paro nacional 2021), Juan David Muñoz (Cali, paro nacional 2021), Alejandro Mata (Cali, paro nacional 2021), Jaime Fandiño (Bogotá, paro nacional 2021), Cristian Castillo (Bogotá, paro nacional 2021), Yeison Benavides (Balboa-Cauca, paro nacional 2021), Camilo Galindez (Balboa-Cauca, paro nacional 2021), Duvan Felipe Barros (Bogotá, paro nacional 2021), Juan David Cuervo (Bogotá, paro nacional 2021), Andrés Córdoba (Belalcázar-Caldas, paro nacional 2021).

En un cuarto y último momento, deben referenciarse aquellos estudios que han atendido los nexos raza, género y visualidad. En este ámbito deben distinguirse las investigaciones asociadas a las representaciones visuales de lo femenino y aquellas que han atendido lo visual masculino.

Las compilaciones *Beyond the Frame: Women of Color an Visual Representation* (2005), de Neferti X. M. Tadiar y Angela Y. Davis, *Imagining the Black Female Body; Reconciling Image in Print and Visual Culture* (2010), de Carol E. Henderson, así como el artículo de Negin Dahya y W. E. King “Politics of race, gender, and visual representation in feminist media education” (2020) son valiosos referentes en el primer caso. Y aunque la imagen de las masculinidades ha sido menos abordada, se han localizado interesantes

materiales bibliográficos como la tesis de maestría *The Black Males Body. Violence and Representation in American Visual Culture* (2013), de Elena-Larisa Stanciu.

Hasta ahora, se ha descrito un corpus bibliográfico sobre la representación visual de las personas negras en los escenarios académicos norteamericanos y europeos. Empero, es indispensable justipreciar las contribuciones que desde América Latina se han realizado a estas temáticas, desde el paradigma de los Estudios sobre Cultura Visual.

En el año 2022, la editorial chilena Ariadna Ediciones publicó una antología de Ester Prieto Ustio titulada *La construcción de imaginarios. Historia y cultura visual en Iberoamérica (1521-2021)*. Este libro contiene una amplia panorámica de los temas abordados en el “Simposio de Historia y Cultura Visual”, un evento coordinado por la maestra Ester Prieto junto a la doctora Isabel Fraile Martín entre los meses de diciembre de 2020 y enero de 2021.

Las representaciones visuales de la América prehispana; la génesis y evolución de la literatura, la prensa y la cultura impresa en la región; el desarrollo de las artes visuales; así como las visualidades inherentes a los ritos, las festividades o la vida cotidiana en el Nuevo Mundo son algunas de las líneas temáticas de este encomiable texto. Sin embargo, llama la atención la ausencia de artículos dedicados a la imagen de las personas negras. Afortunadamente, no se percibe este proceso de invisibilización en antologías precedentes.

En el 2017, Sven Schuster y Oscar Daniel Hernández Quiñones compilaron el texto *Imaginando América Latina: historia y cultura visual, siglos XIX al XXI*.⁴⁵ En este libro han quedado recogidos trabajos dedicados a: la historia de Latinoamérica desde la fotografía; la incidencia de la imagen en la configuración del rostro de la

⁴⁵ Este libro recoge los resultados de investigación de los miembros del grupo de trabajo “Historias Conectadas, Memoria e Imagen”, de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario, Colombia.

nación; los nexos entre representación visual y propaganda política; las fuentes visuales en la cultura de masas o la construcción de memorias e identidades políticas desde la visualidad.

Esta antología contiene dos trabajos sobre la representación visual de las personas negras : “Entre *blanqueamiento y paraíso racial*: el imperio de Brasil y la legitimación visual de la esclavitud en las exposiciones universales”, de Sven Schuster y Alejandra Buenaventura, y “El blanqueamiento de Blanquita: las imágenes del ascenso social y la disputa identitaria de la población negra en Colombia”, de Andrés Pérez Carvajal.

El primero explica cómo el Imperio brasileño, bajo el mandato de don Pedro II, utilizó la fotografía para representar a la esclavitud como una institución “civilizadora” en las exposiciones universales de la segunda mitad del siglo XIX. El segundo describe las formas en que se han representado las mujeres negras en Colombia en las últimas tres décadas, tomando a Blanquita, personaje publicitario, como referente para el análisis.

No es ocioso señalar que este libro, *Imaginando América Latina...*, estuvo antecedido por otra compilación del propio Sven Schuster titulada *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina* (2014). Este último texto tenía como principal objetivo contribuir a la mejor comprensión de la función de las imágenes en la construcción de las naciones latinoamericanas.

La exégesis de lo visual a partir de códigos raciales también está presente en esta compilación. El artículo “Las tarjetas de visita: racialidad y disciplinamiento de ciudadanías blanqueadas en la parocracia venezolana postindependentista”, de Beatriz González Stephan, explora los marcadores de diferenciación social y racial en el contexto venezolano del siglo XIX, tomando los retratos fotográficos como nodo para el estudio.

Este sucinto acercamiento a los Estudios sobre Cultura Visual en América Latina permite distinguir dos aspectos. En primer lugar, resulta evidente que las investigaciones sobre cultura visual

en la región están muy conectadas a la historia, a los estudios históricos. En segundo lugar, puede percibirse que, además de las líneas temáticas abordadas en escenarios académicos norteamericanos y europeos, en Latinoamérica la interpretación de lo visual se encuentra muy conectada al estudio de la construcción simbólica de la nación.

Por otro lado, si bien es cierto que las antologías descritas confirman que los Estudios sobre Cultura Visual han incidido en los escenarios académicos latinoamericanos, es necesario puntualizar que esta incidencia no se ha comportado del mismo modo en toda la región. Argentina, Brasil y Colombia han sido las naciones con mayores avances en este nuevo campo de indagación científica (Elkins, 2013).

Ahora bien, ¿han encontrado los Estudios sobre Cultura Visual asideros en el ámbito académico cubano?, ¿la mayor de las Antillas ha sido objeto de análisis desde el prisma de los estudios visuales? La respuesta a ambas interrogantes puede ser afirmativa. No obstante, la búsqueda bibliográfica realizada permite corroborar que las investigaciones desde esta arista resultan ser bastante escasas.

En Cuba, han sido muy pocas las investigaciones concebidas desde las pautas teórico-metodológicas de los Estudios sobre Cultura Visual. Es posible que el camino haya sido abierto por la historiadora del arte Adelaida de Juan. En 1998, esta profesora ganó el Premio Temas de ensayo en la categoría de Humanidades con un texto titulado “Ausencia no quiere decir olvido”. El trabajo comienza con una cita de John Berger, uno de los principales referentes teóricos en el campo de los estudios visuales.

Más recientemente, en el 2016, la también historiadora del arte Yolanda Wood recibió una mención, en el propio marco de los Premios Temas de ensayo, en la categoría Arte y Literatura con un texto titulado “La Revolución haitiana: iconografía en tres tiempos”. Wood realiza un interesante análisis de las imágenes visuales de la Revolución haitiana y sus protagonistas, evaluando el lugar de producción y circulación de estas. Sostiene que las primeras

representaciones de este acontecimiento fueron realizadas en Europa durante buena parte del siglo XIX: las pinturas y los grabados recreaban acontecimientos que habían ocurrido del otro lado del Atlántico. Habría que esperar hasta las postrimerías del siglo –entre los años 1878 y 1880– para que el artista haitiano Louis Rigaud concibiera una colección de diecisiete pinturas en las que se mostraban las fisonomías de los héroes de la Revolución. Más tarde, en el Centro de Arte de Puerto Príncipe –fundado en 1944– los pintores de expresión popular enriquecerán las imágenes de los próceres de la nación. Por último, la autora resalta el monumento escultórico emplazado en la capital haitiana en 2004, como parte de las jornadas de conmemoraciones por el Bicentenario de la Revolución. Aunque en este ensayo la profesora Yolanda Wood centra su atención un Haití, el texto resulta ser un valioso acercamiento a los nexos raza-imagen visual en el contexto caribeño.

Aunque ya se ha señalado que han sido insuficientes las aproximaciones al escenario cultural cubano desde el prisma de los estudios visuales, debe destacarse la calidad de estas. En el año 2012, por ejemplo, se publicó en la revista Universidad de La Habana el artículo “Otra cara del racismo: publicidad comercial y consumo en la Cuba republicana”, del historiador René Villaboy Zaldívar.

En él, el autor demuestra cómo el discurso y la praxis racista de la sociedad cubana de entonces se reflejó en el ámbito de la publicidad comercial. Villaboy sostiene que los anuncios publicitarios legitimaron la separación entre grupos hegemónicos y subalternos. Argumenta también que las diferencias raciales jugaron un papel fundamental en este proceso.

Las representaciones visuales de las personas no blancas que circulaban a través de medios como la prensa plana, la televisión y los concursos de promoción reproducían todos aquellos estereotipos, heredados de la etapa colonial, que asociaban a las personas negras y mestizas con la servidumbre, la ignorancia o el salvajismo. El autor identifica ciertas imágenes que se repiten una y otra vez: la empleada doméstica negra, la lavandera negra, el hombre

negro con tumbadoras o maracas, el hombre negro constructor o estibador del puerto, así como el negrito vestido de mensajero.

Estas representaciones acompañaban los anuncios publicitarios de productos como el detergente, la cerveza Hatuey o el café. En el artículo se describe, igualmente, el modo en que la publicidad se apropiaba de la imagen de importantes figuras del espectáculo como Josephine Baker o Dámaso Pérez Prado con el propósito de anunciar productos como las cremas desrizadoras para alisar el cabello.

Pero Villaboy no solo valora la imagen *per se*, también la ubicación y la circulación de esta. Cuando alude a los anuncios de la Baker, explica como estos aparecían con frecuencia en varias publicaciones, sin embargo, ocupaban “espacios secundarios y reducidos, a diferencia de sus similares para blancos” (Villaboy, 2012, p. 126).

Asimismo, el autor denuncia la invisibilización de la familia negra en el ámbito publicitario, excepto en aquellas pocas ocasiones en las cuales algún miembro de la familia ganaba un premio (la lotería) que podría sacarlo de la indigencia. Este tipo de anuncios lograba los efectismos que la publicidad quería alcanzar en sus estrategias de venta y acentuaba la victimización y el paternalismo inherentes a todo ejercicio discriminatorio.

Por otro lado, el artículo “El negro en la gráfica de la República neocolonial”, de la historiadora del arte Luz Merino Acosta, propone un acercamiento a las representaciones visuales de personas negras y mestizas en la prensa plana y en las revistas más cotizadas de la época. Centra su atención en periódicos como *El Fígaro* o *El Avance Criollo* y en revistas como *Social*, *Bohemia* y *Carteles*.

La autora realiza una acertada exégesis no solo de la portada de las publicaciones, sino también del interior de estas, atendiendo manifestaciones de lo visual como la fotografía, la ilustración, la caricatura o el anuncio comercial. Sostiene que en estas publicaciones

lo que predomina, desde la visualidad, es la figura del hombre blanco, heterosexual, en casi todos los soportes. En segundo lugar, aparece la mujer, casi siempre como “la señora de...”, o alguna relacionada con el mundo artístico o en algún tipo de asociación. Y en tercer lugar y último, los negros y mulatos; o sea, es una zona bastante sumergida (Acosta, 2015, p. 292).

La autora identifica las representaciones visuales de personas negro-mestizas más recurrentes. En las portadas señala la imagen del esclavo doméstico cuando se recrea el pasado colonial, la figura de los trabajadores de servicios en la Cuba republicana, la imagen del hombre negro o la mujer negra asociados a la música y la danza; así como la recreación de lo visual cubano a partir de la figura de una “mujer mulata, con pañuelo en la cabeza, bailando, con énfasis en la curva de la figura, la sensualidad y, en algunos casos el baile” (Acosta, 2015, p. 294).

Cuando alude a las visualidades inherentes a la ilustración, específicamente a la caricatura, denuncia arquetipos recurrentes, como la analogía entre la representación de Satanás y la imagen del hombre negro. Los anuncios comerciales, por su parte, empleaban la figura de las personas no blancas para promover productos como el ron, los cigarrillos, las pastas dentales o las cremas desrizadoras.

Por último, al describir lo visual fotográfico, sostiene que en estas publicaciones se reproducía la imagen de personas negras y mestizas vinculadas al mundo del espectáculo, como Rolando Laserie, Eusebia Cosme o Bebo Valdés. Aunque también sostiene que la imagen de las personas no blancas era muy recurrente en las fotografías que mostraban escenarios de pobreza y marginalidad.

Sin dudas, los artículos descritos son importantes referentes de los estudios sobre la representación visual de las personas negras en Cuba; sin embargo, creo que la investigación más ambiciosa en esta línea temática fue la realizada por el historiador del arte Jesús

Guanche, de quien se publicó en el año 2016 el libro *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba*.

Jesús Guanche realiza el análisis de una muestra de más de quinientas imágenes, correspondientes a los siglos XVIII y XIX, en las que los africanos y sus descendientes se hacen visibles. De este conjunto de representaciones, el 18,46 % se corresponden a piezas pictóricas. Entre ellas predominan los dibujos (48,93 %), seguidos por los trabajos al óleo (40,42 %), en menor número las acuarelas (9,57 %) y las pinturas murales (1,08 %). Por su parte, los grabados constituyen el 75,44 % de la muestra, siendo la litografía la modalidad mejor representada (73,43 %), seguida de la xilografía (26,04 %) y la metalografía (0,53 %). Por último, la investigación contempla la fotografía (6,1 %) como parte de la muestra.

El autor clasifica las imágenes seleccionadas en cinco categorías: I) la actividad económica y los servicios; II) la vida doméstica (44,99 %); III) el modo de vida y las costumbres (34,38 %); IV) rebeldías (9,82 %); V) biotipos de africanos y descendientes (5,89 %). De este modo, descarta toda distinción o jerarquización entre los soportes (pintura, grabado o fotografía) para dar paso a una sistematización de las representaciones visuales más frecuentes.

Jesús Guanche concluye que

la iconografía estudiada revela que los africanos y sus descendientes en Cuba, tanto esclavos como libres, constituyeron un tema recurrente en las artes visuales, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta el ocaso de la época colonial; también se constata que existe un predominio del grabado litográfico, si se compara con la pintura, la caricatura y la fotografía (Guanche, 2016, p. 127).

Si bien es cierto que las publicaciones descritas son importantes referentes de los Estudios sobre Cultura Visual en Cuba, no debe dejar de reconocerse que las mismas han atendido, casi exclusivamente, la imagen bidimensional, reproducida en diversos medios de prensa. Se percibe una atención particular a la cultura letrada, a los espacios de impresión y publicación en los que representación

verbal y representación visual (Mitchell, 2009) dialogan con mayor fuerza.

Por otro lado, cuando estos autores analizan materiales visuales independientes de los espacios de impresión y publicación, como el dibujo o la pintura, se realiza una exégesis de la imagen *per se*. Se describe la autoría, el proceso creativo y se reconoce su valor, tanto conceptual como estético. Empero, no se atiende suficientemente los espacios en los que la imagen circula, ya sea en la institución arte o fuera de ella. En estos casos, las aproximaciones a lo visual continúan muy apegadas a las pautas disciplinares de la Historia del Arte.

Queda así un camino abierto a la investigación en torno a la imagen de las personas negras y los espacios de circulación de la misma –más allá de los espacios de impresión y publicación–. Es indispensable valorar los sitios de exhibición o circulación de las imágenes de las personas negras, con el objetivo de esclarecer cómo se exhiben o circulan estas imágenes, cómo cambian, quién las cambia, cuándo las cambia y por qué.

Los escasos acercamientos a los Estudios sobre Cultura Visual en la isla y la ausencia de una mirada más amplia a los nexos imagen-espacio de circulación han condicionado las reflexiones de este ensayo, el cual forma parte de una investigación mayor en la que los nexos raza e imagen resultan indispensables.

¿Conclusiones o puntos de partida?

En el presente texto he intentado describir las principales líneas de investigación sobre la racialidad que han tomado a Cuba como principal referente para el análisis. Este acercamiento me ha permitido corroborar que las pesquisas sobre racialidad en la isla apenas han atendido la incidencia de la imagen en la interpretación de las historias, circunstancias, legados o memorias de las personas negras.

Si bien es cierto que desde la Historia del Arte se han realizado valiosas investigaciones sobre el tema, siguen siendo aproximaciones que se circunscriben al ámbito de lo artístico: al mundo del arte moderno (o posmoderno o contemporáneo), eurocentrado, hedonista en el que las personas negras son casi siempre modelos para la creación y casi nunca creadores de modelos. Bien valdría la pena posicionarse desde la Historia del Arte para erigir otras narrativas más inclusivas tanto desde la voz del creador como de la visualidad erigida por este. Empero, las políticas culturales antirracistas que exigen nuestros tiempos deben ocuparse de la imagen, pero no solo de la imagen artística, sino también de la imagen política, de la publicitaria, de la televisiva, de la urbana o de la institucional, por solo citar algunos ejemplos. Louis Marin (1980, 2009), Stuart Hall (1997), Marcus Banks (2010) y otros académicos han aseverado que las imágenes tienen poder. Que la existencia de estas contribuye a visibilizar, exhibir o ponderar al objeto o al sujeto que representa. Consecuentemente, los esfuerzos nacionales e internacionales por erradicar el sistema de prejuicios, estereotipos y discriminaciones raciales que persiste en las sociedades contemporáneas deben atender cuidadosamente el ámbito de la representación visual.

La imagen ha sido una de las principales fuentes de reproducción de arquetipos negativos vinculados a las personas negras y mestizas o a las llamadas “culturas negras”.⁴⁶ Pero también tiene la capacidad de recrear contravisualidades (Mirzoeff, 2011) capaces de alterar o socavar las representaciones estereotipadas de lo racial. América Latina de manera general y Cuba de modo particular son escenarios propicios para estudiar esas contravisualidades asociadas a la representación de las personas negras. Es preciso emprender investigaciones que detecten y evalúen los materiales

⁴⁶ La denominación “culturas negras” será cómoda desde el punto de vista teórico-metodológico para aludir a fenómenos culturales específicos, pero es una denominación totalmente imprecisa porque las culturas no tienen color, sino sistemas de significación.

visuales que han recreado “lo negro” desde paradigmas descoloniales.⁴⁷ No se trata exclusivamente de identificar y evaluar aquellos materiales visuales que han sedimentado a lo largo del tiempo una imagen de las personas negras asociada a la esclavitud, la servidumbre, la ignorancia o lo exótico. Se trata también de valorar y resaltar aquellos objetos visuales que reivindican la imagen de las personas negras, destacando su humanidad, su resiliencia, su espíritu libertario o su heroicidad. Resulta necesario entonces mirar con ojo crítico las representaciones de personas negras y mestizas que se exhiben o circulan en los ambientes visuales de nuestras ciudades, paisajes culturales, entidades de recreación y turismo, centros educativos o instituciones políticas.

Bibliografía

Abad Fis, Susel (2022). Martín Morúa Delgado: su pensamiento político. *Revista Panameña de Ciencias Sociales*, (6), 119-137.

Abreu Ges, Yenislaisy (2007). La Sociedad Luz de Oriente (1899-1961). *Revista Del Caribe*, (51), 93-103.

Acosta, Luz Merino (2015). El negro en la gráfica de la República neocolonial. En Denia García Ronda (coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (292-303). La Habana: Ediciones Sensemayá.

Alberto, Paulina y Hoffnung-Garskof, Jesse (2018). Democracia racial e inclusión racial historias hemisféricas. En Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews (eds.), *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción* (317-378). Buenos Aires: CLACSO.

⁴⁷ Pasa lo mismo que con la denominación “culturas negras”.

Massachusetts: Afro-Latin American Research Institute at the Hutchins Center. Harvard University.

Alfonso León, Alina C. (2012). Los cubanos y el cuidado de la salud. *Revista Universidad de La Habana*, (273), 224-251.

Alfonso Wells, Shawn (2004). *Cuban Color Classification and Identity Negotiation: Old Terms in a New World* [Tesis de doctorado]. University of Pittsburgh.

Alvarado Ramos, Juan Antonio (1996). Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación. *Temas*, (7), 37-43.

Ávila Vargas, Niuva (2012). Familia, educación y raza. Tres puntos que convergen. *Revista Universidad de La Habana*, (273), 200-223.

Barcia, María del Carmen (2009). *Los ilustres apellidos: negros en La Habana colonial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Berger, Martin A. (2011). *Seeing through race; a reinterpretation of civil rights photography*. Berkely/Los Angeles/Londres: University of California Press.

Buck-Morss, Susan (2009). Estudios visuales e imaginación global. *Revista Antípoda*, (9), 19-46.

Burke, Peter (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: A&M Gràfic/.

Cairo Ballester, Ana (2019). *20 de mayo ¿fecha gloriosa?* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Campoalegre Septien, Rosa (2020). Feminismos negros: debates epistémicos y desafíos políticos. *Revista Geopauta*, 4(3), 33-44. <http://orcid.org/0000-0003-1838-2548> Campoalegre Septien, Rosa (2022). *Voces Afrofeministas*. La Habana: Ediciones Sensemayá.

Caño Secade, María del Carmen (1996). Relaciones raciales, procesos de ajuste y política social. *Temas*, (7), 58-62.

Castro Fernández, Silvio (2002). *La masacre de los Independientes de Color en 1912*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Clavería Centurión, Zaylen (2010). El racismo en Cuba. Visión de Rómulo Lachatañeré en el contexto de la República. *Revista Del Caribe*, (54), 42-51.

Dahya, Negin y King, W.E. (2020). Politics of race, gender, and visual representation in feminist media education. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 41(5), 673-690. DOI: 10.1080/01596306.2020.1769934

Danzie León, Bárbara et al. (2012). *Apuntes cronológicos sobre el Partido Independiente de Color*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

De Juan, Adelaida (1985). *Pintura y grabado coloniales cubanos*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

De Juan, Adelaida (1986). Hace cien años... *Revista Anales del Caribe*, (6), 131-141.

De Juan, Adelaida (2005). El negro en la pintura cubana del siglo XIX. En *Pintura cubana, temas y variaciones* (24-34). La Habana: Editorial Félix Varela.

De la Fuente, Alejandro (2000). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba (1900-2000)*. Madrid: Editorial Colibrí.

De la Fuente, Alejandro (2013). *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba*. Estados Unidos: University of Pittsburg Press/Cuba: Fundación Caguayo.

De la Fuente, Alejandro (2014). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba (1900-2000)*. La Habana, Imagen Contemporánea.

De la Fuente, Alejandro (2017). Mitos de “democracia racial”: Cuba, 1900-1912. En Rosa Campoalegre Septien y Karina Bidaseca (eds.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (65-97). Buenos Aires: CLACSO.

De la Fuente, Alejandro (2018). El arte afrolatinoamericano. En Alejandro de la Fuente, Alejandro y George Reid Andrews (eds.), *Estudios afrolatinoamericanos: Una introducción* (415-474). Buenos Aires: CLACSO. Massachusetts: Afro-Latin American Research Institute at the Hutchins Center. Harvard University.

De la Fuente, Alejandro y Bailey, Stanley R. (2021). El rompecabezas de la desigualdad social en Cuba de 1980 a 2010. Documento de Trabajo 5/2021-9/4/2021. Real Instituto Elcano.

Delgado, Richard y Stefancic, Jean (2001). *Critical Race Theory*. Nueva York: New York University Press.

Dussel, Inés (2009). Entrevista con Nicholas Mirzoeff. La cultura visual contemporánea: política y pedagogía para este tiempo. *Propuesta Educativa*, (31), 69-79.

Elkins, James (2003). *Visual Studies. A skeptical introduction*. Nueva York/Londres: Routledge.

Elkins, James et al. (2013). *Theorizing Visual Studies: Writing Through the Discipline*. Nueva York/Londres: Routledge.

Entman, Robert M. y Rojecki, Andrew (2000). *The Black Image in the White Mind. Media and Race in America*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Escalona Chádez, Israel y Sánchez Castellanos, Yamil (2021). Equilibrio e integración socio-racial en José Martí: ecos de una concepción en los albores de la neocolonia. En Escalona Chádez, Israel et al., *José Martí y la idea del equilibrio. Cuatro ensayos de interpretación histórica* (31-44). Santiago de Cuba: Ediciones UO.

Espina Prieto, Rodrigo y Rodríguez Ruiz, Pablo (2006). Raza y desigualdad en la Cuba actual. *Temas*, (45), 44-54.

Fernández Calderón, Alejandro (2012). *Sobrevivir a la masacre del doce (1912-1920)*. La Habana: Casa Editora Abril.

Fernández Calderón, Alejandro (2014). *Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930)*. La Habana: Editorial UH.

Fernández Robaina, Tomás (1990). *El Negro en Cuba (1902-1958). Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Fernández Robaina, Tomás (2005). Unas palabras necesarias sobre Gustavo Urrutia. *Revista Del Caribe*, (46), 104-106.

Fernández Robaina, Tomás (2007). *Cuba: personalidades en el debate racial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Fernández Robaina, Tomás (2010). Importancia de la fundación del Partido Independiente de Color: amplitud y trascendencia de su programa. *Revista Del Caribe*, (54), 5-16.

Fernández Robaina, Tomás (2015). *Antología cubana del pensamiento antirracista*. Camagüey: Editorial Ácana.

Fernández Robaina, Tomás (2018). *La cuestión racial. Pensamiento y periodismo de Gustavo Urrutia*. La Habana: Editorial José Martí.

Firmin, Eddy (2019). Black body discursive capital. The black model from Denise Murell to the Musée D'orsay. *MinoritArt. Revue de recherches décoloniales*, (3), 72-83.

Ferrer, Ada (1999). *Insurgent Cuba. Race, Nation and Revolution, 1868-1898*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.

Ferrer, Ada (2017). Cuba, insurgente. Raza, nación y revolución, 1868-1898. En Esther Pérez y Marcel Lueiro (comps.), *Raza y racismo* (229-260). La Habana: Editorial Caminos.

Foster, Hal (1988). *Vision and visuality*. Seattle: Bay Press.

García Ronda, Denia (ed.). (2008) *¡Aquí estamos! El negro en la obra de Nicolás Guillén*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

García Yero, Cary Aileen (2022). To Whom It Belongs: The Aftermaths of Afrocubanismo and the Power over Lo Negro in Cuban Arts, 1938-1958. *Latin American Research Review*, (57), 1-18. <https://doi.org/10.1017/lar.2022.1>

Glasgow, Joshua (2009). *A theory of race*. Nueva York/Londres: Routledge.

Goldberg, David Theo y Solomos, John (2002). *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Massachusetts/Oxford: Blackwell Publishers.

Gonzalez, Aston (2020). *Visualizing Equality; African American Rights and Visual Culture in the Nineteenth Century*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.

González Stephan, Beatriz (2014). Las tarjetas de visita: racialidad y disciplinamiento de ciudadanías blanqueadas en la pardocracia venezolana postindependentista. En Sven Schuster (ed.), *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación*

en América Latina (123-151). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Grady, John (2007). Advertising images as social indicators: depictions of blacks in *LIFE* magazine (1936–2000). *Visual Studies*, 22(3), 211-239, DOI: 10.1080/14725860701657134.

Guanche, Jesús (2016). *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Guanche, Jesús y Matos, José Antonio (2013). *Fernando Ortiz contra las razas y los racismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Guasch, Ana María (2003). Los Estudios Visuales. Un estado de la cuestión. *Revista Estudios Visuales*, (1), 8-16.

Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich eds.). Bogotá: Instituto de estudios sociales y culturales, Pensar. Universidad Javeriana/Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador. Popayán: Envió editores.

Harrison, Bonnie (2003). *Racialization, Representation and Resistance: Black Visual Artists and the Production of Altery* [Tesis de doctorado]. University of Texas.

Helg, Aline (2000). *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba (1886-1912)*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

Henderson, Carol E. (2010). *Imagining the Black Female Body; reconciling image and print and visual culture*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Henry Knight, Kezia Zabrina (2020). *Asociaciones de negros y mestizos en la ciudad de Camagüey (1879-1961). Sus aportes al desarrollo social*. Camagüey: Editorial Ácana.

Hernández, Fernando (2005) ¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual? *Educação e Realidade*, 30(2), 9-34.

Hernández, Orlando (2017). Sin Máscaras en La Habana [Palabras de presentación en la exposición “Sin Máscaras. Arte afrocubano contemporáneo”]. https://www.withoutmasks.org/user/documents/exhibitions/list_of_works_url/7/cata-logo_-v7.pdf

Hevia Lanier, Oilda (2012). Las cofradías religiosas de pardos y morenos en el siglo XIX. *Revista Universidad de La Habana*, (273), 30-50.

Heywood, Ian y Sandywell, Barry (2011). *The Handbook of Visual Culture*. Londres: Berg Publishers.

Hierrezuelo, María Cristina (2006). *Las olvidadas hijas de Eva*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

hooks, bell (1992). *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.

hooks, bell (1995). *An Aesthetic of Blackness: Strange and Oppositional*. Lenox Avenue: A Journal of Interarts Inquiry, 1, 65-72. <http://www.jstor.org/stable/4177045>

Howard, Sheena C. y Jackson II, Ronald L. (2013). *Black comics: Politics of Race and Representation*. Londres: Bloomsbury Academic.

Izquierdo Iranzo, Patricia (2004). *Representación de la raza en la publicidad: Análisis de “El País Semanal”, 1997-2003* [Tesis de doctorado]. Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid.

Janssen, Merle (2020). *Noir et dessins. La représentation des Noirs dans les dessins français entre 1800 et 1848* [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Utrecht.

King, Jesse et al. (2020). Representing race: the race spectrum subjectivity of diversity in film. *Ethnic and Racial Studies*, 44(2), 334-335. DOI: 10.1080/01419870.2020.1740290

Leigh, Raiford y Raphael-Hernández, Heike (2020). *Migrating the Black Body; The African Diaspora and Visual Culture*. Seattle: University of Washington Press.

Lescay, Ada (2019). *Rómulo Lachatañeré: una mirada al pensamiento cubano antirracista* [Tesis de maestría]. Universidad de Oriente.

López Beltrán, Carlos et al. (eds.) (2017). *Genómica mestiza; raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Manzano García, Maricelys (2012). La identidad racial: un problema social en nuestros días. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 7(26), 107-109.

Manzano García, Maricelys (2015). *La construcción de la identidad racial en Cuba. Contradicciones y tendencias* [Tesis de doctorado]. Universidad de Oriente.

Marcheco Teruel, Beatriz (2012). El mestizaje desde la información de genes: un estudio de caso. *Revista Temas*, (69), 50-55.

Margolis, Eric y Pauwels, Luc (2011). *The SAGE Handbook of Visual Research Methods*. Londres: SAGE Publications.

Marin, Louis (1980). Le pouvoir et ses représentations. *Revista Noiroit*, (249), 3-15.

- Marin, Louis (2009). Poder, representación, imagen. *Prisma. Revista de historia intelectual*, (13), 135-153.
- Martínez Heredia, Fernando (2015). De los negros de Cuba a los cubanos negros. En Denia García Ronda (coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (203-214). La Habana: Ediciones Sensemayá.
- Martin Mellinger, Wayne (1992). Representing Blackness in the White Imagination: Images of “Happy Darkeys” in Popular Culture, 1893-1917. *Visual Sociology*, 7(2), 3-21. DOI: 10.1080/14725869208583700
- Méndez Gómez, Salvador (2015). Tremendísima mulata. Identidad racial, nacional y de género en la cultura visual cubana decimonónica. En Rafael López Guzmán; Yolanda Guasch Marí y Guadalupe Romero Sánchez (eds.), *América: cultura visual y relaciones artísticas* (325-335). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Meriño, María de los Ángeles (2006). *Una vuelta a mayo de 1912*. La Habana: Pinos Nuevos.
- Mickwitz, Nina (2022). Graphic Agency: The Powers of Heroines. *American Studies* 67(2), 145-162.
- Miltner, Kate M. (2020). “One part politics, one part technology, one part history”: Racial representation in the Unicode 7.0 emoji set. *New Media & Society*, 23(3), 515-534. DOI: 10.1177/1461444819899623
- Mirzoeff, Nicholas (1998). *The Visual Culture Reader*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Mirzoeff, Nicholas (1999). *An introduction to Visual Culture*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Mirzoeff, Nicholas (2011). *The Right to Look: a Counterhistory of Visuality*. Carolina del Norte: Duke University Press.

Mitchell, William J. T. (2009). *Teoría de la Imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. Madrid: Akal.

Montejo Arrechea, Carmen (2004). *Sociedades negras en Cuba (1878-1960)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Montes de Oca, Dannis (2015). El negro en la actual cultura visual cubana. En Denia García Ronda (coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (419-426). La Habana: Ediciones Sensemayá.

Moore, Carlos (2008). *Pichón: A memoir; Race and Revolution in Castro's Cuba*. Chicago: Lawrence Hill Books.

Nederveen Pieterse, Jan (2013). *Blanco sobre negro. Las imágenes de África y de los negros en la cultura popular occidental*. La Habana: Centro Teórico-Cultural Criterios.

Núñez González, Niurka (2010). Presentación. En Colectivo de autores, *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios Contemporáneos* (7-9). La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Oquendo, Leyda (2017). José Martí. Apuntes sobre su antirracismo militante. En Esther Pérez y Marcel Lueiro (comps.), *Raza y racismo* (261-271). La Habana: Editorial Caminos.

Orozco Melgar, María Elena y Sanz Pérez, Etna (2019). *El esclavo imaginado hoy en las artes visuales en el oriente de Cuba*. <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/17799>

Pérez Carvajal, Andrés (2017). El blanqueamiento de Blanquita: las imágenes del ascenso social y la disputa identitaria de la población negra en Colombia. En Sven Schuster y Oscar Daniel Hernández Quiñones, *Imaginando América Latina: historia y cultura visual, siglos XIX al XXI* (317-344). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Pinder, Kymberly N. (2002). *Race-ing Art History; Critical Readings in Race and Art History*. Nueva York/Londres: Routledge.

Pons Giralt, Maikel (2021a). Cubanas/os negras/os en la educación colonial: dicotomías de la cubanidad. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, (54), 99-114.

Pons Giralt, Maikel (2021b). Relaciones raciales en Cuba: Una mirada crítica a la educación universitaria. En Nora Gluz; Cibele Rodrigues y Rodolfo Elías (coords.), *La retracción del derecho a la educación en el marco de las restauraciones conservadoras: una mirada nuestroamericana* (111-131). Buenos Aires. CLACSO.

Pons Giralt, Maikel (2022). Queloides del racismo: una mirada contemporánea a la universidad cubana. *Revista Temas*, (108-109), 113-120.

Pons Giralt, Maikel y Laó-Montes, Agustín (2021). Raza y revolución cubana en los años sesenta: notas de discusión sobre lo (in) visible. *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, (15), 15-36.

Prieto Ustio, Ester (2022). *La construcción de imaginarios. Historia y cultura visual en Iberoamérica (1521-2021)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Pulgarón Garzón, Yoannia (2021). La identidad racial y sus conexiones epistémicas con la raza y el racismo. Propuestas para un debate. En Rosa Campoalegre Septien (coord.), *Afrodescendencias: debates y desafíos ante nuevas realidades* (39-56). Buenos Aires. CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014). ¡Qué tal raza! En *Textos de fundación* (Zulma Palermo y Pablo Quintero comps.) (100-108). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Rampley, Matthew (2005). *Exploring Visual Culture. Definitions, Concepts, Contexts*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Rey Riquelme, Ricardo (2007). *Guantánamo en el vórtice de los independientes*. Guantánamo: El Mar y La Montaña.

Rodríguez, Emilio Jorge (2007). Nicolás Guillén frente al debate de raza y cultura en Haití. *Revista Temas*, (52), 74-83.

Rodríguez, Pedro Pablo (2012). El negro y la africanía en el ideario de José Martí. *Revista Temas*, (72), 100-104.

Rodríguez Reyes, Isis Marlen; Cabrera Ruiz, Isaac Iran y Álvarez Laureiro, Rosanaily (2020). *Subjetividad y racialidad; la mirada desde los intelectuales*. Santa Clara: Feijóo.

Rodríguez, Rolando (2010). *La conspiración de los iguales. La protesta de los Independientes de Color en 1912*. La Habana: Imagen Contemporánea.

Rodríguez Ruiz, Pablo; Carrazana Fuentes, Lázara Y. y García Dally, Ana J. (2010). Relaciones raciales en la esfera laboral. En Colectivo de autores, *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos* (45-84). La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Rojas Silva, Bienvenido (2019). *Pensar en colores*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Rose, Gillian (2016). *Visual Methodologies: an Introduction to Researching with Visual Materials (fourth edition)*. Los Angeles: SAGE Publications.

Sánchez Sánchez, Suset (2013). *Historias de negros finos que no tocan rumba. Imágenes sobre las construcciones del racismo y pensamiento decolonial en el arte cubano contemporáneo (1997-1999)* [Tesis de maestría]. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

Sanz Pérez, Etna (2003). *Ay, negra, si tú supieras... Aproximación al estudio de la imagen de la mujer negra en la pintura santiaguera*. *Revista Del Caribe*, (41), 31-45.

Sarmiento Ramírez, Ismael (2009). Los negros en la Cuba colonial: un grupo forzado a la marginalidad social que sufren desprecio, prejuicio y discriminación. *Anales del Museo de América*, (17), 112-129.

Sawyer, Mark (2006). *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*. Nueva York: Cambridge University Press.

Scott, Rebecca (1985). *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton: Princeton University Press.

Schuster, Sven (2014). *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Schuster, Sven y Hernández Quiñones, Oscar Daniel (2017). *Imaginando América Latina: historia y cultura visual, siglos XIX al XXI*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Schuster, Sven y Buenaventura, Alejandra (2017). Entre *blanqueamiento y paraíso racial*: el Imperio de Brasil y la legitimación visual de la esclavitud en las exposiciones universales. En Sven Schuster y Oscar Daniel Hernández Quiñones, *Imaginando América Latina: historia y cultura visual, siglos XIX al XXI* (59-91). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario,.

Selier, Yesenia y Hernández, Penélope (2017). Identidad racial de "gente sin historia". En Esther Pérez y Marcel Lueiro (comps.), *Raza y racismo* (130-144). La Habana: Editorial Caminos.

Smith, Marquard (2008). *Visual Culture Studies*. Londres: SAGE Publications.

Sosa Borjas, Zoe y Castro Monterrey, Pedro Manuel (2018). *La oficialidad negra y mulata en el ejército mambí*. Santiago de Cuba: Ediciones Caserón.

Spence Benson, Devyn (2016). *Antirracism in Cuba. The unfinished Revolution*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.

Stanciu, Elena Larisa (2013). *The Black Male Body. Violence and Representation in American Visual Culture* [Tesis de maestría]. Centro de Estudios Americanos, University of Southern Denmark.

Stein, Danie (2022). Ta-Nehisi Coates's Black Panther and Afro-diasporic Archives. *American Studies*, 67(2), 127-143.

Tadiar, Neferti X. M. y Davis, Angela Y. (2005). *Beyond the Frame. Women of Color an Visual Representation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Telles, Edward (2014). *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.

Tomaselli, Keyan y Shepperson, Arnold (2002) Where's Shaka Zulu?: Shaka Zulu as an intervention in contemporary political discourse. *Visual Studies*, 17(2), 129-140, DOI: 10.1080/1472586022000033206

Torres Elers, Damaris y Escalona Chádez, Israel (2015). *Mariana Grajales Cuello. Doscientos años en la historia y la memoria*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

Villaboy Zaldívar, René (2012). Otra cara del racismo: publicidad comercial y consumo en la Cuba republicana. *Revista Universidad de La Habana*, (273), 116-129.

Wood Pujol, Yolanda (2015a). El esclavo en la imagen construida del poder colonial. En Denia García Ronda (coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (135-144). La Habana: Ediciones Sensemayá.

Wood Pujol, Yolanda (2015b). El esclavo en las artes visuales de la colonia. En Denia García Ronda (coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (145-155). La Habana: Ediciones Sensemayá.

Wood Pujol, Yolanda (2015c). El negro en el arte pictórico vanguardista cubano. En Denia García Ronda (coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (281-291). La Habana: Ediciones Sensemayá.

Juan Bosch desde el capitalismo tardío al capitalismo contemporáneo dominicano

Teorías sociales y proyectos políticos en perspectiva

Victor Miguel Castillo de Macedo

Introducción

Hablar de las contribuciones de Juan Bosch para el análisis del capitalismo en la República Dominicana es una tarea que puede multiplicarse en muchas. Podríamos, a título de un ejercicio imaginativo, rescatar personajes de sus cuentos que por sus características nos permiten inferir lecturas sobre la sociedad dominicana. O aún, sería posible desarrollar una especie de juego de espejos con su biografía, desde la historia de cómo sus abuelos llegaron a la República Dominicana hasta la actividad política y los exilios que sufrió Juan Bosch.

Sin embargo, en este ensayo nos proponemos quizás una tarea más simple. Se toma como base la obra *Capitalismo tardío en la República Dominicana*, sus argumentos y posibilidades. Nos ocupamos de un texto menor en alcance que no figura como parte de sus principales trabajos. Eso no significa que no sea importante.

De hecho, nuestro objetivo general es replantear la importancia de esta obra por dos vías que constituyen los objetivos específicos de este ensayo: primero, profundizamos en la definición boschista de “capitalismo tardío” y hacemos un recorrido por las distintas formas por las cuales el concepto fue utilizado, específicamente por Werner Sombart, Ernest Mandel y Fredric Jameson, a modo de una genealogía, para que queden claras las distinciones; y por último, aproximamos el análisis de Bosch a trabajos contemporáneos sobre el capitalismo dominicano, neoliberal y globalizado. En particular, adelantamos que el sentido que da al término “tardío” quiere decir, según nuestra lectura, el acúmulo de atrasos que impiden sistemáticamente el desarrollo dominicano.

Advertimos al lector o lectora que para poder tratar con el detalle necesario esa diversidad de autores, haremos diferentes enfoques al largo del ensayo –primero, un análisis del libro donde Bosch utiliza de modo antropofágico el término en cuestión, y luego, una sesión más conceptual dedicada a sus usos más conocidos–.¹ Será una parte más descriptiva para que se tengan claras las aplicaciones del concepto. En la parte final, volveremos a describir problemas sociales de la República Dominicana en diálogo con otros analistas, para que se entiendan las resonancias del análisis de Bosch en los problemas actuales del país.

En otras palabras, este ensayo pretende resituar la idea de capitalismo tardío de Juan Bosch en el paisaje contemporáneo de la República Dominicana. Lo haremos imaginando diálogos de este gran pensador dominicano con investigadores de otras épocas y con otros compromisos teóricos o metodológicos. Empecemos entonces con una presentación crítica de la obra en cuestión, llamando la atención sobre sus debilidades y cualidades.

¹ Con esa idea sugerimos que, aunque Bosch no tenga una formación teórica académica, su abordaje político de teorías sociales desde la experiencia dominicana genera una digestión propia y creativa de las categorías. Es antropófago, como ha sugerido en contexto diverso el poeta brasileño Oswald de Andrade cuando hablaba de una experiencia modernista de las artes brasileñas.

Una arqueología del atraso económico dominicano

El libro *Capitalismo tardío en la República Dominicana* (de ahora en adelante, CT) fue publicado por primera vez en 1986, cuando Juan Bosch lo había utilizado como medio para contestar declaraciones del entonces secretario general del Partido Comunista Dominicano (PCD), Narciso Isa Conde. Él ha propuesto en un artículo analizar el capitalismo dominicano desde una perspectiva de largo plazo y defendió que la lectura boschista sobre la llegada tardía de este sistema económico en el país era un signo de ignorancia. Por eso, al lector incauto sorprenderá que en CT el nombre de Narciso Isa Conde sea repetido tantas veces. Bosch no pretende solamente evidenciar su argumento al contestar a Conde, sino también recordarle a su crítico que tiene una lectura propia del gran nombre de las teorías económicas del socialismo: Carlos Marx.

Bosch sustenta su crítica a partir del capítulo XXIV del primer volumen de *El Capital* de Marx, en el que se discute la acumulación originaria del capital, anterior a la existencia del capitalismo. Ese es el proceso que genera la desposesión por los trabajadores de las propiedades y de los medios de subsistencia para, en cambio, transformarse en “libres” vendedores de su fuerza de trabajo. Las relaciones capitalistas, tales como las conocemos hoy, son fruto de este proceso que distingue la era feudal de la era industrial. Tanto para Marx como para Bosch (que lo sigue), en una sociedad capitalista no puede haber –conceptualmente– ni servos ni esclavos en los procesos productivos. Este es el punto de partida teórico de Juan Bosch que atraviesa todo el libro y que sirve de amparo a la enorme cantidad de hechos históricos y datos económicos tratados. No es su objetivo explicar por qué es tardío el capitalismo dominicano, sino evidenciarlo simplemente como tal.²

² Eric Williams, por ejemplo, no está de acuerdo con la idea de que el capitalismo y la esclavitud son incompatibles, justo porque su primer y más conocido trabajo trata de cómo la acumulación originaria del capital solo existió por causa de la esclavitud, y no a despecho de ella. La obra *Capitalismo y esclavitud* ([1944] 2012) fue basada en

El autor de CT fija su análisis en el período de la segunda mitad del siglo XIX, justamente porque, con base en la idea de Marx, defiende que todavía la República Dominicana no era un país plenamente capitalista en ese tiempo. El libro empieza reuniendo datos del período final del dictador Ulises Heureaux hasta el noveno capítulo. Sigue más o menos una cronología para evidenciar que no existió capitalismo en la República Dominicana en el siglo XIX. Del décimo capítulo en adelante, Bosch hace un recorrido lleno de detalles con respeto a las políticas financieras y de emisión de monedas desde el primer dictador dominicano, Pedro Santana. De ese modo, vuelve a algunos de los puntos tratados en los primeros capítulos ya en el final del trabajo. En esa parte, además de las críticas a Ulises Heureaux, evidencia que la República Dominicana solo desarrolla su capitalismo bajo la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo (de 1930 a 1961). En su tiempo, Trujillo fue el más grande capitalista dominicano y el más incansable propulsor, y mientras lo hacía, garantizaba el control de la producción y las ganancias en manos de sus familiares.

A pesar de esa organización más amplia, Bosch suele navegar entre hechos y datos políticos, sociales y económicos sin ordenarlos o separarlos. Desde el inicio de la obra, el autor deja claro que el hecho de que los dominicanos todavía no hubieran llegado a un estadio capitalista en el siglo XIX no significaba que no había capitalistas en la República Dominicana, o que países vecinos no eran capitalistas (especialmente Cuba y Puerto Rico). Hay un impresionante esfuerzo para controlar la ambigüedad de las complejidades coetáneas de este tiempo de desarrollo del capitalismo en el mundo con los enclaves de políticos dominicanos conservadores del

su tesis doctoral. Otros diálogos entre los dos serían posibles, aunque nos llevarían a temas demasiado alejados de nuestro objetivo en este ensayo. Esa idea también se encuentra en el trabajo *O capitalismo tardío* (1982), de João Manuel Cardoso de Mello, economista brasileño; sin embargo, el punto de partida del capitalismo de *plantation* (inspirado en Max Weber) aleja las proximidades con la discusión de Bosch, debido a la experiencia dominicana. Ese diálogo posible entre el dominicano y el brasileño es tema que merece su propio ensayo.

XIX. En algunos momentos, él sacrifica la calidad narrativa para hacer evidente la repetición de errores de la política monetaria del país.

El paralelo entre las convulsiones políticas y múltiples revoluciones (no necesariamente libertadoras) del período con la volatilidad material de monedas y papeles, encomendados, producidos y perdidos, es la gran riqueza de este libro. Esta cualidad nos permite sugerir que se le encuadre como obra de rasgos arqueológicos, tanto en el sentido antropológico, como análisis de la cultura material, como en el sentido foucaultiano, de una arqueología del saber-poder.

El libro contiene también fotografías de monumentos y casas en la región central y de la zona colonial de la capital Santo Domingo. En ellas, Bosch destaca las ruinas que componen el paisaje de la ciudad, en especial por la baja calidad material de las construcciones, los tipos de madera utilizados, etc. Aunque parezcan un complemento sencillo, o meramente visual para los argumentos, estas imágenes hechas en los años 1980 sirven para subrayar el aspecto retardatario de la vida material dominicana. La sensación de que determinadas tecnologías, técnicas y productos no llegaban o eran de difícil acceso cuando se trataba del paisaje urbano de la principal ciudad del país revelaría un acúmulo de atrasos. Postes de electricidad hechos de madera o bustos de personajes importantes de la historia dominicana desnarigados porque fueron hechos con materiales débiles, no de bronce, son algunas de las cuestiones levantadas por Bosch ya en la introducción. Son apuntes para una historia de las infraestructuras dominicanas.

Por eso, la idea del acúmulo, o de otro tipo de acumulación, que no es la descrita por Marx, parece estar en el trasfondo del trabajo. Esa sería la acumulación de determinados rasgos político-económicos que llevaron a un ciclo sin fin de atrasos en la segunda mitad del XIX. En especial, antes y después de la tentativa de retorno del colonialismo español entre 1861 y 1865, lo que se pretendía operar como una democracia representativa era nada más que la disputa

constante entre oligarcas. Los últimos treinta y cinco años de aquel siglo fueron enmarcados por veintitrés cambios de gobierno. Tres de esos han sido gobiernos del dictador Ulises Heureaux y tres más de protegidos suyos. Esa ciertamente no es una exclusividad dominicana. No por menos Bosch sitúa el atraso como rasgo que se ve en otros países. Según define, países de capitalismo tardío son “apéndices en el orden económico y por consecuencia son subordinados (a los países de capitalismo desarrollado) en el orden político, en el social y en el cultural; en pocas palabras, en colonias de hecho y Estados libres en apariencia” (Bosch, 2005, p. 50). Guardemos este mismo argumento para las próximas secciones y veamos en detalle qué quiso decir Juan Bosch con esta definición.

Con una mirada más cercana al tipo de atraso a que se refiere Bosch en CT, podemos definir por lo menos tres formas en las que se le describe en un sentido acumulativo: la ausencia de una burguesía nacional; la ausencia de un Estado que trabaje para o que sea aliado del capital en sus políticas; y, por último, pero no menos importante, la debilidad institucional local ante el acoso de instituciones públicas y privadas de otros países.

La primera de ellas es la ausencia de una burguesía nacional. Como ya fue mencionado, Bosch no deja de reconocer que sí había burgueses dispersos y en actividad por el territorio dominicano. Sin embargo, en su gran mayoría eran burgueses extranjeros, lo que entonces significaba que no tenían una integración con la oligarquía local. Muchos eran españoles, italianos o franceses, pero su presencia no contribuía para la economía nacional. Estos ni siquiera invertían en el entorno de sus propiedades –tratándose de aquellos que trabajaban con productos que ya permitían el uso de tecnologías y técnicas industriales, como la caña de azúcar-. Del mismo modo, el ganado creado de modo libre y con pasto no abundante generaba una carne demasiado flaca y sin grasas, con solo cueros aprovechables como mercancías e importadas desde Estados Unidos y Holanda –datos del trabajo de Ramón José Abad en la “Reseña general geográfico estadística de 1887” (Bosch, 2005,

pp. 92-95). Por otro lado, se puede afirmar que los grupos de oligarcas productores de caña, hateros (del Este) o tabacaleros (como los ubicados en la región de Santiago de los Caballeros) no componían una clase burguesa con intereses y/o instituciones articuladas. Así, los terratenientes no tenían un proyecto de desarrollo de las fuerzas productivas, estaban más preocupados en detener la fuerza política del Estado en nombre de tal o cual jefe político.

Tales disputas se arrastraban desde los procesos que conllevaran a la independencia de la República Dominicana y ciertamente desde el primer gobierno de Pedro Santana. Este ha tenido como proyecto el retorno a la subordinación a España, no solo por su formación política conservadora, sino que no veía camino al desarrollo que no fuera el de servir a la metrópoli. En esas décadas del 1850 al 1860, es comprensible que el cálculo político de Santana fuera reproducir las experiencias de Cuba y Puerto Rico (el grupo de sus opositores, por ejemplo, liderado por Buenaventura Báez, tenía planes de anexión a Francia).³ Bosch contesta al que se pregunta: ¿qué pasó con la República Dominicana, primera colonia española en las Américas, que impidió que en el siglo XIX fuera capitalista?

Lo impidió, sobre todo, el fracaso de la oligarquía azucarera, que no pudo vender su producción en Flandes porque se lo prohibió el gobierno español, y como consecuencia de esa prohibición los ingenios fueron abandonados o desmantelados a partir de 1580. Ese fracaso coincidió con la incapacidad de España para mantener un comercio normal con el país. Los artículos que necesitaba la población llegaban con retraso de varios años y en tan poca cantidad que su precio subía de manera escandalosa, lo que se explica porque no podían llegar en barcos de los que algunos años antes venían a la (isla de) Española a cargar azúcar (Bosch, 2005, p. 6).

³ Roberto Cassá, historiador dominicano, demuestra que personalmente Pedro Santana tenía preferencia por los Estados Unidos de América, debido a la influencia que ya tenían en la región. Sin embargo, las dinámicas de la guerra intestina entre Norte y Sur de los estadounidenses atraparon estos planes (Cassá, 2008).

Donde se imaginaba que saldría una potencia azucarera, se formó una economía ilegal a los ojos de la metrópoli, donde se negociaban cueros de las reses salvajes que se reproducían libremente en los montes de la isla, el llamado “cambalache”. Los siglos XVII y XVIII fueron de diseminada miseria para la sociedad dominicana. Esa es la piedra fundamental del atraso acumulado de la República Dominicana. Desde este tipo de acumulación otros elementos se han combinado para hacer esperar siempre un poco más el desarrollo económico (hasta mediados del siglo XX). Casi es posible decir que cuando llegan elementos para la conformación del capitalismo en el país, lo hacen por accidente o desventura. Por ejemplo, el primer establecimiento capitalista dominicano, lo explica Bosch (2005), fue el ingenio La Esperanza que inició sus actividades el 1874, creado por un cubano que huyó de la guerra de independencia, iniciada años antes (1868). Es importante afirmar que no solo procesos económicos garantizaron el atraso. También contribuyó el Estado, o las formas del Estado en sus muchas disputas. Veamos, entonces, cómo Bosch lo describe.

Esta segunda forma de atraso está directamente involucrada con la que acabamos de describir (se notará también cómo ella es resultado de la relación con la tercera forma, por la actuación de extranjeros en la República Dominicana). La ausencia de una clase burguesa integrada por sus intereses comunes profundiza las trabas entre los gobiernos que entran y salen. Peor, el compromiso con los intereses específicos de grupos o de oligarcas impidió por mucho tiempo la realización de proyectos que podrían beneficiar a todos. Como ya fue mencionado arriba, el más duradero control político en la segunda mitad del siglo XIX fue el de Ulises Heureaux, pero la dinámica de jefaturas políticas siguió hasta comienzos del siglo XX, primero con Juan Isidro Jiménez, hasta 1919, y luego con Horacio Vásquez, hasta 1936 (recordando que en ese medio tiempo hubo la ocupación estadounidense 1916-1924 y en 1930 se inicia el control de Trujillo). Veamos entonces uno de los mejores ejemplos de las acciones del Estado dominicano en ese período que

aclara no solo las dificultades, sino también la incompetencia de los hombres (porque de hecho eran solo hombres) frente a las demandas económicas.

Nos referimos aquí, primeramente, a los préstamos en libra esterlina en el cuarto gobierno de Buenaventura Báez (1869) con la casa Harmont & Compañía (Bosch, 2005, pp. 59-60), “Esa operación consistía en que el gobierno dominicano recibiría 420 mil libras y las pagaría en 25 años a razón de 58.900 mil al año, en partidas de 29.450 cada seis meses”; así se pagaría 1.472.500 millones de pesos por las 420 mil libras iniciales. El señor Edward Harmont era en realidad un estafador que nada más entregó al gobierno dominicano la suma de 38.095 mil libras, pero tuvo como garantías del negocio la hipoteca sobre las minas de carbón y los bosques en Samaná pertenecientes al Estado dominicano, y aun la explotación del guano en la Isla de Alto Velo. Años más tarde, esa misma deuda estaba siendo negociada en el Comité de Tenedores de Bonos de Inglaterra, ahora por el gobierno de Ulises Heureaux. Evaluada en 142.860 mil libras, pasó a ser administrada por la firma Westendorp & Co de Holanda. El acuerdo final se firmó el 16 de agosto de 1888 –estableciendo la creación de una Caja General de Recaudación de Aduanas que cedía el encargo del derecho de importación y exportación para todos los puertos del país–. Juan Bosch llega a transmitir cierta indignación con la constatación de que solo en un país sin una clase burguesa ordenada por sus intereses es posible tal nivel de entreguismo.

Esta deuda pasó a ser administrada por la empresa San Domingo Improvement creada en el 8 de abril de 1892 en Nueva Jersey. Esa se quedó conocida en la historia política dominicana por generar la ocupación estadounidense en el gobierno de Woodrow Wilson (1916-1924) años más tarde. Bosch no deja por menos la crueldad que cargaba el nombre del negocio: “San”, palabra que no se usa para la traducción del nombre de la capital dominicana, en español es “Santo”; y el término en inglés que se puede traducir como “mejoramiento” no tenía nada que ver con lo que de hecho se hizo

en el país (Bosch, 2005, p. 64). Además de esos descalabros, esta firma tenía el apoyo directo del secretario de Estado estadounidense James Blaine (el mismo propulsor de la idea de panamericanismo sumiso al imperio de Estados Unidos) y del presidente Benjamin Harrison. De esa manera, la aduana dominicana y sus ingresos pasarían a ser controlados por las manos de norteamericanos. Aunque ya estemos hablando aquí del acoso de empresas extranjeras, es necesario reconocer la tremenda incompetencia en los acuerdos y negociaciones hechos tanto por Báez como por Heureaux. Este último terminó por validar un acuerdo que ya era ilegal, el que pasaba la deuda que tenían con Harmont para Westendorp. Peor, para el colmo, creó un órgano dedicado a la transferencia de fondos que soberanamente pertenecían al Estado dominicano. Como observa Bosch, la ignorancia de Heureaux transformó un proceso que era de derecho civil en un problema de derecho internacional.

El acuerdo con la Improvement (como quedó conocida) fue firmado en 1893, pero la deuda fue incrementada con otros valores en los años siguientes. Los presidentes que sucedieron a Ulises Heureaux tuvieron que lidiar con el legado dejado por él y las compañías del grupo Improvement, como la San Domingo Finance Co. y el Banco Nacional de Santo Domingo. Juan Bosch llama la atención para el hecho de que ese no es el primer Banco Nacional de Santo Domingo que hubo en el país. Por sus cálculos, son por lo menos seis de ellos:

El primero fue creado en julio de 1869 en el cuarto gobierno de Báez, en una concesión en favor de una firma norteamericana que operaría con un capital de un millón de pesos como un banco de emisión de monedas, descuento, cambio y depósito. Sus operaciones empezaron en 1870 y después de cinco meses ya había quebrado.

El segundo Banco Nacional de Santo Domingo, de 21 de julio de 1875, correspondía a la concesión del presidente Ignacio María González a George O'Glavis para operar como socio al Estado dominicano (el cual aportaría bonos por cuatrocientos mil pesos). El

banco no llegó a existir porque George no cumplió con su parte en el acuerdo;

El tercero fue el que ha sido nombrado “Primer Banco Nacional de Santo Domingo”, en el 18 de junio de 1885, por el presidente Alejandro Woss y Gil, y tendría muchos socios norteamericanos, entre ellos el cónsul general de Estados Unidos Arthur H. Astwood, aunque nunca llegó a operar de hecho.

El cuarto Banco Nacional de Santo Domingo obtuvo su autorización para operar el 14 de julio de 1886, pero como el tercero, no empezó sus trabajos y tenía la participación del señor Astwood.

El quinto banco, con el mismo nombre, fue creado en el 8 de julio de 1887 en contrato entre el gobierno y Arthur P. Wilson, y tendría oficinas en Nueva York y Santo Domingo. Pero tuvo el mismo destino de los tres antecesores.

El número seis fue creado por Ulises Heureaux en concesión hecha el 26 de julio de 1889 a la Casa de Crédito Mobiliar de París. Se instaló el 9 de noviembre del mismo año y su consejo de administración se ubicaba en la Francia –o sea, era un banco francés, pero con participación del gobierno dominicano–.

La nacionalidad del banco generó una crisis cuando Heureaux decidió demandar al banco por no aceptar un cambio del representativo interno. Después de obtener la victoria por los medios legales, envió tropas para rescatar los setenta y cinco mil pesos de indemnización cobrados en la demanda. El banco, sin embargo, era francés, y la actitud del dictador generó una crisis internacional en la que dos buques de guerra franceses fueron trasladados a la costa dominicana. Las sumas retiradas por Heureaux debían ser depositadas en el Consulado de una tercera parte, hasta que las autoridades francesas evaluaran el fallo de la justicia dominicana.

Así es posible decir que la actuación de los estadistas dominicanos fue central para la ausencia de un capitalismo consolidado en el país, además de la falta de una clase burguesa organizada. No entraremos en detalles en las descripciones que Juan Bosch hace de las muchas emisiones de monedas, a veces no concretizadas por

no haber lastre ni para la producción. El caso más conocido es el de las papeletas de Lilís (como era conocido Ulises Heureaux), quemadas después de emitidas por ser excesivamente devaluadas. Es digno de nota también el hecho de que no había en las décadas finales del siglo XIX un acompañamiento estadístico de la población dominicana o de sus movimientos financieros. La excepción fue el trabajo utilizado por Bosch, de José Ramón Abad, publicado en el 1887.

Como destacamos arriba al describir esos actos, ya es posible tener en cuenta el acoso de instituciones extranjeras, públicas o privadas, y su despojo sobre aquello que pertenecía a la República Dominicana. No será necesario repetirse situaciones semejantes para dar el debido énfasis en ese tipo de atraso. Es suficiente que recordemos que al final de la obra Bosch pasa a los años de la transición del precapitalismo al capitalismo. Esos años han sido marcados por la definición de que el dólar norteamericano sería la moneda nacional. Bosch demuestra que otras monedas que circulaban en el país empezaron a desaparecer en el comienzo del siglo XX. Del mismo modo, la situación económica cambia mucho en las primeras décadas del nuevo siglo, una vez que las exportaciones dominicanas pasan a tener cifras más significativas (de 1905 a 1938). Los cambios se ven en la población dominicana, que pasa a crecer demográficamente también. Sin embargo, nos sorprende que Bosch no haya tratado con detalles la ocupación norteamericana de 1916 a 1924. Aunque él no lo justifique así, puede ser que su atención estuviera fijada en aquellos momentos en que las organizaciones dominicanas funcionaban autónomamente –que no estaban subordinadas oficialmente a los estadounidenses–.

Trujillo es quien va a fortalecer las instituciones necesarias para un capitalismo dominicano –entre ellas, crea el Banco Nacional de Reservas en 1941 y posteriormente el Banco Central, en el 1946–. Además, crea el peso dominicano con las mismas proporciones del dólar americano –para facilitar la transición–, de lo que se sacó una ganancia con la mitad de cada emisión hecha (el valor

facial). El responsable por emitir la nueva moneda fue el Royal Bank of Canada a través de la Casa Real de la Moneda de Ottawa; así, de todo lo que se encaminaba la sociedad dominicana, hacia un capitalismo de hecho, algo le sacaba Trujillo. Y concluye Bosch en su libro, reiterando nuestra interpretación con respeto a los acúmulos de atrasos:

Fuimos, pues, un país de capitalismo tardío y seguimos siéndolo porque cargamos con las rémoras que produjo esa tardanza, y producto de tales rémoras es la proliferación de bancos y compañías financieras que de un día para otro han brotado del fondo de nuestra *historia de atrasos* (Bosch, 2005, p. 238; énfasis propio).

Más adelante volveremos a las cuestiones dominicanas que trae Bosch y cómo podemos ampliar una crítica al capitalismo contemporáneo en el país desde sus contribuciones. Lo que sí se puede adelantar es que el sentido de “tardío” para Bosch queda claro: se trata del *acúmulo de atrasos* en el capitalismo dominicano, en forma de la ausencia de una clase burguesa, de la ineptia del Estado y del acoso de instituciones extranjeras al patrimonio dominicano, combinados y articulados entre sí durante la segunda mitad del siglo XIX.

Todavía falta presentar cómo este mismo término ha sido utilizado por otros autores, antes de Bosch. Al final, ¿qué es lo que distingue a Bosch de los pensadores y teóricos que mucho antes o cerca del año 1986 han tratado de este tema del capitalismo tardío? Además de la cuestión contextual, el estar hablando de la República Dominicana, ¿cuáles son las consecuencias de su lectura para una interpretación del capitalismo y sus experiencias locales? Para contestar estos puntos, volvamos entonces a tres usos del término y sus principales rasgos.

El capitalismo tardío antes de Bosch

El concepto de capitalismo tardío tiene una historia anterior al uso que le da Juan Bosch y, al mismo tiempo, sigue siendo utilizado después del aporte del intelectual dominicano. La verdad es que su trabajo tuvo poco o ningún efecto en la interpretación del término y en la manera como se lo utiliza en los análisis sociales y económicos de otras partes. La sensación de paralelismo y la posibilidad de aproximar las traducciones y versiones del término nos movilizan en ese emprendimiento. Haremos un recorrido por la forma que el concepto es utilizado por tres autores distintos. Queremos así explicitar una genealogía de esta idea en contraste con la lectura boschista. ¿Qué posibilidades guarda esa aproximación? Veamos cómo fue utilizado por primera vez el concepto en el trabajo del alemán Werner Sombart.

Sombart

Sombart (1863-1941) fue un sociólogo y economista alemán del período de la República de Weimar contemporáneo a grandes pensadores como Max Weber y Ferdinand Tönnies.⁴ En sus primeros trabajos buscaba añadir elementos sociopsicológicos y socioculturales para el análisis histórico de la economía política del capital (Stehr y Grundmann, 2001, p. xv). Nico Stehr y Reiner Grundmann describen los dos tomos de *Der moderne Kapitalismus* como la

⁴ Sin embargo, vivió lo suficiente para involucrarse con el nacionalsocialismo o nazismo, debido a desarrollos de sus investigaciones que estaban basados en resentimientos contra judíos y la clase obrera alemana, además de su desilusión con el socialismo. Antes de esa decaída al fascismo, los trabajos de Werner Sombart han sido validados no solo por Weber como por otros grandes de ese rico período para el pensamiento social alemán, en especial, Robert Michels (discípulo de Weber). La trayectoria intelectual de Sombart pasa por un marxismo o marxianismo muy cuidadoso y próximo a las lecturas que el propio Marx hizo del capitalismo y decae en un conjunto de escritos nacionalistas y germanófilos.

introducción de un concepto de capitalismo en el discurso académico. De donde se puede definir la naturaleza del capitalismo.

La primera edición del libro de 1902 todavía no estaba contaminada por el nazismo del autor, que ya en 1910 había convertido aquello que antes criticaba, el nacionalismo, en la fuente última de su pensamiento (llegando a defender una sociología noológica, basada en el alma o espíritu alemán, en oposición a las formas occidentales de análisis). Observamos que los esfuerzos de Sombart, aunque evidentemente equivocados por sus valores y moralismo, eran motivados por un trabajo hercúleo, ya que su debatía con corrientes de pensamiento extremadamente complejas como el materialismo histórico y el historicismo romántico alemán. Sus comentaristas demuestran que la diferencia entre el emprendedor y el comerciante, como dos personajes centrales (y psicoculturales) del capitalismo, estructura todo el análisis del Sombart maduro.

En la entrada para el concepto “capitalismo” hecha para la *Enciclopedia de Ciencias Sociales* editada por Edwin Seligman y Alvin Johnson y publicada en 1930, Werner Sombart da los rasgos fundamentales de esta noción. Veamos algunos de los puntos principales y cómo por primera vez se utiliza la idea de un capitalismo tardío (*late capitalism*) para designar un tipo de historicidad a este sistema económico.

Esa idea empieza a ser definida y utilizada por teóricos a fines del siglo XIX. Sombart explica que, para entender el capitalismo como sistema económico, primero uno debe tener claro que una economía solo existe dentro de un conjunto de aspectos temporales y espaciales específicos. Luego, la economía solo puede tratarse de una noción particularmente situada históricamente. La idea de sistemas económicos es útil, según Sombart, pues permite (como el dogma para las ciencias religiosas o el estilo para el análisis artístico) que rasgos comunes de un tiempo y espacio particular sean reunidos para fines de clasificación. Todo eso es muy obvio para un científico social contemporáneo, pero volver a las fundamentaciones básicas también hace parte del ejercicio crítico.

Define así, Sombart, el sistema económico: “Por sistema económico es comprendido un modo de satisfacer y hacer provisiones para necesidades materiales que pueden ser comprendidas como una unidad desde la cual cada elemento constituyente del proceso económico dispone de características dadas” (Sombart, 2001, p. 5). El sistema capitalista, por su parte, está constituido por los elementos espíritu, forma y tecnología. Específicamente con respecto al espíritu, tres ideas son dominantes para Sombart: adquisición, competencia y racionalidad. La adquisición está relacionada evidentemente a la ganancia –el propósito último del capital–. Ya la competencia se refiere al tipo de actitudes que se genera en el sistema capitalista, la libertad de adquisición. Del mismo modo, en la medida que la adquisición gana centralidad en la vida de los agentes económicos, en busca de ganancias, empieza una racionalización en la dirección de esta única finalidad. Por eso, la racionalidad económica es la tercera idea dominante del espíritu capitalista.⁵ Es lo que la distingue de formas tradicionales y/o pre-capitalistas de relaciones económicas: las acciones son planeadas en busca de las ganancias.

La forma del sistema capitalista para Sombart está basada en la libertad económica y la manutención del régimen de derechos positivos que por leyes y morales garantiza la liberalidad del sistema. Así, la iniciativa privada es protegida, aunque, como observa Sombart, mantenga el carácter aristócrata en la estructura de economía capitalista. Ese es otro punto importante, la manutención de la dominancia de una minoría, que se explica por el alto estándar de conocimiento técnico y habilidad organizacional requerido a los agentes económicos. Lo que vincula la forma a la necesidad de mejoramiento técnico y tecnológico constante que se impone en este sistema. Productibilidad y perfectibilidad son principios

⁵ Creemos ser necesario una adenda a las formulaciones de Sombart y subrayar cómo casi logra reproducir las ideas clásicas de Max Weber y Carlos Marx. Eso es parte de su apropiación de estas ideas y su tentativa de distinguirse.

que orientan la lógica mecánica de la tecnología en el sistema capitalista. Así, logra describir parte de los principios de la empresa capitalista, y cita también algunos ejemplos de cómo entiende el desarrollo de ese sistema.

Para el final del artículo sobre la noción de capitalismo, Sombart trae por primera vez un tipo de periodización de este sistema económico no visto hasta entonces. Comenzando por la idea de “época económica” (2001, p. 25), y en ese punto ya había argumentado que el período de capitalismo pleno fue el de 1750 a 1914 (cuando para Bosch aún no había capitalismo en la República Dominicana). Las épocas económicas son el espacio en el tiempo histórico donde se realiza un sistema económico. Si hay períodos de plenitud, también hay épocas iniciales y avanzadas. Para Sombart, el capitalismo temprano se da desde el siglo XIII hasta la mitad del siglo XVIII –más o menos desde el fin del medioevo hasta los cambios generados en el Renacimiento–. Para el autor alemán, el largo período que lleva hasta el final de la primera guerra mundial ofreció al mundo el capitalismo en plenitud. Así que en los años 1930, cuando escribía, se inauguraba el período tardío del capitalismo: en el que el industrialismo se ha diseminado por todos los rincones del mundo y, al mismo tiempo, experiencias no capitalistas, como fábricas administradas por obreros, empresas público-privadas, entre otros, crecían en tamaño y número. Sombart anuncia para su tiempo la posibilidad cada vez menor de adquisición, crecimiento y ganancia. Este es un cambio que, para él, altera la estructura del sistema. Todo se ha burocratizado y hay demasiados controles para la actividad económica –cambiando la flexibilidad por la rigidez–. En sus palabras:

La forma de la vida económica y su orden objetivo también está cambiando: [la] libertad de las restricciones externas, características del período del capitalismo pleno, es superada en el período del capitalismo tardío por un aumento en el número de restricciones hasta que todo el sistema se vuelva regulado y no libre (Sombart, 2001, p. 28; traducción propia).

Es cierto que esta lectura hoy no parece impresionante porque ya sabemos lo que ha pasado en los años que se siguieron. Y aún más, el vínculo de Sombart con el nazismo hace difícil leer ese análisis y esas conclusiones sin recordar las atrocidades cometidas. Pero otro aspecto queda en segundo plano: todos los elementos de la lectura de Werner Sombart que no están contaminados por un moralismo fascista y que hacen sentido parecen advenir de lecturas weberianas o marxistas. Incluso el hecho de que considere el capitalismo en etapas que terminan en derroche es una hipótesis demasiado marxiana. Desde ya, se ven diferencias importantes con Bosch en el modo de definir las temporalidades y/o el espacio del capitalismo. Para Sombart, por ejemplo, no es un problema que el capitalismo todavía no haya llegado a algunas partes del mundo (no en Europa o EE. UU.). Como hace una lectura general del sistema capitalista, su definición no remite al atraso de una experiencia capitalista y sí al descenso general de este sistema. No es una coincidencia que encontremos resonancias con lo que propone Ernest Mandel en su abordaje del capitalismo tardío.

Mandel

Mandel, sin embargo, ofrece otro tipo de complejidad para el debate con respeto al capitalismo tardío –lo lleva integralmente para dentro de los temas marxistas–.⁶ Su libro, *El capitalismo tardío* (aquí utilizamos la versión brasileña con comentarios de Paul Singer, publicada en 1982; la versión original *Der Spätkapitalismus* fue publicada diez años antes), trata temáticamente de diversas

⁶ De origen belga (1923-1995), este autor empezó sus actividades como miembro de la juventud trotskista de Bélgica, después acabó involucrándose en las batallas de la Segunda Guerra Mundial contra los nazis que invadieron su tierra natal. A seguir, hizo parte de la reorganización del movimiento obrero y de la IV Internacional Socialista, manteniéndose en esa organización, mismo con las divisiones y fragmentaciones del movimiento. Tuvo una formación ortodoxa en el marxismo económico desde la academia en la Universidad de Bruselas y la École des Hautes Études de París, y desde los primeros trabajos ha presentado una tremenda erudición.

cuestiones desde las leyes de movimiento del capital y la dinámica de las olas largas hasta la hipertrofia del sector terciario y la emergencia de la racionalidad tecnológica como ideología dominante. Es un trabajo de análisis del presente del autor. En la introducción, Mandel explicita el sentido general del término y la localización de su obra ante la vasta literatura marxista:

En primer lugar, el término “capitalismo tardío” no sugiere absolutamente que el capitalismo haya cambiado en esencia, volviendo traspasadas las descubiertas analíticas de *El Capital*, de Marx, y de *El Imperialismo*, de Lenin. Así como Lenin solo pudo desarrollar su descripción del imperialismo apoyándose en *El Capital*, como confirmación de las leyes generales formuladas por Marx, que gobiernan todo el modo de producción capitalista, de la misma manera, actualmente, solo podemos intentar un análisis marxista del capitalismo tardío con base en el estudio de Lenin *El Imperialismo* (Mandel, 1982, pp. 4-5; traducción propia).

La periodización utilizada divide dos grandes fases –del capitalismo concurrencial (en dos partes) y la del capitalismo monopolista o imperialista, que tiene dos subfases, la clásica y la actual al lanzamiento del libro, del capitalismo tardío–. Él hace distinciones también con respecto a las revoluciones tecnológicas: la primera en 1848, que genera los motores a vapor; la segunda, iniciada en 1896, que permite la fabricación del motor eléctrico y el motor a combustión; y la tercera que se inicia en los Estados Unidos en 1940 con la producción de aparatos electrónicos (con automatización) y la energía nuclear, y solo en 1945 llega a otros países imperialistas (1982, p. 83). El capitalismo tardío empieza, para Mandel, en los sucesos de 1945.

Su ortodoxia lo lleva a estar atento a la productividad del trabajo y la repartición de la renta entre obreros y capitalistas en cada período. Las revoluciones técnicas, la expansión del comercio mundial y el imperialismo afectan directamente la productividad y el acceso a materias primas. Del mismo modo, la extensión del

ejército industrial de reserva y los sucesos de las luchas políticas y sociales alteran la repartición de la renta (Singer, 1982, p. XI). Mandel utiliza la teoría marxista de la estructura del capital para articular su argumento. Veamos en detalle cómo maneja sus conceptos. El capital está compuesto de dos partes: el *capital variable* (destinado a la compra de fuerza laboral, que genera su valor en plusvalía) y el *capital constante*, utilizado para la adquisición de otros elementos de la producción (máquinas o materia prima) y cuyo valor se conserva por el trabajo y retorna en el producto. La composición orgánica del capital es la relación de valor entre el capital constante y el variable. Del mismo modo, la economía en general se divide en departamentos I y II. El primero produce medios de producción y el segundo produce bienes de consumo. Hay, todavía, otra división del capital en elementos circulantes y fijos: la fuerza de trabajo y materias primas (circulante), y la maquinaria e instalaciones (fijo). Para calcular el tiempo de rotación del capital, se considera cuánto lleva para que el valor invertido en un capital vuelva como parte de la venta de las mercancías (un tiempo más largo para el capital fijo que para el circulante). Y destaca también que la relación entre la plusvalía generada y el capital variable (sueldos y otros pagos a los trabajadores) exprime la tasa de plusvalía.

Retomando esa base del pensamiento marxista, Mandel critica sus antecesores por explicaciones demasiado monocausales en la interpretación del desarrollo capitalista. Para contraponer estas lecturas, sugiere un modelo pluricausal y dinámico en el que las leyes básicas del desarrollo se relacionen de manera recíproca. Así, todas variables básicas pueden actuar como variables independientes entre ellas: la composición orgánica del capital, el volumen del capital, la distribución entre capital fijo y circulante, el desarrollo de la tasa de plusvalía, el desarrollo de la tasa de acumulación, del tiempo de rotación del capital y de las relaciones de cambio entre los departamentos. Todas esas variables son consideradas en términos generales y en los sectores más influyentes en

particular. Con ellas, se caracteriza la estructura de la producción y cómo resultan de la tecnología utilizada junto a la composición del consumo de capitalistas y trabajadores, que determina la composición orgánica del capital en el departamento II, pero también la del departamento I, la repartición del capital constante entre fijo y circulante y el tiempo de rotación del capital (Singer, 1982, p. xii).

En resumen, la tecnología es lo que influye en la composición orgánica del capital –una hipótesis de Marx que la recupera Mandel–. El avance tecnológico y la mejora de los procesos productivos que aumentan la capacidad del trabajo elevan también la composición orgánica, el capital en el departamento I con relación al que se aplica en el departamento II. De modo que crece el capital fijo con relación al circulante, volviendo el tiempo de rotación del capital más grande. El efecto de la tecnología es parte del argumento central de Mandel con respecto a lo que caracteriza y distingue el capitalismo tardío. Su lectura es compleja porque siempre acaba reiterando la necesidad de volver a las seis principales variables ya mencionadas, con ellas evalúa los efectos y posibilidades, así como las flotaciones de la tasa de ganancias resultantes de esas relaciones que le permiten interpretar las fases del capitalismo. Además, identifica períodos que sugieren “mareas altas de acumulación” que dan lugar a las transformaciones tecnológicas (relacionadas siempre con elevaciones en la tasa media de ganancias).

Los períodos de las revoluciones tecnológicas se dividen en dos largas olas: una primera de tonalidad expansionista y la segunda con tono de estagnación. Los desarrollos técnicos tienen un rol fundamental, pues pueden generar la sustitución de fuentes energéticas y la introducción de nuevos tipos de motores y máquinas. Así, diversas ramas de producción renuevan sus capitales fijos, generando posibilidades de aplicación del capital (lo que caracteriza la ola expansionista). Sin embargo, una vez que ese desarrollo técnico alcanza todas ramas de la producción económica mundial, las posibilidades de inversión también disminuyen, haciendo el movimiento al revés, generando la ola con tono de estagnación.

Esa tendencia de estagnación es producto de la “caza a la superganancia” en sustitución de la maximización de la ganancia prevista por Marx en el capitalismo monopolista. Ella explicaría la expansión geográfica del capitalismo y los efectos del imperialismo en los dos tipos de olas (como, por ejemplo, la queda de plusvalía lleva a los capitales a trasladar plantas industriales de países desarrollados hasta países no desarrollados).

En esos países, la composición orgánica del capital es menor y la tasa de plusvalía es más grande, porque los sueldos son menores y la mecanización también. Aun así, no se puede decir que el rol de las variables fundamentales en el pasaje de una ola a otra queda completamente claro. El análisis de Mandel termina por combinar, aunque sin un esfuerzo descriptivo detallado, la evolución tecnológica, las transformaciones económicas y los eventos políticos. Por momentos, recae en la misma causalidad única que critica a sus antecesores, sobre todo cuando considera los efectos que el avance tecnológico tiene en generar una ola de estagnación. Su idea de que el aumento de la automatización generará una crisis de la valoración del capital termina por basarse en una lectura muy abstracta. Por ejemplo, los desarrollos de la última revolución tecnológica (1945) no están involucrados con el surgimiento de la automatización o de la energía nuclear, sino que se deben a los sucesos de diseminación de las tecnologías de la revolución anterior (del motor eléctrico y el de combustión), permitiendo un alcance global de los procesos de producción. Por otro lado, Paul Singer demuestra que lo que ha dominado el período siguiente a la segunda guerra fue la expansión de las industrias productoras de bienes durables, de productos petroquímicos, insumos industriales para la agricultura, medios de transporte, armamientos, el crecimiento de la aviación comercial y la mecanización de la construcción civil. Así, Mandel pierde también la oportunidad de darle espacio a las cuestiones relacionadas a los llamados países periféricos cuando comenta las posibilidades del ultraimperialismo, superimperialismo y de la concurrencia interimperialista.

No obstante, ese autor logra darle un diagnóstico correcto a la tendencia de inversión en innovaciones tecnológicas, justo por el aumento de investigaciones en ese sentido y su organización como rama autónoma de la división de trabajo (que posibilita la generación de superganancias). Así también la demanda por un planeamiento empresarial más amplio y la creación de conglomerados –empresas con múltiples ramas que son multinacionales–. Ese desarrollo aumenta también el control sobre los procesos y ha aumentado el conflicto con sindicatos por el control de las bases de contratación de larga duración. El tipo de regulación más centralizada se genera, por lo tanto, desde el propio desarrollo de las fuerzas productivas. Por otra parte, Mandel hace una crítica al carácter no productivo del sector terciario (de servicios) y que supelementalmente no podría ser comprendido como trabajo social pues no genera productos materiales (lo que no es exactamente lo defendido por Marx). Como este es el sector que ya venía creciendo con más fuerza desde los años 1970, él contribuiría para la producción improductiva, que no genera plusvalía (luego, un preuncio del fin del capitalismo).

Otro elemento que refuerza esta idea es el continuo estado de inflación mantenido para adelantar la crisis en el capitalismo tardío. Esta tiene origen en desajustes estructurales del sistema, aun así, se le responde con la multiplicación de créditos que solo mascara sus efectos (y por fin generan más inflación). Para Mandel, ese escenario puede llevar a una recesión generalizada (lo que, en los años 1970, no estuvo necesariamente equivocado). En la parte final de su libro, se dedica a analizar los aspectos ideológicos y políticos de las relaciones que se presentan en la base. A ese respecto, indica que el aumento de la creencia en el individualismo y la competencia sin límites sería sustituida por la fe en la ciencia y la planificación –a modo tecnocrático–, el especialista en cambio del empresario. Aumenta la racionalización de la actividad empresarial y la irracionalidad en la conducción de la economía. Para Paulo Singer, comentando el libro de Mandel, eso

corresponde al desarrollo de un sector monopólico en la economía, el cual, sin embargo, sigue sometido a la ley del valor y por lo tanto a la necesidad de mantener la tasa de ganancia. En ese sentido, el sector concurrencial no puede ser eliminado porque es el que garantiza la manutención de la tasa de ganancia general (Singer, 1982, p. xxxii).

En los últimos años, pudimos confirmar esa lectura con el aumento de la transferencia de la actividad industrial a zonas alejadas de los grandes centros. Hubo también un crecimiento del ejército industrial de reserva, lo que hizo aumentar la fuerza laboral disponible y con eso también el retorno de formas arcaicas de explotación del trabajo (lo que se llama hoy “precariado”). Eso mantiene la plusvalía y las tasas de ganancia. Por otra parte, esos desajustes estructurales no son evitables, y la regulación por el Estado (aquella que para Sombart definiría el carácter del capitalismo tardío o el fin de ese sistema) es limitada. Aunque su descripción sea relevante para los problemas que enfrentamos desde los países entonces llamados periféricos, se puede decir que el estado de crisis mundial de entonces y de ahora (no es lo mismo, pero es igual) no configura necesariamente una crisis general del sistema. Configura, eso sí, un movimiento de ajuste desde una ola de estagnación.

Así que encontramos un giro interpretativo muy importante en ese pasaje de Sombart a Mandel. Hay un quiebre con la perspectiva clásica de linealidad decimonónica al considerar el movimiento del capital en flotación, ya no se trata de una marcha evolutiva. La vemos en Bosch con el acúmulo de atrasos y en Sombart con el fin del capitalismo libre y el aumento progresivo de regulaciones. El capitalismo tardío de Mandel exige atención a los muchos componentes de la producción capitalista. ¿Qué va a significar eso culturalmente? Es lo que intenta contestar Fredric Jameson.

Jameson

Hemos visto aciertos y errores en las predicciones de ambos pensadores del capitalismo tardío tratados hasta aquí. En 1984, el teórico cultural marxista Fredric Jameson retorna a esta noción para describir lo que sería la lógica cultural de este momento capitalista.⁷ Es desde el posmodernismo que surge su preocupación con el capitalismo tardío, más específicamente en la obra *Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío* (1991). Aunque el libro sea de 1991, la primera versión del ensayo homónimo salió en 1984 en la edición 146 de la *New Left Review* (y en la versión en español, de las ediciones Paidós, se ha traducido el título como *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, por José Luis Pardo Torío).

Aquí Jameson nos interesa por su aporte a las contribuciones de Mandel. Todo se pasa como si él utilizara las ideas del economista marxista para darle a los debates sobre la posmodernidad un anclaje más apoyado en materialidades. De hecho, acaba por volver a las conclusiones de Mandel sobre la ideología un poco más complejas, una vez que se fija completamente en las formas artísticas contemporáneas –películas, romances, artes plásticas y estilos arquitectónicos–. En cada una de las secciones del trabajo, Jameson se dedica a enseñar los movimientos hechos desde el período que llama de la “alta modernidad” hasta lo que compone el momento posmoderno. No se trata solamente de identificar expresiones del posmodernismo en cuanto movimiento estético, sino que es

⁷ Nacido en 1934, todavía vivo, Jameson es conocido por su trabajo como crítico literario marxista e influenciado por el movimiento del periódico *New Left Review* surgido en Inglaterra. Sus primeros trabajos trataron de las estructuras narrativas de la obra de Jean Paul Sartre (tema de su tesis en Yale, 1961). Desde entonces, se notaba la movida de Jameson en contra el conformismo cultural, esa sería su orientación en cuanto crítico literario. En uno de sus trabajos más conocidos, *Marxismo y forma* deja clara su aproximación con la obra de Gyorgy Lukács como crítico literario en un análisis muy interesante del trabajo de Theodor Adorno. Sin embargo, no deja de ofrecer análisis eclécticos dialogando con diversas corrientes de pensamiento contemporáneas desde el psicoanálisis hasta los temas de la posmodernidad.

una problemática que se encuentra también en los movimientos intelectuales que se originan en los años 1960. Por eso, desde que empieza el texto tiene muchas referencias que no necesariamente son accesibles, pero indican las múltiples tendencias en un mismo sentido, identificado en su primera frase: “Estos últimos años se han caracterizado por un milenarismo invertido...” (Jameson, 1991, p. 9). Observamos, desde ya, que Jameson mismo parece contaminado por tal milenarismo invertido, distópico, aunque procure huir de una lectura negativa de los tiempos.

Para Jameson, esa ruptura de los tiempos actuales (o sea, del 1984) no es solamente cultural, los diagnósticos sociológicos siguen la tendencia de renombrar las relaciones desde otras lógicas como la sociedad de la información, o sociedad de los media, o aun sociedad posindustrial. De ahí que, en oposición a las “nuevas lecturas”, asume junto a Mandel que las relaciones de clase no han sido superadas por nuevas relaciones sociales. El capitalismo tardío, para Jameson, es la versión más pura que ya se ha visto de este sistema justo porque se ubica en un tercer estadio evolutivo –como visto arriba, en términos tecnológicos–. Por eso, lo que está llamando posmodernismo no es tanto un estilo (o estética), sino una dominancia (o pauta cultural dominante). Para organizar su argumento, propone partir desde la idea de una nueva superficialidad (o falta de profundidad) que toca la producción teórica y también la cultura contemporánea de la imagen (o su versión actual del simulacro de Platón). Esa cuestión que para él torna rasas las relaciones afectivas está vinculada al debilitamiento de la historicidad –casi como un efecto inesperado de la multiplicidad de formas en las que se rescatan imágenes del pasado–. Entre estas, están las formas nuevas de la temporalidad privada de estructura esquizofrénica (en el sentido que Lacan le da al término), que producen, a su vez, relaciones sintácticas y/o sintagmáticas nuevas con “efectos de significado”. Estas reducen la *basis* emocional de las relaciones a “intensidades” (propias de una sociedad de espectáculo, para remeter a Guy Debord), ligadas a ideas de lo sublime, una forma

de relación por la diferencia (espectadores que son llamados a ver variedades descontinuas al mismo tiempo). Esa composición del argumento se completa justamente con el análisis de Mandel sobre los avances técnicos y tecnológicos que caracterizan al nuevo sistema económico mundial. Es en diálogo con la tradición marxista, retomando el valor de la reflexión dialéctica, que propone posibles respuestas del arte político en el espacio del capitalismo multinacional y tardío.

Queda claro que Fredric Jameson quiere distanciarse de una visión apologética del posmodernismo, y por eso se aproxima a la lectura crítica que hace Mandel de los avances tecnológicos. Incluso tiene más elementos para seguir la lógica del economista cuando acusa que las máquinas de nuestro tiempo son “máquinas de reproducción más que de producción” (Jameson, 1991, p. 83). Y por eso no se trata solo de una cuestión estética, porque el autor hace énfasis en la infraestructura material que garantiza la manutención de tales relaciones: relaciones superficiales de simulacros que se reproducen a alta velocidad y desplazamiento, de modo muy superior a la propia capacidad humana de entenderlos y/o representarlos. Es lo que llama de “sistema mundial del capitalismo multinacional de nuestros días” (Jameson, 1991, p. 85), y sigue:

Así pues, la tecnología de nuestra sociedad contemporánea no es fascinante e hipnótica por su propio poder, sino a causa de que parece ofrecernos un esquema de representación privilegiado a la hora de captar esa red de poder y control que resulta casi imposible de concebir para nuestro entendimiento y nuestra imaginación: esto es, toda la nueva red global descentralizada de la tercera fase del capitalismo (Jameson, 1991, p. 85).

Se trata de una opción para darle materialidad a las relaciones que se presentan de forma sublime en las representaciones posmodernas. No se está viviendo una superación de la historia, y sí el desarrollo de relaciones capitalistas apoyadas en avances materiales técnicos y tecnológicos –y las posibilidades que ellos crean–. Así,

no sorprende que por momentos Jameson iguale el sentido de espacio posmoderno a lo multinacional (una versión que trasciende la forma moderna por excelencia que es el nacional o la nacionalidad). De modo que finaliza su análisis proponiendo la necesidad de dibujar mapas cognitivos a escala social y espacial (Jameson, 1991, p. 121). Esa sería la tarea del arte político contemporáneo.

El trabajo de Fredric Jameson nos enseña el nivel de diseminación que tienen los efectos de las estructuras productivas del capitalismo contemporáneo (neoliberal y multinacional). Pero, así como Mandel, parece darle poca importancia a aquello que pasa en los países periféricos, o del Sur global, como se suele decir hoy. En una descripción de la guerra de Vietnam traída en su reflexión, que considera posmoderna, Jameson destaca cómo las imágenes sonoras de las tecnologías (helicópteros y ametralladoras) se confunden con la experiencia violenta de la guerra y se perpetúan en la vida de un veterano estadounidense. Frente a esa confusión, nos preguntamos ¿sería la misma experiencia para aquellos vietnamitas del otro lado de las líneas de combate? La experiencia de esta guerra fue uno de los propulsores de la posmodernidad como es descrita por Jameson. Es demasiado reductiva su proposición de un *sprit du temps* ante la globalización misma. Y así como Mandel, exagera en los elementos que componen la experiencia del capitalismo tardío en países de Europa o de potencias como los EE. UU. para describir una problemática supuestamente mundial.

Un ejemplo: en la misma época de la guerra de Vietnam, los soldados estadounidenses estaban ocupando otro país, la República Dominicana. En 1965, semejantes experimentos modernos o “posmodernos” ocurrían allí mientras se revolucionaban las rutas predeterminadas por el capitalismo tardío (descrito por Juan Bosch) y, según entendemos, pasaban a ser capturados por el remolino del capitalismo tardío de Mandel y Jameson. En otras palabras, aunque el interés crítico de los autores que tratan del capitalismo tardío sea evidenciar sus problemas y los daños que puede hacer al tejido social contemporáneo, sus análisis ideológicos son ellos

mismos tomados por una mirada hacia el Norte Atlántico. Tanto Mandel cuanto Jameson no consideran el movimiento dialéctico entre el lento desarrollo tecnológico y las relaciones sociales. Ese era uno de los puntos centrales en la argumentación de Bosch —o cómo el atraso técnico y tecnológico está relacionado a formas políticas autoritarias—.

Aunque este punto también sea cuestionable (el atraso tecnológico no es especificidad del autoritarismo), nos parece que la conclusión del autor dominicano está relacionada con la realidad que articula en imágenes a lo largo de su trabajo. Por lo tanto, pasemos nuevamente a algunos de los procesos históricos dominicanos.

El reformismo dependiente como ruta hacia el neoliberalismo⁸

Es necesario iniciar esta sesión aclarando algunos detalles sobre lo que pasó en la República Dominicana después del ajusticiamiento de Rafael Leónidas Trujillo en 1961. La elección de Bosch como presidente y el golpe de Estado que sufrió en el 1963 describen las tendencias de la segunda mitad del siglo XX. La revolución de 1965 ofreció la posibilidad de imaginar otro futuro para el país. Sin embargo, como lo veremos, esa imaginación fue aplastada por la fuerza del autoritarismo y del imperialismo. En esta sección destacamos puntos importantes de la actuación política de Bosch que pueden ayudarnos a explicar su obsesión con los atrasos dominicanos.

⁸ En esa sección, trato de temas que he discutido en otras dos oportunidades, en comunicaciones para el encuentro de la Sesión Haití-República Dominicana de la Latin American Studies Association (LASA), intitulada “En las ruinas del capitalismo: la revolución de 1965 y la lucha por soberanía popular en República Dominicana” (2022), y en el Congreso de la Asociación Nacional de Posgrados en Ciencias Sociales (ANPOCS) de Brasil, con el trabajo “Dom e reparação no capitalismo tardio da República Dominicana” (2021). Recuerdo, sin embargo, que se tratan de textos distintos.

La breve democracia dominicana

Juan Bosch fue elegido presidente en las primeras elecciones democráticas del país, quizás las primeras (y únicas) verdaderamente democráticas, celebradas en 1962. Para que eso fuera posible, el entonces presidente, títere del dictador, Joaquín Balaguer, tuvo que salir del país, así como la familia Trujillo (aunque se quedaron antiguos aliados y subordinados). Fue un momento de reordenación de las fuerzas sociales dominicanas. Bosch retornó del exilio ya como uno de los líderes del Partido Revolucionario Dominicano (PRD), creado en 1952 en Cuba. Los grupos burgueses, conservadores de la derecha y antiguos apoyadores del dictador se organizaron en torno al partido Unión Cívica Nacional (UCN). Del mismo modo, otras agrupaciones importantes como el Movimiento 14 de junio (14J), formado en su mayoría por jóvenes de clase media, también estaban actuantes y venían de la oposición al régimen. Aunque no tenía una larga experiencia como político en la República Dominicana, Juan Bosch venció la corrida electoral porque traía un proyecto democrático y progresista, hablando directamente con la población rural y empobrecida del país. Después del proceso electoral, se trabajó en la elaboración de una nueva constitución, la Constitución Democrática del 1963.

En el programa de gobierno de Bosch, estaba la distribución de tierras desde las manos de la familia Trujillo para cooperativas de campesinos y la inversión en infraestructura para generación de energía eléctrica (Bosch Carcuro, 2019). Ninguno de esos proyectos llegó a ser concluido. Bosch sufrió un golpe de Estado siete meses después de empezar a trabajar. La articulación entre Iglesia, la cúpula militar, miembros de la UCN y la conveniencia estadounidense hizo con que se iniciara un nuevo ciclo de crisis política. Además, la población sufrió mucho con la mala repercusión que todo eso tuvo en la economía dominicana, junto a la sequía del 1964. Ese fue el escenario que llevó a un grupo de tenientes a organizar el 24 de abril de 1965 un asalto al palacio presidencial dominicano

ocupado entonces por el jefe del Triunvirato que comandaba el gobierno, Donald Reid Cabral (miembro de la oligarquía).

Desde las primeras horas de ese día 24 de abril, José Francisco Peña Gómez (secretario general del PRD) llamaba a la población para unirse a aquel grupo de militares en la cadena Radio y Televisión Dominicana (RTVD). La consigna era clara: la vuelta de la Constitución de 1963 y Juan Bosch a la presidencia. Luego, en los primeros días, la adhesión de los populares ayudó a mantener el control de la capital contra otros grupos militares leales al Triunvirato. Sin embargo, al final de la primera semana de revolución, empezaron a llegar los primeros soldados estadounidenses bajo el pretexto de proteger a los ciudadanos de ese país (28 de abril, exactos cuatro días después). Con esa excusa, llevaron hasta cuarenta mil soldados, sin contar los cerca de mil trescientos brasileños y otras sumas de paraguayos, hondureños, nicaragüenses y costarricenses que formaron las Fuerzas Interamericanas de Paz –las FIP– por parte de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Los norteamericanos ayudaron a acabar con la revolución utilizando pretextos como la necesidad de evitar “otra Cuba”. Un acuerdo fue firmado en el 3 de septiembre, aunque los imperialistas se quedaron hasta el año siguiente para acompañar las elecciones de 1966.

Bosch esa vez fue el perdedor, pues no pudo salir a las calles ni al campo para hacer campaña debido a las amenazas de muerte que sufrió. El ganador, Joaquín Balaguer, empezó aquel año uno de los períodos más terribles para la democracia dominicana. Se mantuvo por doce años en el poder, cazando a excombatientes y buscando extirpar las organizaciones de izquierda del país. Ese período formó la base de la economía dominicana contemporánea. Y la cadena de eventos que se sucedieron a la derrota revolucionaria llevó a la República Dominicana a otro tipo de capitalismo tardío.

El reformismo dependiente

Nuestra lectura aquí es informada por el análisis de Wilfredo Lozano que define el reformismo dependiente como una agenda política que se utilizó del bonapartismo (autoritario y populista) y las medidas que han fortalecido la fracción financiera de la burguesía dominicana. El autor retorna al sentido de bonapartismo en el trabajo clásico de Carlos Marx (*Dieciocho Brumario*, 2011) como el control hegemónico y negociado de las fracciones de las clases dominantes. Este fue el eje principal de la política en los doce años de Joaquín Balaguer (1966-1978), el segundo dictador dominicano del siglo XX. Además de tener una alianza con sectores militares importantes, en los cuatro primeros años en el poder se empeñó en desmovilizar las organizaciones populares, obreras y los grupos de izquierda. Lozano describe que sus métodos fueron básicamente el recurso del terror y la persecución combinados a la política clientelista y de prebendas. Así, Balaguer pudo crear divisiones en los sindicatos y cooptar a los excombatientes de la revolución de 1965 para sus planes o para la denuncia de actividades políticas.

Algunos métodos utilizados por las fuerzas paramilitares fueron realizados bajo orientación directa de la Central de Inteligencia Americana (CIA), a través del Grupo Asesor de Asistencia Militar (MAAG por sus siglas en inglés). La policía nacional dominicana fue entrenada en tácticas de inteligencia y contrainsurgencia, y, una vez más, los estadounidenses modernizaron el aparato represivo dominicano (si recordamos que durante la ocupación de 1916 a 1924 los yanquis organizaron las fuerzas armadas dominicanas, entrenando gente como Rafael Trujillo y Francisco Caamaño, líder de la revolución de 1965). Estas colaboraciones eran bien vistas por los sectores conservadores de los militares. Balaguer ofreció a los militares involucrados en la revolución la reintegración y aumento del sueldo, comprometiéndolos a su voluntad.

Su estrategia era mantener en equilibrio de fuerzas diversos sectores que, debido a su posición en la distribución de poderes,

podrían generar una nueva ebullición social. Por ejemplo, lo hizo con las principales facciones militares: los del Centro de Enseñanza de las Fuerzas Armadas (CEFA); el grupo de San Isidro (de la aeronáutica); aquellos ligados a la tradición trujillista (de San Cristóbal); los militares constitucionalistas (reintegrados al cuadro); y los oficiales de la marina de guerra. De estos, los del CEFA y de San Cristóbal fueron los principales aliados de Balaguer. La gran mayoría compartía los mismos valores que tenía la agenda balaguerista: control social, manutención de las relaciones tradicionales y valores católicos en oposición al comunismo. El CEFA fue fundamental en la respuesta contrarrevolucionaria y tuvieron en 1965 el apoyo del cuartel de San Isidro. Su comandante, Elías Wessin y Wessin, tenía posiciones de extrema derecha y esto lo mantuvo en constante atrito con Balaguer que quería la hegemonía en este campo.

Incluso en 1971, Balaguer acusó a Wessin y Wessin (que había sido exilado en los Estados Unidos después de 1965) de planear un golpe. Él hizo esta declaración junto a miembros del alto escalón militar, aislando al jefe del CEFA. En 1973, dos años después, reafirmó su proximidad con los EE. UU. con el asesinato de Francisco Caamaño. Estaban tan conectados, los militares y Balaguer, que para las “elecciones” de 1974 grupos del ejército salieron a las calles declarando apoyo a la candidatura del autócrata. Así, con la Policía y con el Ejército, Balaguer imaginó la posibilidad de crear políticas más igualitarias –una vez que la condición mediana de la población estaba en niveles muy bajos– proponiendo una reforma agraria que tuvo malas consecuencias. El equilibrio hegemónico que buscaba fue roto esta vez por los terratenientes y oligarcas del campo que era un grupo más coherente y conectado con valores tradicionales. Entre algunos terratenientes estaban militares de alta patente, por eso los planes de modernizar la ocupación territorial y la producción agraria tenían mucha resistencia.

De otro lado, la fracción del empresariado industrial era menos fuerte en términos políticos y económicos. Por lo tanto, buscando fortalecer el corporativismo empresarial, Balaguer creó la

Comisión Nacional de Desarrollo (CND), en la que diversos representantes del sector productivo (patrones y sindicatos de obreros) se reunirían para la toma de decisiones. Al poder ejecutivo quedaba la posición de árbitro, apoyado por la Policía y el Ejército. Los poderes legislativo y judicial también estaban de acuerdo con esta propuesta.

Wilfredo Lozano (2018, p. 214) comenta que la reorganización de la estructura estatal buscaba garantizar de modo capilar la gestión y el control desde la presidencia. El número de cargos burocráticos alrededor de la presidencia creció, sobre todo con la creación del “secretario de Estado sin cartera” y de los “ayudantes civiles”. Ellos facilitaron la manutención de la política de prebendas, favores y presiones políticas sin comprometer las instituciones del gobierno. Con estos actores, Balaguer cooptaba los liderazgos populares, locales y personalidades de la sociedad civil. Fue creado también el secretariado técnico y el secretariado administrativo de la presidencia (con los cuales se controlaban las decisiones más triviales del gobierno); los tentáculos del dictador estaban por todas las partes. El mejor índice de esta consolidación es el cambio del control presupuestario del Estado por órganos de la presidencia (del 7,3 % en 1966 pasó al 43,4 % en 1978).

En el juego de multiplicación de favores, Balaguer hizo uso de la Comisión Estatal del Azúcar (CEA), órgano que controlaba la producción azucarera y de donde salía gran parte de los recursos del Estado dominicano, para sanar las cuentas y reducir el número de empleados. Poco a poco, fue transfiriendo porciones de tierra para los miembros del alto escalón militar –manteniendo su fidelidad–, de modo que la economía y la política giraban alrededor del balaguerismo. En el período, esa fue una de las formas de acumulación de capitales dentro de la República Dominicana, otras fueron la política de préstamos al sector industrial y la venta de parte de las empresas estatales que hasta entonces habían pertenecido a la familia de Rafael Leónidas Trujillo. Se acumulaban relaciones

políticas en modelos atrasados (clientelistas), pero abría la economía dominicana para cadenas extranjeras.

Esta segunda ola de industrialización creó una clase de empresarios políticamente débil y dependiente del Estado (no tan débiles como en los casos tratados por Bosch en su análisis, pero todavía no componían una burguesía nacional fuerte). La diferencia con procesos como los de Brasil, Argentina y México, *grosso modo*, fue la incapacidad de producir bienes de capital o bienes de producción. Lo que se generó al final de los doce años fue una economía controlada por el capital extranjero y por las empresas trans- y multinacionales, así entró la República Dominicana al capitalismo tardío, en el sentido de Mandel.

El ejemplo de la Gulf and Western (en adelante, GW) es muy claro, aunque podría hablar de otros como Codal, Nestlé y Phillips Morris. La GW ingresó en el mercado dominicano comprando la Central Romana Corporation (que producía azúcar en La Romana, en el Este dominicano). Después ellos diversificaron sus inversiones con la pecuaria, el turismo y las zonas francas. La balanza de pagos presentó un saldo positivo hasta 1972. En el año siguiente empezó a caer, y como describe Lozano, “[p]arte del financiamiento de dichas inversiones se hizo movilizándolo el ahorro nacional a través de los mecanismos de financiación bancaria que el Estado había organizado para estimular –en principio– las empresas nacionales” (2018, p. 231).

Se nota que Balaguer hizo imposible la consolidación de un modelo industrial completo en la República Dominicana. Eso es importante que se diga, para el modelo desarrollista de entonces el dictador privilegiaba actividades como el turismo.⁹ Sus alianzas se

⁹ Si tomamos la historia del turismo dominicano como la otra base económica del país (junto al envío de remesas) como referencia para esa discusión, vemos que, desde Trujillo, en oposición a otros destinos turísticos como Acapulco, La Habana y/o Varadero, hay una inversión en este sector. En 1968, Ángel Miolán fue nombrado por Balaguer para crear la estructura base del turismo dominicano, durante su gestión se aprobó la Ley Orgánica del Turismo (N° 541/1969) (Castillo Lacay, 2018, p. 233). Para

volvieron débiles, y para las elecciones del 1978, ya no tenía las garantías del estamento militar. La pobreza creció vertiginosamente en el mundo rural y la dinámica económica favoreció la fracción financiera de la burguesía. Las tasas de crecimiento del PIB por sectores económicos evidencian que en el período de 1970-1975 las actividades terciarias componían la mitad de ese crecimiento. Esa tercerización de la economía dominicana –todavía dependiente de sectores primarios (como la agricultura)– contribuyó a la informalidad de los empleos urbanos (que se vería en las décadas subsecuentes).

En la secuencia de los mandatos de Antónío Guzmán (1978-1982) y Salvador Jorge Blanco (1982-1986), ambos del Partido Revolucionario Dominicano, el país entró en grave crisis social (conforme se ha visto en la revuelta del 1984). Para volver al poder, Balaguer crea una estrategia que amplía su fuerza personal: la fusión de su partido (Reformista) con el Partido Revolucionario Social Cristiano (PRSC), que cambia el “Revolucionario” por “Reformista”, y le permite al viejo político obtener una base internacional (como observa Leopoldo Artilles Gil, 2018, p. 456). El PRSC estaba ligado a la Internacional Democrática Cristiana, así Balaguer también se conectaba con una de las principales organizaciones antisocialistas en un mundo todavía dividido por la Guerra Fría, reanudando sus compromisos con sectores empresariales y con las reformas estructurales del FMI y del Banco Mundial.

En su retorno al poder después de las elecciones de 1986, llama para formar su cuadro de ministros a los principales agentes del movimiento contrarrevolucionario: Donald Reid Cabral (del Triunvirato y del Consejo de Estado, que fue derrocado por la revolución) como secretario de relaciones exteriores; Ramón Tapia Espinal (también del Consejo) para abogado del Estado; Elías Wessin y Wessin como secretario de Interior y Policía; y Antónío Imbert

una lectura detallada sobre el turismo en la República Dominicana, ver la tesis de Marino Castillo Lacay (2018).

Barrera (el “presidente” de las tropas leales a la oligarquía en 1965) para secretario de las Fuerzas Armadas. A despecho del retorno tener diez años, con el apoyo del empresariado, con dos mandatos y una (evidente) farsa electoral, la sociedad dominicana había cambiado en estos años. No obstante, su discurso de inversión en obras públicas de infraestructura y transporte (característica que le dio notoriedad en los doce años) no perdió fuerza. Así caminaba de manos dadas con el proyecto de neoliberalización y consolidación del capitalismo en el cotidiano dominicano, sin dejar de lado el modelo clientelista que le garantizó fuerza en los años anteriores. No por menos fue el sujeto central de lo que Wilfredo Lozano ha llamado la “modernización burguesa desde arriba”.

No parece una coincidencia que el dictador, entonces electo democráticamente en 1986, haya llamado a representantes de la contrarrevolución para hacer parte de su gobierno. Su posición en la historiografía oficial del país estaba consolidada, la fama de estadista, modernizador y proponente del desarrollo ocultaba su verdadero rol como peón en la política internacional, sumiso a los intereses imperiales y capitalistas. A los crímenes suyos se le disminuye la violencia con el argumento de que solamente los comunistas han sufrido en sus manos. La gran victoria de Joaquín Balaguer no fue estar siempre en posiciones de poder, sino hacer que las mismas personas que sufrieron con su legado violento (una violencia política y económica) utilicen de su lectura de la historia dominicana.

En 1990, Jimmy Carter, expresidente de los Estados Unidos, fue uno de los observadores internacionales de las elecciones –lo que legitimó la reelección de Balaguer–. Pero en 1994, cuando venció una vez más, acusaciones de fraude crean un escenario de conflicto. Gracias a un acuerdo, Balaguer logra mantenerse por dos años más, mientras se hace una reforma electoral, donde la reelección queda prohibida y la votación gana un turno más para los dos candidatos más votados.

Eso parecía entonces un logro que llevaría José Francisco Peña Gómez a la silla presidencial.¹⁰ Sin embargo, durante las elecciones en 1996, en el segundo turno, Gómez se enfrentó al candidato del Partido de la Liberación Dominicana (PLD), Leonel Fernández (una vez que Balaguer ya no podía candidatarse). El PLD había sido creado por Juan Bosch en 1973, cuando salió del PRD. Aunque tenía cuadros de izquierda, ya había dejado la posición más ideológica a inicios del 1990, asumiendo algunos compromisos del Consenso de Washington. Por eso, no sorprende exactamente la aproximación de Fernández con Balaguer. Una vez más, la sombra de ese hombre se hizo llegar en el legado de uno de sus más antiguos concurrentes, Juan Bosch. El PLD lleva adelante uno de los rasgos más característicos de los gobiernos de Balaguer, la política clientelista alineada con los propósitos neoliberales. De hecho, la ideología de derecha se convirtió en la hegemonía entre los políticos dominicanos.

En los años que siguieron al primer gobierno de Fernández, el PRD vuelve al poder, pero con Hipólito Mejía, ambos con casos de corrupción y proyectos de liberalización de la economía dominicana. Con ellos, el país queda aún más involucrado con los ajustes estructurales propuestos por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. El ejemplo de las leyes relacionadas con los fondos de pensiones para jubilados es revelador.¹¹ Fue en el primer gobierno de Leonel Fernández que la propuesta de privatización de la seguridad social fue hecha, siendo aprobada en el gobierno de Mejía. En las últimas décadas, uno de los cuadros del PLD que más tuvo acusaciones de corrupción fue el expresidente Danilo Medina. El resumen de Wilfredo Lozano y Quisqueya Lora para ese

¹⁰ Este miembro del PRD representaba una fracción del partido más a la izquierda. Electo, él sería el primer presidente negro (de origen haitiano) de la segunda mitad del siglo XX en el país (Franco, 2003).

¹¹ Para un análisis profundizado de cómo las políticas más recientes en términos de seguridad social, advenidas del Chile neoliberal, llegaron en este entonces a la República Dominicana, ver el trabajo del nieto de Juan Bosch, Matías Bosch Caruro (2021).

tiempo nos parece amplio, lo suficiente para lucir los principales problemas del país hoy:

Así, la sociedad dominicana enfrenta, a comienzos del siglo XXI, serios problemas en materia de crecimiento, entre los cuales el principal tal vez sea la fragilidad de los mercados en que se insertan mundialmente sus principales rubros productivos: las zonas francas de exportación y el turismo. El crecimiento ha sido excluyente, y generó así una deuda social que en el futuro tendrá un alto costo político. Por lo demás, al inicio del siglo XXI el país enfrenta un elevado déficit de ciudadanía social, que se manifiesta en la fragilidad del sistema de seguridad social, la incertidumbre del mercado laboral y la ínfima capacidad de negociación de la población trabajadora (Lozano y Lora, 2016).

Antes de seguir para tratar otros temas contemporáneos, recordemos la centralidad de la tecnología –y las técnicas que acompañan– para el desarrollo del capitalismo mundial, como han descrito Sombart, Mandel y Jameson. Pero si ese punto es fundamental para los análisis producidos por esos autores, también lo es para Juan Bosch, a despecho de utilizarlo para hablar de atrasos. La posición (desde donde y cuando) se hacen estos argumentos nos lleva a percibir que hay un recorte espacial que termina por cambiar el sentido del término “tardío” en estas investigaciones.

Los países del Atlántico Norte, desde donde se creó la idea de un capitalismo avanzado o tardío, tuvieron la oportunidad de asistir a las primeras bienhechurías de los progresos de este sistema –no solamente en el aspecto tecnológico, como también en las formas de organización social, técnicas burocráticas de distribución de renta y mejoras en la calidad de vida–.

Por otro lado, lo que se ha visto en el caso dominicano no fue un atraso innato, natural. El país ha sido sistemáticamente acosado por los intereses capitalistas, por obra de organizaciones públicas y privadas, multinacionales y de los sectores oligárquicos apoyados por la “mano fuerte” del Estado. A la población le quedó la

necesidad de crear formas propias de sobrevivir en ese país que, de retrasado, pasó a ser el que más crece en el Caribe, a media de 6 % al año (Lozano y Lora, 2016). Hay un déficit de ciudadanía social que mantiene para muchos la sensación de que el atraso nunca ha dejado el país, y en realidad él se multiplica como en muchos otros países caribeños y latinoamericanos. Así, el énfasis de Lozano al tema de la industrialización débil tiene que ver con lo que se genera socialmente junto al desarrollo técnico y tecnológico (el caso de los sindicatos en Brasil y Argentina sugiere un ejemplo). Una urbanización de la pobreza del campo y masas de dominicanos que prefieren migrar a seguir viviendo en las duras condiciones impuestas por el Estado y por el capitalismo (ver Hoffnung-Garskof, 2013 y Torres-Saillant, 2019).

Veamos con dos ejemplos de investigaciones recientes qué significa esto en la última parte de este ensayo.

El capitalismo tardío dominicano en dos compases

Para finalizar este ensayo, miraremos a las conformaciones más recientes de lo que significa vivir en el capitalismo tardío dominicano. ¿Qué tipo de relaciones genera y/o a cuál pasado se remete cuando esas acumulaciones de atrasos aparecen? Veamos con los ejemplos de los trabajos de los antropólogos Steven Gregory (2007) y Christian Krohn-Hansen (2022), en distintos contextos dominicanos en las décadas de 2000 y 2010, cómo esos significados de “tardío” (como atrasado o avanzado) se actualizan en las formas encontradas por la población dominicana para resistir a los movimientos sistémicos.

Capitalismo como el diablo detrás del espejo

En el último capítulo del libro *The Devil behind the Mirror*, del antropólogo Steven Gregory, se describe rápidamente una situación

para indicar al lector qué quiere decir con “Las políticas del capital transnacional” –título del capítulo–. El cuento trata de la disputa por la construcción de un “megapuerto” en Punta Caucedo, cerca de la localidad de Andrés de Boca Chica (que hoy son dos sitios distintos Andrés y Boca Chica). La región fue establecida como enclave turístico en 1973 y, desde entonces, cadenas internacionales de *resorts* y hoteles fueron ocupando el espacio que era antes disfrutado por locales o por las clases obreras de la capital. Los Estados Unidos definieron la localidad en ese período como zona de cambio libre, liberando de tasas e impuestos algunos productos de importación. Esa política fue revisada en los años 2000, con la NAFTA. El megapuerto fue un emprendimiento de 250 millones de dólares que involucraba un grupo multinacional cuyos principales accionistas eran la CSX World Terminals y el consorcio liderado por el Scotiabank y sus inversores. El entonces presidente Leonel Fernández concedió permiso para la construcción en 1998. Sin embargo, el proyecto no fue adelante por presiones de la Asociación de Desarrollo del Turismo (representación de la Asociación Nacional de Hoteles y Turismo de República Dominicana en la región de Boca Chica). Esa era mantenida por cadenas internacionales de *resort* que, alegando que ya estaban en el local hace más de veinte años y que el uso cultural y el ocio de los moradores serían interrumpidos, se posicionaron en contra del puerto. Había, además, el riesgo ambiental de destrucción de la barrera de corales que garantizaban el mar tranquilo para baño. Si, por un lado, uno de los representantes de la Asociación dijo que un patrimonio nacional estaba en riesgo (Gregory, 2007, p. 211), por otro, el puerto iba restaurar la condición de zona de cambio libre en la región. Steven Gregory comenta también que entre los múltiples rumores y versiones que justificaban el emprendimiento había uno que escuchó de un mecánico local que le afirmó con certeza que en realidad se trataba de una base naval del ejército estadounidense. Este señor era un excombatiente revolucionario del 1965 (2007, p. 215).

Como ha explicado Gregory, “[d]e esa perspectiva, ‘globalización’ es menos una descripción de un sistema mundo existente que el conjunto de demandas contestadas sobre cómo debería ser estructurada en relación con Estados-nación y sus pueblos” (2007, p. 216). Es curioso que Gregory traiga esta situación para el final del libro, una vez que ha descrito las diversas dinámicas locales de organizaciones barriales, las relaciones de género, las formas de discriminación con inmigrantes haitianos que trabajan ahí y cómo la gente vive en el medio de tanto acoso de organizaciones multinacionales y sirviendo a turistas no siempre bien intencionados. Sabemos que, en términos del turismo, la República Dominicana ya estaba establecida como destino de interés en el escenario internacional, con largos años de experiencia. Las principales cadenas de esa rama de negocios en el sector de servicios ya estaban instaladas en el país, y lo que trae Steven Gregory es solo el resultado de años de su presencia en una economía que no ha llegado a industrializarse completamente. Así que no sorprende que lo que entonces era la tendencia global en los años 1990 y 2000, el aumento del sector terciario, ya era la regla en el caso dominicano (desde los años 1970).

El trabajo de Gregory es fundamental para comprender la forma por la cual agentes del Estado y actores de la sociedad civil interactúan en el enclave turístico y la zona de libre comercio de Boca Chica. En su etnografía, diversas historias son cruzadas por la actividad económica que compone la más importante parcela del producto interno del país hoy, el turismo. De modo que la cadena productiva del turismo es descrita por las historias y los fragmentos etnográficos. Es, por ejemplo, describiendo la dinámica de guías turísticos en la zona colonial de la capital, Santo Domingo, que se explica la presencia de un diablo detrás del espejo; las cadenas internacionales, las empresas multinacionales y los conglomerados con sus intereses son “el diablo” de la expresión. O como dice su interlocutor, “[e]l gobierno que tenemos ahora, hacen muchos proyectos y gastan dinero, pero no es para el pueblo. Es para los

ricos. Sólo para los ricos” (Gregory, 2007, p. 3). En el espejo que se miran los dominicanos, está el diablo detrás, absorbiéndoles las energías, recursos naturales, el espacio y el tiempo.

Con la misma perspectiva crítica, el trabajo de Christian Krohn-Hansen, intitulado *Crecimiento sin empleo en la República Dominicana* (2022), actualiza estas cuestiones, observando específicamente qué produce la economía popular dominicana contemporánea como alternativa a ese cuadro de dominación capitalista, y que no sea dentro del turismo.

Las cooperativas como alternativas para la sobrevivencia

Lo que trae Krohn-Hansen en su trabajo es una discusión sobre las conformaciones económicas que se crearon en el período contemporáneo de la República Dominicana como un ejemplo para tratar otras realidades semejantes en el Sur global. El antropólogo reúne diversas historias y fragmentos etnográficos con trabajadores de talleres de carpintería, colmaderos o dueñas de ventorillos (tipos de quioscos o bodegas dominicanos), hasta trabajadores rurales o cooperativas locales desde la región del Distrito Nacional –la capital, Santo Domingo y sus alrededores–. Su atención a los pequeños negocios y/o firmas familiares (informales) que han logrado constituirse bajo muchas dificultades económicas impuestas por el sistema es de hecho algo innovador en términos de análisis antropológico en el Caribe, con la etnografía como base metodológica y con tamaña variedad.¹²

A pesar de esta pequeña nota metodológica, el libro trae una contribución invaluable para una cartografía de las relaciones económico-sociales en la capital (donde hoy se concentra gran

¹² Sin embargo, aunque los datos sean muy ricos para construir nuevos problemas de investigación en gran parte de sus descripciones, parece que el lugar de Krohn-Hansen, su posición de investigador noruego, casi no encuentra espacio. Como si no importara a los dominicanos de dónde vino o cómo llegó a las informaciones descritas.

parte de la población dominicana). Al darle más atención a las dinámicas de la economía popular de las zonas norte, noroeste y este de Santo Domingo, Krohn-Hansen parece desnudar un enclave fundamental para la dinámica local del país. Son lugares de intensa actividad económica, donde las trocas son hechas entre dominicanos y casi no se encuentran turistas. La presión de cadenas de producción chinas sumada al lento apoyo ofrecido por las entidades estatales atrapa el progreso de pequeños empresarios locales (en especial, para el caso de la industria de muebles).

Aquí nos gustaría llamar la atención sobre uno de los ejemplos de organización promovida por una cooperativa descrita por Christian Krohn-Hansen, en una localidad cuyo seudónimo escogido por el antropólogo fue “Puñal”. En esa comunidad, en el distrito de La Victoria (cerca de Villa Mella, en la capital), la gran parte de los moradores han llegado a mediados de los años 1970, durante la pequeña reforma agraria promovida por Balaguer. Pero el programa que los llevó ahí no terminó de desarrollarse, y la comunidad quedó más o menos olvidada, hasta fines de los años 1990. En esa época, algunos vecinos empezaron a producir cerezas. Poco a poco, ellos definieron un tipo de cooperación que no se ve mucho en el país, la cooperativa agrícola. El área media de espacio dedicado a las cerezas por productor llegaba entre 1 y 1,5 hectáreas. La decisión de hacer la cooperativa vino por tres razones: la primera es que al hacer la remesa colectiva de los productos, disminuiría los costos de transporte, lo que haría con que la negociación del precio fuera más atractivo para los productores; la segunda fue la posibilidad de no depender del mercado de las Villas Agrícolas, organizado por el gobierno, y hacer ventas directas por menor precio; el tercer motivo fue el objetivo de llegar a un proyecto agroindustrial, donde podrían procesar las cerezas en mermeladas, jugos o zumos, y luego sacar más valores de las cerezas producidas.

En el 2017, año del último período de investigación del autor, esta cooperativa contaba con doscientos miembros. La participación costaba cien pesos y un depósito de quinientos pesos más

que no podría ser retirado, solo si la persona estuviera de salida (Krohn-Hansen, 2022, p. 126). Todos los meses, en los primeros domingos de cada mes, los cooperados se reunían. Además de los productos con cerezas, tenían una tienda con productos para la agricultura, instrumentos, insecticidas y fertilizantes. Ellos estaban instalados en una antigua casa que perteneció al Instituto Agrario Dominicano, del Estado, construida en la década de 1970 y cedida a la cooperativa. Con la meta de vender sus cerezas para industriales dominicanos a buen precio, los liderazgos de la organización gastaban mucho tiempo buscando acuerdos de ese tipo.

Años antes, en 2013, ellos habían recibido la ayuda del Centro de Desarrollo de Empresa (CDE) de la Unión Europea a través de su oficina en el Caribe, con una suma de cuarenta y ocho mil euros para un proyecto en “Puñal”. El dinero fue utilizado para contratar a un experto –ingeniero holandés– para conducir un estudio sobre cómo una planta de procesamiento de cereza podría ser construida en el local. Todo eso hacía parte del plan de uno de los fundadores de la cooperativa que imaginaba la posibilidad de vender hasta internacionalmente las cerezas y sus productos o su pulpa. No obstante, para el CDE, la producción caribeña dominicana tenía pocas condiciones de suplir la demanda. Aquel mismo año el gobierno del PLD, apoyado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), invirtió 2,5 millones de pesos en la cooperativa, con los cuales se compró una lavadora, una despulpadora, un camión y se invirtió en la tienda que ellos tenían. En el 2016, el autor retornó a “Puñal” para ver que una pequeña planta de producción de pulpas de cereza que estaba en construcción (Krohn-Hansen, 2022, p. 128).

A pesar de esas conquistas logradas por la organización popular de estos pequeños productores, respaldados por diversas organizaciones, el proyecto ha encontrado nuevos obstáculos como la falta de demanda del sector productivo para transformar el producto. No bastaba producir, “tenían que ser vendedores”, como dijo una de las interlocutoras del autor (Krohn-Hansen, 2022, p. 131). Así

que, cuando todos los condicionantes parecen indicar que las dificultades (el retraso tecnológico y técnico de la producción o de la burocracia) han sido superados, los dominicanos pueden encontrar nuevos problemas, como esa ausencia de una demanda por aquello que pueden ofrecer. Muchos de los posibles compradores (fábricas de zumos y jugos) prefirieron productos de menor calidad (más baratos) para sus producciones, como aquellos polvos con azúcares saborizados y conservantes. Por otra parte, ese ejemplo nos enseña que ciertas combinaciones de actores públicos y privados generan soluciones que permiten a los trabajadores dominicanos llegar a otras problemáticas. Y mayormente, que los dominicanos no solo están esperando que vengan las respuestas desde arriba (del Atlántico Norte con sus milenarismos).

Como en el ejemplo del libro de Gregory, la cooperativa de “Puñal” está sujeta a presiones exteriores o a atrasos acumulados que no permiten una perspectiva de avance. Sea en la forma de atraso interno o por estrategias de la política económica internacional contemporánea, esos dos compases conviven en el capitalismo dominicano.

Notas conclusivas: la contemporaneidad de Bosch

En este ensayo retornamos a la reflexión de Juan Bosch con respeto al capitalismo tardío o atrasado de la República Dominicana. Las formas de atraso fueron muy bien descritas por el autor, en especial cuando se remite a la llegada del capitalismo al país en el siglo XX. Sin embargo, Bosch lleva la lectura de Carlos Marx de forma excesivamente *ipsis litris*, porque no acepta que el país estuviera haciendo parte del capitalismo (una vez que no tenía las “condiciones ideales” del modo de producción capitalista). Otros desarrollos del análisis marxista, menos ortodoxos, dejan ver que al final el capitalismo no necesariamente demandaba el trabajo libre, sino que podía existir con diversas formas de trabajo (y diversos tipos

de tecnologías), siempre que la ganancia fuera garantizada. Y hasta hoy día, estas condiciones, especialmente del trabajo libre, son meramente conceptuales.

No obstante, si volvemos al concepto de capitalismo tardío y sus versiones, vemos que la intuición crítica de Bosch estaba correcta, el tema es la temporalidad productiva que desarrollos tecnológicos y técnicos permiten en determinadas configuraciones del sistema capitalista. La confusión lingüística nos permitió imaginar esa conversación de Bosch con Sombart, Mandel y Jameson (aunque la traducción española del libro de Jameson anuncia un capitalismo avanzado). Y al fin, tenía doble razón Juan Bosch: si el capitalismo dominicano era atrasado (aunque neoliberal) en los años 1980, cuando escribió el libro, ya en la década siguiente vivió las políticas más “innovadoras” del neoliberalismo. Es justo la convivencia de esos dos compases que aceleran y atrasan las vidas en la sociedad dominicana que hace que la discusión de Juan Bosch sea actual. Christian Krohn-Hansen (2022) deja muy bien descrita la complejidad de esta forma atrapada de tiempo en el que se encuentran hoy día muchos dominicanos y dominicanas.

Veamos en detalle lo que hace el capitalismo tardío de Bosch una categoría pertinente en tres sentidos específicos:¹³

- a) Conceptual-heurístico: Bosch, aunque no ofrezca un desarrollo conceptual claro y abstracto, trae otra perspectiva para la noción de capitalismo tardío, como instrumento de diagnóstico localizado de relaciones económicas específicas de un territorio nacional que es parte de un complejo de relaciones globalizadas. Distintamente de Werner Sombart, no se fija en los elementos espirituales del sistema capitalista. Del mismo modo, no hace uso del léxico económico marxista, como Mandel, sin embargo, se apropia de modo antropófago de las ideas de Marx –aun manteniéndose ortodoxo en

¹³ Agradezco a los comentaradores del ensayo que han sugerido formas para darle una conclusión más propositiva.

cuanto a la (problemática) linealidad que también hace parte de la obra del filósofo alemán—. En ese punto se debe subrayar que la “lamentación” por la ausencia de capitalismo en la República Dominicana, sumada a la idea del acúmulo de atrasos, contiene una linealidad (que no se encuentra en Marx) dañina para la comprensión del capitalismo. Y a pesar de escribir su trabajo apenas dos años después del ensayo de Jameson, su planteamiento de los rasgos culturales se fija menos en una proyección distópica y más en el legado de prácticas pasadas en el presente. Jameson, a su turno, ofrece un tono sarcástico a la idea de tardío o avanzado.¹⁴ Él está de acuerdo con la lectura hecha por Mandel con respeto a las flotaciones, entre crisis y reinención del sistema capitalista, lo que les permitiría tratar contextos específicos y evidenciar actores que no hacen parte de procesos modernizadores. En común, esos autores tienen la preocupación por el desarrollo tecnológico (o la falta de, en caso de Bosch) como uno de los ejes de su reflexión. Y también una postura no cínica ante la realidad capitalista, a lo que Mark Fisher llama del realismo capitalista contemporáneo (2020).

- b) Como clave de interpretación de la historia dominicana: esa quizás sea una de las contribuciones más importantes del concepto de capitalismo tardío en Bosch. En su trabajo presenta no solo una crítica al desarrollo capitalista en República Dominicana, sino que ofrece un análisis político de los impases internos y la injerencia externa en la economía nacional. Y aún más, nombra a los perpetradores de la sumisión dominicana a los intereses extranjeros casi como una tradición política que, a nuestro ver, conecta los dictadores del siglo XIX a los dictadores del siglo XX, como un

¹⁴ Peter Berger (1976) llama la atención sobre el modo por el cual teóricos de la modernización quedan traicionados por sus propias categorías, que contienen sugerencias teleológicas de progreso (como el tema del “desarrollo”).

entendimiento de larga duración de un rasgo político dominicano (la tragedia original del siglo XIX se repite como farsa en siglo XX). Le faltó a su análisis una crítica al período de la ocupación estadounidense (1916-1924) que seguramente fue la responsable por insertar una forma de desarrollar el país dependiente al imperio norteamericano.

- c) Hermenéutico: la pertinencia hermenéutica de esta noción, conforme es traída por Juan Bosch, está en uno de los puntos que destacamos arriba en esta conclusión. Por un lado, su concepción está involucrada con las relaciones político-económicas de la República Dominicana, pero también con formas de tiempo y desplazamiento en el espacio. Él indica que el desarrollo tecnológico, burocrático e industrial de un país lo ubica en el tiempo capitalista. La preocupación con el atraso, como ya apuntamos, no era una exclusividad dominicana, sino una realidad latinoamericana y caribeña. Es claro que no todo lo que propone Bosch se aplicaría sin un cuidado metodológico –en especial, la dimensión acumulativa del atraso en sentido casi teleológico de regresión suena algo exagerada–. Pero eso tiene que ver con la lógica política dominicana y sus permanencias y repeticiones de largo plazo. Quizás ahora que la manutención del autoritarismo o la vuelta de movimientos de ultraderecha se puso más evidente en países de la región, esa relación entre el término “tardío” y el atraso que no pasa se presente de una forma más creativa. De modo que un diálogo posible e interesante sería el de este tema con la noción de *colonialidad* de Aníbal Quijano. Ambas dejan ver que tardamos demasiado los pueblos de Latinoamérica y el Caribe en descolonizarnos y “desimperializarnos”.

Así, Bosch nos describe con detalles el preámbulo en el pasaje del siglo XIX al XX, de lo que se volvió en un capitalismo de ajustes estructurales, de industrias multinacionales, de zonas de libre

comercio, de las grandes cadenas de turismo internacional y de un gobierno cumplidor de los acuerdos del Consenso de Washington (el legado de Joaquín Balaguer). Una economía sin presente. Solo pasados y futuros.

Bibliografía

Berger, Peter L. (1976). *Pyramids of Sacrifice: Political ethics and social change*. Nueva York: Anchor Books.

Bosch, Juan ([1986] 2005). *Capitalismo tardío en la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega.

Cassá, Roberto (2008). *Dictadores dominicanos del siglo XIX*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación/Editora Alfa y Omega.

Castillo de Macedo, Victor Miguel (2021). *As multiplicidades dos heróis de abril: tempos, historicidades e modos de fazer ex-combatentes da revolução de 1965 na República Dominicana* [Tesis de doctorado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Castillo de Macedo, Victor Miguel (19 al 27 de octubre de 2021). Dom e reparação no capitalismo tardio da República Dominicana [Ponencia]. *45º Encontro anual da ANPOCS*. São Paulo.

Castillo de Macedo, Victor Miguel (5 al 8 de mayo de 2022). En las ruinas del capitalismo: la revolución de 1965 y la lucha por soberanía popular en República Dominicana [Ponencia virtual]. *Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos-LASA*.

Castillo Lacay, Marino Antonio (2018). *Puerto Plata, mais do que sol e praia: análise da dinâmica evolutiva do destino turístico na*

República Dominicana [Tesis de doctorado]. Universidade Federal do Paraná.

Fisher, Mark ([2009] 2020). *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária.

Franco, Franklin ([1967] 2003). *Sobre racismo y antihaitianismo (y otros ensayos)*. Santo Domingo: Sociedad Editorial Dominicana.

Gil, Leopoldo Artilles (2018). Los diez años del Dr. Joaquín Balaguer, 1986-1996: la dialéctica entre la inercia y la transformación. En Roberto Cassá (coord.) *historia general del pueblo dominicano. Tomo VI: Las últimas décadas del siglo XX (1961-2000)* (pp. 455-498). Santo Domingo: Academia de la Historia Dominicana.

Gregory, Steven (2007). *The Devil behind the Mirror: Globalization and Politics in the Dominican Republic*. Berkeley: University of California Press.

Hoffnung-Garskof, Jesse ([2008] 2013). *Historia de dos ciudades. Santo Domingo y Nueva York después de 1950*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

Krohn-Hansen, Christian (2022). *Jobless growth in the Dominican Republic. Disorganization, precarity and livelihoods*. Stanford: Stanford University Press.

Lozano, Wilfredo ([1985] 2020). *El reformismo dependiente. Política, economía y sociedad en el gobierno de los doce años de Joaquín Balaguer: 1966-1978*. Santo Domingo: FLACSO/Fundación Friedrich Ebert Stiftung/Instituto de Investigación Social para el Desarrollo.

Lozano, Wilfredo (1998). Transiciones pos-autoritarias, cambio social y sistema político en República Dominicana 1961-1996. En Lozano, Wilfredo (ed.), *Cambio político en el Caribe. Escenarios de la posguerra fría: Cuba, Haití y República Dominicana* (pp. 77-115). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Lozano, Wilfredo (2018). El gobierno de los doce años: 1966-1978. Entre el autoritarismo y la reforma conservadora. En Roberto Cassá (coord.) *historia general del pueblo dominicano. Tomo VI: Las últimas décadas del siglo XX (1961-2000)* (pp. 187-276). Santo Domingo: Academia de la Historia Dominicana.

Lozano, Wilfredo y Quisqueya, Lora H. (2016). República Dominicana. *Enciclopedia Latinoamericana*. <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/r/republica-dominicana>

Mandel, Ernest ([1972] 1982). *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural.

Marx, Carlos ([1890] 2013). *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital* (2ª ed.). São Paulo: Boitempo.

Marx, Carlos ([1852] 2011). *O dezoito de Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

Mello, João Manuel Cardoso de (1982). *O capitalismo tardio. Contribuição à revisão crítica da formação e do desenvolvimento da economia brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Quijano, Aníbal (2005). *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Singer, Paulo (1982). Introdução. En Ernest Mandel, *O capitalismo tardio* (pp. vii-xxxiii). São Paulo: Abril Cultural.

Sombart, Werner (2001). *Economic life in the modern age*. Nueva York: Taylor y Francis.

Stehr, Nico y Grundmann, Reiner (2001). Introduction. En Werner Sombart, *Economic Life in the Modern Age* (pp. ix-lxii). Nueva York: Taylor y Francis.

Torres-Saillant, Silvio (2019). *El retorno de las yolas: ensayos sobre diáspora, democracia y dominicanidad*. Santo Domingo: Editora Universitaria Bonó.

Williams, Eric ([1944] 2012). *Capitalismo e Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras.

Después del No

Laura L. Cárdenas Tavera

En los últimos seis años Colombia ha retornado a dinámicas exacerbadas de violencia que creíamos que superaríamos después de la firma de los acuerdos de paz con la antigua guerrilla de las FARC-EP; sin embargo, los hechos de violación de derechos humanos, el confinamiento y el escalamiento del conflicto armado interno se ha potenciado, en gran medida por acciones y estrategias dirigidas desde el poder estatal. Lo anterior ha puesto en inminente riesgo a las poblaciones, comunidades y colectivos que habitan y construyen territorio desde diversas identidades culturales y políticas, visto especialmente en las distintas regiones del país. Estos hechos de violencia sistemática se hicieron más visibles durante la pandemia por COVID-19, que, a pesar de su gran magnitud y teniendo en cuenta las restricciones normativas para garantizar el aislamiento social, no fue un obstáculo para que el país viviera uno de los levantamientos sociales y populares más grandes en la historia reciente del país, *el paro nacional*.

En este contexto de crisis social, política y de salud pública ha salido en escena uno de los sectores más excluidos dentro de la esfera política y social; las y los jóvenes, quienes mantuvimos en pie el proceso de *estallido social* más significativo en la historia reciente. Este proceso, que viene gestándose desde finales de 2019 con múltiples manifestaciones en contra del gobierno de Iván Duque,

es el resultado de una indignación colectiva frente a la censura estatal, el no cumplimiento de los acuerdos de paz, la militarización de territorios para su prospección económica, el desplazamiento forzado de comunidades, la violencia policial y en general de las Fuerzas Armadas Nacionales, así como la persecución, hostigamiento y asesinato de jóvenes líderes, indígenas, afros, artistas, periodistas y estudiantes.

A pesar de ello, y de la evidente arremetida armada y de censura de las ideas, el arte, el derecho a manifestarse y construir país, los sectores juveniles hemos considerado y reafirmado que no nos interesa seguir manteniendo esta guerra, ha sido esta una de las consignas con la que colectivamente hemos gritado y protestado por un mejor futuro para esta tierra, como un esfuerzo más para no tener que irnos, como una idea en la que se pueda plasmar nuestro derecho a vivir. El *paro nacional* ha dejado un mensaje contundente a la élite política y los partidos tradicionales: la necesidad de un cambio; transformaciones imperiosas que no pueden ser negociables, como el respeto a la vida, el derecho a la protesta social con garantías y la necesidad de participación política e inclusión de sectores y comunidades vulnerables. Todo ello en cumplimiento a los derechos ya consagrados en la constitución política de 1991.

Este ensayo se centra en narrar y analizar las dinámicas de violencia, conflicto y movilización social y comunitaria después del *No a la paz* en el plebiscito del 2 de octubre de 2016, así como sus sentires y nostalgias; para ello se decidió centrar la narrativa en el levantamiento político y social más reciente en la historia del país: el *paro nacional*; proceso que ha sido sostenido por nosotros, las y los jóvenes colombianos. Por lo cual, la narrativa se desarrolla en el contexto político y social correspondiente al período de los años 2016 a 2021.

Es un ensayo reflexivo y crítico, construido a partir de información vivencial y de primera fuente en relación con los sucesos que desencadenaron el *paro nacional* desde finales del año 2019, y que tiene en cuenta la lectura que muchos de nosotros como jóvenes

colombianos hemos hecho de la realidad que nos rodea; materializándola en forma de protesta en las calles, así como en otros escenarios políticos y de participación democrática. El texto se encuentra organizado por tres principales apartados. En el primero, “Para avanzar”, se describe la dinámica de reconfiguración de la guerra después de la firma de los acuerdos de paz con la antigua guerrilla de la FARC-EP, haciendo énfasis en la relación de los diálogos de paz con las juventudes; en el segundo, “No nos conocemos, pero nos necesitamos”, se hace alusión a los sucesos que en 2019 dieron inicio al estallido social, se expone la transformación en la dinámica de movilización y protestas social, y plantea por qué hemos sido los y las jóvenes las principales víctimas de violación de derechos humanos, persecuciones, hostigamientos, desapariciones forzadas y asesinatos; en el tercero, “Existimos en política”, se presenta una breve reflexión de cara al escenario de crisis social y política exacerbada por los sucesos de movilización y protesta social durante 2019, 2020 y 2021.

Estas palabras pretenden dar luces a la comprensión de la crisis política e institucional que atraviesa Colombia frente a la reconfiguración de dinámicas de guerra a lo largo y ancho del territorio nacional y el impacto directo a los sectores juveniles; así como declarar el ejercicio antidemocrático e inconstitucional de un gobierno que se ha empeñado en asesinarnos. También pretende afirmar la importancia de los y las jóvenes como sujetos políticos, tejedores de comunidad y merecedores de vida digna. Finalmente, se espera poder llegar a dejar indicios del viraje de la dinámica de movilización social y política en la actualidad y por qué es fundamental entenderla desde su complejidad, sus diversidades y las distintas formas en las que habita en los cuerpos y desde las historias de vida de quienes nos movilizamos.

Ojalá en unos años no tengamos que describirnos como una generación desencantada, con miedo y que duda de sus derechos, como desafortunadamente obligaron a hacerlo a las muchas otras. A este punto, las vidas perdidas durante el *paro nacional* siguen en

impunidad, la justicia ha sido ciega con los responsables y dura con aquellos que con escudos y puertas defendieron el derecho a manifestarse.

Para avanzar

El 2 de octubre de 2016 Colombia le dijo *No* a toda una generación. Después de cuatro años de mesas de diálogos instaladas, de preacuerdos y una que otra esperanza rota en la posibilidad de avanzar en acciones puntuales frente a la guerra interna, se llevó a cabo el *plebiscito por la paz*. Y como ha sido tendencia en participación democrática electoral, el abstencionismo ganó y los resultados deslegitimizaban los acuerdos logrados en La Habana con un 50,2 % en contra y un 49,8 % a favor.¹ Más allá de la infinidad de debates que en los años anteriores se habían generado alrededor de la paz y la guerra en Colombia, y que pensar en una paz total rayaba en la línea de ingenuidad y el desconocimiento del país, era importante abrazar ese acuerdo como el inicio y la materialización de voluntades políticas que hasta entonces nos habían sido negadas.

Ese *No* abrió aún más una herida que apenas se disponía a sanar y fue un golpe duro para las organizaciones y colectividades juveniles que por entonces sentíamos la dicha de vivir ese momento, de haberlo logrado. Desde el día uno sin acuerdos, se instaló el icónico *campamento por la paz* en la plaza de Bolívar en Bogotá, el 5 de octubre se convocaron movilizaciones nacionales para exigir la ratificación de los acuerdos y mantener el cese bilateral con las FARC-EP, desde allí, todos los días se convocó a una marcha: *marcha de silencio, marcha de las antorchas, marcha de las flores,*

¹ En la jornada de 2 de octubre de 2016 acudieron a las urnas un total 13.066.047 de 34.899.945 personas habilitadas para votar; es decir, el 37,43 %. Para ampliar información de los resultados: Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016.

entre otras actividades impulsadas por las universidades, sectores estudiantiles y diferentes organizaciones sociales y populares en apoyo a las manifestaciones. El 12 de octubre, en la *gran marcha por la paz*, Bogotá recibió un importante número de delegaciones de pueblos indígenas y comunidades étnicas de todas las regiones. Las manifestaciones se mantuvieron hasta que el acuerdo fue ratificado y aprobado el 29 y 30 de noviembre en el Congreso de la República, después de una etapa de renegociación junto con los promotores del *No*.

Teníamos acuerdo, pero se sabía que la tarea no iba a hacer fácil, que los retos serían más grandes y que lograr una implementación efectiva de lo pactado era el punto clave para dimensionar un avance significativo en garantías para las regiones, el país rural, periférico, excluido, quienes viven cotidianamente las dinámicas del conflicto, y también para aquellos que transitaban a la vida civil. Las voluntades e ilusiones de *paz* estaban intactas, las lecciones que dejaron las víctimas con su compromiso al acuerdo, pese a que fuera solo un pedacito de paz, una paz media, o también llamada desde muchos sectores como paz blanca, era un paso necesario para que todos nos confrontáramos con la guerra, para sincerarnos, conocer y hablar de lo vivido y de aquello que fue negado.

A menos de dos años de la firma de los acuerdos, la tarea de echarlos adelante se hizo aún más difícil cuando en las elecciones presidenciales del 17 de junio 2018 se proclama como ganador Iván Duque,² candidato del Centro Democrático, partido político que promovió la campaña por el *No* en el *plebiscito por la paz*. Esto puso en riesgo la implementación efectiva de los puntos acordados y nos pronosticó el escalamiento de la guerra.

Colombia no esperaba detener una guerra de siglos de un día para otro, de hecho, la concepción de paz para muchas y muchos

² En la jornada electoral de 17 de junio de 2018, el 53,04 % de las personas habilitadas para votar acudieron a las urnas. 10.373.080 votos por Iván Duque y 8.034.189 votos por Gustavo Petro. Para ampliar información: Registraduría Nacional del Estado Civil, 2018.

siempre estuvo en el plano de incredulidad, de las cosas más lejanas posibles, y esto en gran parte está marcado por una desconfianza histórica hacia quienes gobiernan; sin embargo, el empeño institucional en hacer una implementación efectiva y a tiempo de los acuerdos era fundamental, porque de esto dependería que se sumaran o no más problemas en los territorios. Pero no fue así, de hecho, las instituciones y en general el poder estatal todavía le quedan diminutos a Colombia.

La dinámica de reconfiguración del conflicto interno en Colombia ha estado marcada por una pugna constante por el control territorial, y en el escenario posacuerdo han sido de particular interés aquellas zonas que históricamente habían estado bajo el control de la antigua FARC-EP. Se debe resaltar que durante los años de diálogos y unos meses posteriores a la firma de los acuerdos se notaba cierto aire de diferencia, como si de alguna forma hubiéramos saldado una deuda, donde pensar en recorrer y conocer el país era ya una posibilidad; y de hecho se logró acceder a zonas que estuvieron fuertemente marcadas por el conflicto interno, descubriendo por primera vez lugares inhóspitos, muchos de estos con riquezas y especies nunca antes registradas en el país.³ Pero la guerra no cesó, y la reestructuración de las dinámicas de conflicto no se hicieron esperar.

Una de las alarmas más tempranas a la reconfiguración de las dinámicas de la guerra fue el aumento y fortalecimiento de grupos paramilitares en distintas regiones del país, hecho que las organizaciones sociales denunciaron en 2016,⁴ el mismo año de la firma

³ En el mes de noviembre 2016 se dio a conocer por una expedición científica el descubrimiento de una especie de mariposa en una de las zonas más afectadas por el conflicto armado interno, en homenaje a los diálogos logrados fue nombrada como *Magneptychia pax*, que en latín significa paz (*El Tiempo*, 2016).

⁴ El Comité de Solidaridad con los presos Políticos (CSPP) y el Movimiento Nacional de las Víctimas de Estado (MOVICE) denunciaron durante el 2016 el aumento de grupos paramilitares en distintos municipios, así como amenazas por medio de panfletos a líderes y defensores de derechos humanos, organizaciones sociales y en general al movimiento social.

de los acuerdos, pues esto era una amenaza inminente que pondría en riesgo la implementación efectiva de lo pactado. Y, por tanto, sería un punto de especial cuidado para el gobierno entrante. Durante el 2017 se evidenció que la presencia de grupos paramilitares y de la guerrilla Ejército de Liberación Nacional (ELN) se había incrementado e incursionado en las zonas donde las FARC-EP habían ejercido control (Observatorio de DDHH, conflictividades y paz, 2021b).

El informe de la defensoría del pueblo para el año 2017 afirma que si bien se avanzaron y se materializaron algunos esfuerzos para la construcción de paz, lo que produjo una disminución significativa en hechos de violencia, homicidios y desplazamientos forzados, los reportes de alertas tempranas y riesgo de inminencia evidenciaron contextos graves y situaciones de riesgo para los líderes y lideresas sociales, como producto de la transformación de las dinámicas de conflicto, que produjo la ocupación de territorio y control de los corredores de movilidad que antes estaban bajo el dominio de las FARC-EP y que pasó a disputarse entre otros grupos armados como el ELN y las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AUC) (Defensoría del Pueblo, 2017).

Entre febrero de 2017 y agosto de 2018, el gobierno avanzó en mesas de diálogos con el ELN, y entre los requerimientos para sostener los diálogos se pidió pactar un cese de fuego bilateral. La Defensoría del Pueblo realizó seguimiento al cumplimiento de este pacto, y evidenció que, si bien, se había cumplido de manera parcial y se habían reducido las confrontaciones armadas, el ELN propició asesinatos a líderes indígenas. Además, resaltó que durante los casi cien días en los que se cumplió el cese de fuego, se registraron hechos de violencias en zonas de presencia del ELN; estas acciones de violencia como homicidios selectivos, secuestros, amenazas, desplazamientos forzados y confinamiento fueron perpetuadas por otros grupos como el Ejército Popular de Liberación (EPL), y grupos paramilitares, puntualmente las AUC y Los Rastrojos (Defensoría del Pueblo, 2017). Los diálogos con el ELN se

suspendieron poco tiempo después de que Iván Duque tomara posesión como presidente de Colombia.

El 29 de agosto de 2019 Luciano Marín, alias Iván Márquez, junto con Seuxis Pausías Hernández, conocido como Jesús Santrich y Darío Velázquez, alias El paisa, líderes de la antigua FARC-EP y que habían decidido transitar a la vida civil mediante al *acuerdo de paz de La Habana*, anunciaron mediante un vídeo en YouTube el retorno a las armas y el surgimiento de lo que denominaron como La segunda Marquetalia, esto como respuesta a *la traición del Estado a los acuerdos de paz*.⁵ A este grupo se sumaron algunas personas disidentes al acuerdo, entre las cuales se encontraban altos mandos de frentes y columnas móviles de las FARC-EP.

Bajo este contexto, en el que persistían grupos al margen de la ley y se disputaban el sostenimiento y el control de economías ilegales, y en el cual algunos liderazgos claves de la antigua guerrilla de las FARC-EP expresaban abiertamente una continuación de la lucha armada, la postura del gobierno de Duque frente al acuerdo de paz logrado en La Habana se centró en hacer una desvalorización de lo pactado, exaltando en su discurso que los acuerdos de paz favorecían un proyecto *castrochavista y terrorista*. Y que el hecho de que se mantuviera la violencia política daba cuenta que los diálogos de paz no habían servido para nada, y, por tanto, la respuesta estatal debería acoger como estrategia central la antigua política de seguridad democrática, la cual daría solución y se enfocaría en la eliminación de un enemigo interno (Jiménez Martín y Toloza Fuentes, 2019).

La militarización en los territorios aumentó, así como las acciones armadas y con ello las amenazas, hostigamientos, persecuciones, asesinatos, situaciones de confinamiento y desplazamiento forzados. El Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (IN-DEPAZ) registró que entre 2016 y 2021 han sido asesinados un total 1.270 líderes y lideresas defensoras de derechos humanos y

⁵ Enlace de vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=GPZgtBnXr_g

299 firmantes de paz.⁶ Además, reportó 179 masacres perpetuadas entre enero de 2020 y noviembre de 2021. INDEPAZ afirma que los hechos de violencia contra personas defensoras de derechos humanos y firmantes de paz se derivan de diversos poderes en disputa por el control del territorio, sus recursos y sus poblaciones (Observatorio de DDHH, conflictividades y paz, 2021b).

Juventud y diálogos de paz

Cuando se iniciaron en La Habana los diálogos de paz con las FARC-EP, y durante el desarrollo de los mismos, el movimiento estudiantil no estaba fuertemente estructurado en una única plataforma de movilización. Las manifestaciones estudiantiles, por entonces, eran el espacio colectivo más representativo de la juventud y coyunturalmente más visible en el marco de las movilizaciones sociales. Hubo varios factores que debilitaron a las organizaciones estudiantiles tradicionales como la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU) y la Asociación Colombiana de Estudiantes Universitarios (ACEU), entre otras que habían tenido una fuerte repercusión a nivel nacional durante el 2010 con la conformación de la Mesa Amplia Nacional Estudiantil (MANE) frente a la reforma de la Ley 30.⁷

Estas transformaciones en el movimiento estudiantil se debieron a que las organizaciones tradicionales se hacían cada vez menos atractivas para los nuevos estudiantes, o a los nuevos colectivos conformados por jóvenes en espacio de diálogo, y dentro de las universidades, porque los ejercicios de militancia se empeñaban a quedar cortos en relación con los nuevos problemas y necesidades que comenzaba a demandar la realidad para los jóvenes, problemáticas que transgredían los espacios educativos. Por lo

⁶ Personas desmovilizadas de las FARC-EP y que se acogieron al acuerdo firmando en La Habana.

⁷ Para ampliar información con la declaración política de la Mesa Amplia Nacional Estudiantil: Risaralda, 2011.

cual, en algunos casos se generaron conflictos en los relevos generacionales para los liderazgos dentro de las organizaciones.

Cabe resaltar que las organizaciones estudiantiles tradicionales y procesos organizativos como Juventud Rebelde y Congreso de los Pueblos tuvieron un papel importante en la construcción y la defensa de los diálogos de paz que se estaban llevando a cabo en La Habana. De hecho, las acciones de protesta, difusión y formación política dentro del sector estudiantil se centraron en una apuesta: la construcción de una paz estable, duradera y con justicia social. Apuesta que para ese entonces y el momento histórico era más que necesaria y, por tanto, receptiva al grueso de la población estudiantil, así como a las diferentes expresiones y colectividades no organizadas.

Es por ello que los jóvenes estudiantes fuimos unos de los sectores más comprometidos con los acuerdos de paz; y, de hecho, uno de los principales sectores en crear y hacer pedagogía de los acuerdos. Estas acciones se realizaron de manera intersectorial y en apoyo a diversas agendas. Evidentemente, defender los acuerdos de paz fue el punto uno de sectores sociales y populares, y en eso hubo una unidad. Pero también sacrificó varios aspectos dentro de los procesos intersectoriales y la necesidad de la protesta social. Después de la firma del acuerdo final para la paz y de haber generado distintas acciones de difusión de los puntos logrados, dentro de las Instituciones de Educación Superior (IES) se empezaron a gestar procesos estudiantiles fuertes en exigencia al tratamiento, resolución y garantías de derechos de cara a las situaciones y casos de acosos y violencias sexuales, y en su momento se dieron a conocer una serie de denuncias dentro de las organizaciones estudiantiles, muchas de ellas dirigidas a militantes que gozaban de una posición de liderazgo en organizaciones tradicionales del movimiento estudiantil, social y popular.

La fragmentación de estos espacios de encuentro fue inminente, y de hecho estas organizaciones entraron en declive. Tanto los relevos generacionales, los desencuentros y las deserciones por

malas prácticas dentro de las organizaciones tradicionales fueron problemas latentes en el marco de las negociaciones de paz, lo que produjo que las organizaciones que reunían a los jóvenes, quienes eran en su mayoría estudiantes, no gozara de una solidez en sus estructuras organizativas y, por tanto, la participación de los estudiantes en las mesas de diálogo fuera mínima y quedara enfrascadas en ciertos liderazgos. Teniendo en cuenta también que la movilización estudiantil, de jóvenes mayoritariamente, ha sido históricamente estigmatizada y los estudiantes designados como *moléculas de la guerrilla*, algo que sigue sucediendo, así como ha sido uno de los principales sectores que sufrió de manera sistémica la violencia de la fuerza pública.

La violencia simbólica que representa el Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD) para los sectores estudiantiles, y su no legitimidad, produjo que, en las marchas estudiantiles del 2011, la MANE exigiera acuerdos con la Alcaldía de Bogotá para limitar en su totalidad la presencia del ESMAD durante las manifestaciones. Este acuerdo permitió que durante las movilizaciones de la MANE no se exacerbara la violencia de la fuerza pública (Cruz Rodríguez, 2015). En alguna de las etapas de los diálogos sostenidos en La Habana, el secretario de las FARC-EP puso sobre la mesa la necesidad de eliminar el ESMAD, esto con el ánimo de garantizar el derecho a los sectores en oposición a protestar y convocar movilizaciones libres de violaciones a los derechos humanos. La petición no fue aceptada, y Juan Manuel Santos reiteró que no se negociaría ninguna reforma a la fuerza pública (Casas Ramírez, 2019).

Por tanto, la estigmatización, el señalamiento y la violencia ejercida por las instituciones de la fuerza pública no fueron ejes centrales instalados en las mesas de diálogos, así como muchos otros que necesariamente tenían que tocar el tema de juventud; sin embargo, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV) abordó el tema de las violencias a los estudiantes universitarios y a las IES, reconociéndonos como víctimas de las dinámicas de conflicto armado interno.

El caso 52, integrado en el informe final de la CEV, afirma que los estudiantes y en general las universidades colombianas sufrieron violencia política, estigmatización y persecución por parte de agentes armados legales y al margen de la ley. Gonzalo Bravo, estudiante de derecho de la Universidad Nacional, data como el primer estudiante asesinado en Colombia por el Batallón Guardia Presidencial el 7 de junio de 1929, durante las protestas ciudadanas que se llevaban a cabo en Bogotá. El informe afirma que entre 1929 y 1957 los movimientos estudiantiles fueron víctimas de hechos de violencias que impulsaron y determinaron la organización colectiva. Entre 1929 a 2011, la Comisión de la Verdad registro un total de 588 homicidios de estudiantes, propiciados por diferentes actores armados. El 37 % de estos homicidios fueron cometidos por agentes estatales (CEV, 2022b).

Con el recrudecimiento de la guerra durante la época de la violencia y posteriormente el auge de conformación de grupos armados, los factores de violencia a la población estudiantil se incrementaron y se adicionaron nuevas formas. La CEV también relata la participación de estudiantes en grupos insurgentes tras la caída de la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla, momento en el cual la población estudiantil tenía una participación activa y creó las condiciones para el nacimiento del primer congreso nacional estudiantil y la Unión de Estudiantes Colombianos (UNEC).⁸ El movimiento estudiantil en ese entonces se destacó por ser un sector crítico frente al gobierno bipartidista. Al interior de las organizaciones y de su comité directivo, se llevaban debates sobre la posibilidad de realizar transformaciones sociales por medio de la lucha armada. La fundación del Ejército Nacional de Liberación (ELN) en 1964, en 1962 la vinculación de líderes de la Juventud Comunista Colombiana a las autodefensas de Pedro Antonio Marín y

⁸ En estas colectividades se agruparon sectores del movimiento estudiantil como: Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), Partido Comunista y otros jóvenes que integraron el Movimiento Estudiantil y Campesino (MOEC).

Ciro Trujillo en Marquetalia y Riochiquito, y la creación del Partido Comunista Colombiano-Marxista Leninista (PCC-ML), que más adelante integró el Ejército Popular de Liberación (EPL), fueron los procesos que encarnaron las apuestas radicales de los jóvenes frente a la necesidad de revolución, lucha y transformación social (CEV, 2022b).

La Comisión de la Verdad narra que la vinculación de estudiantes ante la conformación de grupos insurgentes en las ciudades, como los fueron el M-19, la Autodefensa Obrera (ADO) o el Comando Pedro León Arboleda (PLA), fue producto del desarrollo de una práctica denominada como *trabajo en masas*, estrategia utilizada por los movimientos políticos en la cual se pone en diálogo las necesidades sociales y comunitarias y los intereses políticos de la organización. Los testimonios de exalumnos recogidos por la CEV relatan que, después de la caída del Frente Nacional, en las universidades se incrementaron las *células insurgentes* y, por tanto, dentro de las instituciones coexistían varias influencias, algunas de ellas eran el Partido Comunista, los Elenos,⁹ el EPL, los ML¹⁰ y las FARC. Esta confluencia de organizaciones legales y al margen de la ley dentro de las instituciones de educación superior se utilizó para estigmatizar al grueso de las expresiones de protesta estudiantil, señalando la acción política y organizativa de los estudiantes como una insurgencia más, y, por tanto, la manera de tramitar los conflictos con el sector fue enfrentarlos desde la fuerza pública como si se tratara de un *enemigo interno* (CEV, 2022b).

Durante los gobiernos del Frente Nacional, entre 1965 y 1975, fueron declarados cuatro *estados de sitio* como respuesta a la movilización y protesta estudiantil. La fuerza pública representó una gran amenaza para los jóvenes y propició violación de derechos humanos como asesinatos, torturas, ejecuciones extrajudiciales y detenciones masivas y arbitrarias. La fuerza pública, además, fue

⁹ Personas vinculadas al ELN.

¹⁰ Marxistas-leninistas.

responsable de cuatro masacres en las universidades de Montería, Cali, Medellín y Bogotá. La CEV recogió testimonios en los que los docentes y trabajadores de universidades manifestaron sufrir estigmatización y criminalización, siendo víctimas de violencia y persecuciones judiciales, a razón de defender los derechos humanos y de crear organizaciones defensoras de la vida. Esta estrategia de tratamiento a la protesta social se materializó de manera más contundente durante el paro cívico de 1977, la fuerza pública asesinó a veinticuatro personas, de las cuales siete eran estudiantes. Asimismo, se realizaron allanamientos en casas de jóvenes, se presentaron materiales políticos y declaraciones obtenidas bajo tortura como pruebas en procesos de judicialización ante tribunales militares (CEV, 2022b).

Las acciones de violación sistemática a los derechos humanos por parte de la fuerza pública durante las manifestaciones estudiantiles se mantuvieron, dando lugar al operativo militar del 16 de mayo de 1984, que incursiona la jornada de protestas estudiantiles, mantenidas por la tortura y el asesinato de Jesús Humberto León Patiño. Se propició una confrontación dentro del campus de la Universidad Nacional en la que participaron militantes de organizaciones armadas. En ella, miembros de la policía, el escuadrón de motorizados y el grupo de operaciones especiales de la policía ingresaron a la institución disparando e hiriendo a cinco estudiantes y deteniendo a un total de ochenta y uno (CEV, 2022b).

La Comisión de la Verdad devela cómo a raíz de los levantamientos revolucionarios internacionales, como lo fue el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y la participación voluntaria de muchos colombianos, entre ellos estudiantes, se introdujeron estrategias propagandísticas y el uso de explosivos artesanales como *las papa bombas* dentro de la acción colectiva violenta del movimiento estudiantil; y cómo la expansión de insurgencias armadas en espacios universitarios produjo una utilización exacerbada y desproporcionada de jóvenes estudiantes como carne de

cañón para el cumplimiento de actividades de guerra, en las cuales resultaban presos y muertos (CEV, 2022b).

La población estudiantil y las universidades fueron víctimas del fenómeno paramilitar, y de manera más aguda durante la década de los ochenta. La CEV señala que los organismos de la fuerza pública y sectores de narcotráfico crearon alianzas para ejercer acciones masificadas de torturas, asesinatos y desapariciones forzadas. Estos hechos de violencia los documenta en: “Caso colectivo 82 de 1982”, “La coaptación de la Universidad de Córdoba en 1995”, “Una violencia que se ensañó contra U. de Antioquia”, “Crímenes y persecuciones en la UIS 1986-1990”, “La red ‘cóndor’ que operó en la U. de Atlántico 1988 y la arremetida *contraguerrillas* en la U. de Nariño 2000-2003”. El paramilitarismo ejerció una violencia política contra estudiantes, docentes y trabajadores de las instituciones de educación superior a nivel nacional, mas no incursionó en ejercer control de las instituciones ni hacer captación de rentas (CEV, 2022b).

A pesar de que en la década de los noventa hubo una desmovilización significativa de gran parte de los grupos insurgentes, las FARC-EP se fortaleció mediante sus frentes armados urbanos y logró una incidencia fuerte en las universidades, que ocasionó diferentes formas de violencia.¹¹ La CEV afirma que en las últimas dos décadas la presencia de insurgencias dentro de las instituciones de educación superior se ha marginalizado. Aunque sí se registraron dos incursiones armadas. La primera en el año 2008 por militantes de las FARC-EP en la Universidad de Antioquia y la segunda en 2010 por miembros de ELN en la Universidad Nacional, sede Bogotá; sin embargo, estas no fueron de la magnitud a las vividas durante los años más críticos de la guerra interna (CEV, 2022b).

La Comisión de la Verdad también establece que la violencia y represión hacia las movilizaciones se ha mantenido bajo un

¹¹ Para ampliar información en material de la Comisión de la Verdad: <https://www.comisiondelaverdad.co/buscar?query=Estudiantes&page=1>

patrón, que inicia con un ciclo en el que se produce un asesinato a un joven estudiante, lo que desencadena enfrentamientos en los que la fuerza pública se hace aún más violenta. La creación de ES-MAD en 1999 no se alejó de este patrón, y desde su fundación como institución ha propiciado muertes por golpes, balas y *recalzadas*,¹² instrumentos capaces de causar daño letal.

Finalmente, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición reconoce la persistencia del espíritu humanista de las universidades y el gran papel que estas han tomado en las luchas y resistencias por la defensa de la democracia, la participación y los derechos humanos. Y a los estudiantes como sujetos políticos comprometidos con la construcción de paz e históricamente vinculados a luchas ambientales, intersectoriales, locales y cívicas, así como con mantener vivos los ejercicios de memoria y reparación colectiva.

No nos conocemos, pero nos necesitamos

Sin estar fuertemente congregado en una plataforma sólida y con larga trayectoria, el movimiento estudiantil a nivel nacional fue uno de los primeros sectores que confrontó en las calles al gobierno de Iván Duque. Las manifestaciones se realizaron en defensa de la educación superior y se hicieron visible con la marcha de 10 de octubre de 2018 convocada por el nuevo espacio estudiantil Unión Nacional de Estudiantes de Educación Superior (UNEES)¹³ y otras organizaciones estudiantiles, entre ellas, la Asociación Colombiana

¹² Las *recalzadas* son envueltos de tela que contienen fragmentos de metal, cristal o balines, también son depositados dentro del recipiente del gas lacrimógeno.

¹³ En la UNEES convergen diversidad de organizaciones y afinidades políticas, entre ellas la FEU, la ACEU, el proceso de Unidad Estudiantil (Congreso de los pueblos), Federación Universitaria de Comisiones y militantes y miembros de Colombia Humana.

de Representantes Estudiantiles (ACREES)¹⁴ y la Federación Nacional de Representantes Estudiantiles (FENARES). A lo largo del 2018, el movimiento estudiantil reunió un novedoso proceso articulador de estudiantes nombrado como Encuentro Nacional de Estudiantes de Educación Superior (ENEES).¹⁵

Dentro del pliego nacional de exigencia que realizó la UNEES al gobierno nacional (UNEES, 2018) el movimiento estudiantil exigió el respeto por la movilización y garantías de derechos humanos. Solicitando explícitamente la no intervención del ESMAD y en general de la fuerza pública, en este mismo punto se propuso la necesidad de reducir los recursos destinados a la guerra. El 25 de octubre las organizaciones estudiantiles acudieron a una reunión convocada por el Ministerio de Educación en donde se desconoció a los jóvenes representantes, y en general al movimiento estudiantil, como interlocutores políticos válidos; por lo cual se llegó a la conclusión de que el gobierno nacional no tenía voluntad de abrir un espacio de negociación para dar solución a las peticiones planteadas en el pliego nacional de exigencias ni de atender la crisis de las IES. Las acciones de protesta continuaron, y en diciembre de 2018 se logró avanzar en un primero acuerdo.¹⁶

Lo cierto es que los movimientos estudiantiles, que hasta hace poco eran comprendidos como el movimiento de la juventud, han dejado una gran herencia entre enseñanzas y fracasos en relación con las estrategias de defensa para la movilización, los mecanismos de representación y la ampliación a espacios de diálogo, así

¹⁴ Es una organización que según sus estatutos está compuesta únicamente por los representantes estudiantiles elegidos por cada universidad. Políticamente, son cercanos a la Organización Colombiana de Estudiantes (OCE).

¹⁵ El movimiento estudiantil siempre ha sido heterogéneo políticamente, así como en sus posturas frente a la forma en que deben ser y darse los diálogos en momentos coyunturales de la protesta social. En este contexto, Sandra Borda, en su crónica sobre movimiento el estudiantil que paralizó a Colombia *Parar para avanzar* (2020), explica las principales diferencias en materia organizacional y política.

¹⁶ Para ampliar información de los puntos acordados en la mesa de diálogo para la construcción de acuerdos para la educación superior: Ministerio de Educación de Colombia, 2018.

como en el uso de las redes sociales como herramienta dentro de la protesta social, pilar fundamental dentro de la agenda de movilización del *paro nacional*, visto principalmente en las acciones de difusión, congregación y labores de información. De hecho, fuimos los estudiantes quienes empezamos a calentar las calles con descontentos. Desde octubre de 2019, se estaban llevando a cabo manifestaciones en exigencia al cumplimiento del acuerdo firmado un año atrás y a la ampliación de un diálogo que diera solución integral a la crisis persistente en las IES.

Se hace mención a esto porque hasta antes del *estallido social* las acciones y la movilización social de la juventud habían sido relacionadas únicamente con el sector estudiantil, y esto es uno de los factores diferenciadores que permite entender las razones de la magnitud del *paro nacional*. Puesto que la masa no está compuesta únicamente por estudiantes, por ese pequeño sector de jóvenes que hemos podido acceder a la educación superior, y es por ello que las causas y la indignación van mucho más allá de un único espacio, siendo muchos los espacios diversos, los diferentes lugares de autorreconocimiento y procesos de reivindicación.

De esta manera, las juntanzas, las colectividades, los procesos comunitarios más locales, más pequeños, como en el barrio, el colegio, la universidad, el parque, la casa cultural, con quienes creamos y construimos procesos, materializamos ideas, nos expresamos identitaria y políticamente, se ampliaron, y en escena empezaron a verse como dispersos, pero siendo mucho más conscientes de los problemas que nos afectan, como de los problemas estructurales que explican la razón de las desigualdades, las injusticias, el lugar que ocupamos y el entorno que habitamos. Y, sobre todo, de cómo cultivamos acciones que cotidianamente están impactando en ese espacio en el que ejercemos colectividades.

Las movilizaciones sociales en Colombia tienden a ser visibles ante momentos de crisis en los que se debe reaccionar, y han estado compuestas por ciclos cortos de protestas y manifestaciones que desisten una vez logrado el objetivo o que se debilitan frente a

la imposición de las acciones de gobierno; sin embargo, a la protesta social cada día se le han sumado otros factores, que se pueden denominar como la materialidad de la movilización y el protagonismo que tiene esta en las redes sociales. Las redes sociales como herramienta han sido acogida de manera amplia y como acción cotidiana dentro de los sectores juveniles. Y dentro de algunas perspectivas, se ha establecido que hay una gran brecha entre la movilización social y el ruido que genera esta en redes sociales, entre otras consideraciones como la de *no tener una sola voz* o la preocupación que genera *un futuro hostil*, o bien el hecho de que las luchas de la juventud sean espacios proclives a la defensa de distintas agendas movilizadoras (Acevedo Tarazona y Correa Lugos, 2021).

Sin embargo, las movilizaciones sociales que se han gestado desde 2019 y que han estado compuestas por sectores sociales y juveniles heterogéneos, con diversas luchas y desde distintos lugares en Colombia, se han caracterizado por estar dotadas de una verdad implícita y que ha creado lazos de empatía. Las ollas comunitarias propiciaron el espacio de encuentro de toda esta diversidad de juventudes, desde allí tejimos redes, dialogamos sobre lo común, nos sentimos un colectivo cuidado por madres que producían alimentos para sus hijos y para otros, nos sentimos defendidos por *las primeras líneas*. Y plantamos la indignación en realidades ajenas, que, aunque no nos afecta de manera directa, nos expone como jóvenes a ser excluidos, vulnerados, censurados y suprimidos como sujetos políticos. En efecto, *no nos conocemos, pero nos necesitamos*.

21 de noviembre de 2019

El levantamiento popular y social producto de la desigualdad, la pobreza, el desempleo y los asesinatos políticos, causas que agudizaron la profundización de la agenda neoliberal del gobierno de Iván Duque, y al cual la élite, así como los medios de comunicación tradicionales defendían con falsas imágenes que solapaban

políticas al servicio del mercado, las corporaciones y la guerra, se inició el 21 de noviembre de 2019 (Caruso y Beltrán, 2021). Este primer ciclo de movilizaciones y acciones de protesta fue convocado a nivel nacional por varios sectores sociales, con quienes unimos fuerza para hacerle frente a un gobierno déspota. Sectores campesinos, pueblos indígenas, afrodescendientes, sindicatos, profesores, estudiantes, mujeres, comunidad LTBIQ+, organizaciones políticas y población civil, todos juntos en las calles proclamando: *de esto te hablamos, viejo*.¹⁷

El primer año de gobierno de Iván Duque nos dejaba un panorama desalentador y poco comprometido con acciones de paz, hecho que constantemente reiteraba en su discurso en el restaba valor al acuerdo de paz, refugiándose en la idea desgastada de la infiltración castrochavista y, por tanto, la importancia de acudir y fortalecer una política de seguridad democrática como única solución. INDEPAZ dio a conocer cifras a cien días del gobierno de Duque sobre las dinámicas de conflicto, la implementación de los acuerdos y la política de drogas. Los resultados presentados evidenciaron un incremento de víctimas de desplazamiento forzado de un 21 % en comparación al año 2017, aumento en el número de agresiones y homicidios a líderes y lideresas sociales, así como el incremento de estas acciones en zonas de disputa armada, y aunque inicialmente Duque expuso su compromiso en la construcción de políticas integrales para la sustitución de cultivos de uso ilícito y la protección de derechos a los liderazgos sociales, eran tareas que a la fecha quedaban únicamente en discurso (INDEPAZ, 2018).

Sin embargo, el *paro nacional del 21N* estuvo alentado por un cúmulo de razones, en respuesta a reformas y políticas en las que había avanzado el gobierno como: la reforma pensional, en donde se proponía eliminar la pensión como un derecho fundamental

¹⁷ En relación a la respuesta de Iván Duque cuando, en noviembre de 2019, durante un evento en Caimán del Río, un reportero le pregunto sobre los bombardeos en Caquetá, acción ejercita por el Ejército Nacional de Colombia y en la que murieron ocho menores de edad: NotiCentro CM&, 2019.

del trabajador e incluso se quería privatizar el fondo de pensiones públicas Colpensiones; y la reforma laboral, con un punto especialmente polémico sobre la precarización laboral a jóvenes que sustentaba que éramos merecedores de solo el 75 % del salario mínimo, y además sugería un salario diferencial por regiones, así como la contratación por horas. El paro además se manifestaba en contra de propuestas de privatizaciones a empresas y entidades públicas; en contra del incremento de tarifas de energía, especialmente en la región del Caribe colombiano; en contra de la reforma tributaria que rebajaría impuestos a grandes empresas; y en contra las acciones de corrupción estatal. También en exigencia de un salario mínimo digno; del cumplimiento de los acuerdos en los que había avanzado el gobierno con la Federación Colombiana de Educadores (FECODE), trabajadores estatales y organizaciones estudiantiles; de la necesidad de avanzar en negociaciones con el sector campesino, pueblos indígenas y demás comunidades étnicas; del reconocimiento y cumplimiento de los acuerdos de paz logrados en La Habana; y, por último, de la defensa de la protesta social, pues era evidente el despliegue de estrategias para restringir y reducir la movilización social, para seguir argumentado mediante los medios de comunicación una alta aprobación al gobierno.

El poder de estas manifestaciones y el descontento generalizado por las acciones de violencia ejercidas hacia los manifestantes, la militarización total en las ciudades, junto con el hecho que se decretaran *toques de queda*¹⁸ hizo que en Colombia se adoptaran nuevas formas de protesta que hasta entonces no habían sido muy populares dentro de la movilización social. Una de ellas fueron los cacerolazos, que llenaron las ventanas, barrios y calles de nuevos participantes como niños y personas mayores. A *parar para avanzar, viva el paro nacional* fue el lema insignia de este primer ciclo de movilizaciones que darían inicio al *estallido social*. Las acciones

¹⁸ Por ejemplo, en la ciudad de Bogotá, para entonces, los últimos toques de queda fueron en los años 1970 y 1977.

de protestas tenían la pinta y la fuerza de sostenerse hasta no ver un resultado significativo, teniendo en cuenta que no era justo conformarse con poco y que nos enfrentábamos a un Estado que históricamente había incumplido acuerdos a los que se llegaba en espacios de diálogos con los movimientos sociales. Ante esto, se desplegó una estrategia represiva, cuyo objetivo fue desarticular y reducir la capacidad de movilización (Caruso y Beltrán, 2021).

La acción central fue sembrar miedo asesinando, como ha sido costumbre en las dictaduras y en esta *democracia*. El 23 de noviembre, después de dos días de protestas sostenidas, en la calle 19 con carrera 4 de Bogotá, Dylan Cruz, joven de 18 años, estudiante de último año de bachillerato que protestaba en exigencia de garantías en el acceso a la educación superior, recibió un disparo en la cabeza por parte del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD). Las calles se inundaron de tristeza, pero se mantuvieron llenas con dignidad y valentía. La violencia policial se mantuvo y en las calles los jóvenes continuamos protestando, tanto así que junto a los *toques de queda* fue utilizada una estrategia de restricción de la movilidad: el transporte público en la ciudad Bogotá dejó de funcionar mucho antes de su horario habitual. Universidades del centro de la ciudad, entre ellas, la Universidad Externado de Colombia, la Universidad del Rosario y la Universidad de los Andes abrieron sus puertas e instalaron en su campus refugios seguros para sus estudiantes y demás manifestantes que no podían llegar a sus hogares, esto como una muestra de solidaridad a las manifestaciones y como una medida de protección de la vida.

Dos días después, durante las manifestaciones del 25N, día internacional por la eliminación de la violencia contra las mujeres, se recibe la noticia del fallecimiento de Dylan. Nuevamente, saltaba a la vista un problema históricamente latente dentro de la movilización social en Colombia, la violencia estatal ejercida mediante el ESMAD y la Policía Nacional de Colombia. Los y las jóvenes: jóvenes estudiantes, jóvenes artistas, jóvenes trabajadores, mujeres jóvenes, jóvenes indígenas, jóvenes afros, jóvenes desempleados,

todos protestando por el derecho a la vida y sosteniendo el *paro nacional*.

El paso a seguir para la desarticulación y reducción de las manifestaciones, como ha sido costumbre, fue la criminalización de la protesta bajo un contexto en el que muchos de los sectores juveniles nos alejábamos del *comité nacional del paro*, representantes de diferentes sectores convocados por el gobierno y que estaban acudiendo a reuniones en las mesas instaladas para *hablar*, donde desde un principio Iván Duque manifestó que no iba a negociar. Un día después de la jornada de movilización del 21N se emitió un comunicado en exigencia de la apertura a espacios de negociación para atender las razones del *paro nacional* (Declaración del comité nacional de paro, 2019). Los sectores sindicalistas fueron quienes inicialmente aprobaron desde sus agendas una primera reunión con Iván Duque que fue convocada para el 26 de noviembre.¹⁹ Después de esta primera reunión, deciden levantarse de la mesa al no aceptar que gremios empresariales y otras instituciones hicieran parte de la reunión.

La presión en las calles, así como la desaprobación que empezaba a tener el *comité del paro* y en muchos casos el desconocimiento sobre quiénes eran los *voceros del comité del paro*, quiénes los había puesto allí o por qué estaban tomando decisiones hizo que solicitaran públicamente la necesidad de dar apertura a un espacio de negociación prolongado y no tratar de acotar el asunto en una sola reunión, pues no se justificaba, aun cuando el pliego de peticiones era amplio en temas y diversos en sectores sociales. El 19 de diciembre se da a conocer públicamente la agenda propuesta por las organizaciones y sectores sociales que integraban el *comité del paro*.²⁰ Pero es muy importante resaltar que, hasta entonces, quienes históricamente han liderado los espacios de diálogo y han dado apertura a negociaciones con distintos gobiernos no

¹⁹ Agenda propuesta por quienes conformaban el (2019a).

²⁰ Agenda de negociación propuesta por el comité nacional del paro (2019b)

dimensionaban que la magnitud de las movilizaciones era producto de la emergencia de nuevos actores dentro de la protesta social, las *primeras líneas* apenas empezaban a estructurarse; las nuevas dinámicas dentro de la manifestación nos avisaban que los hechos recientes no eran propios de un paro convencional. Por el contrario, era el inicio de algo mucho más grande.

Es por ello que la criminalización de la protesta se llevó a cabo indicando que el gobierno nacional ya había instalado un espacio de diálogo con voceros del *paro nacional* y que, por tanto, las acciones de protestas mantenidas tenían una clara vinculación con grupos al margen de la ley como las disidencias de las FARC-EP y la guerrilla del ELN. Lo anterior, aludiendo al discurso de infiltración armada en las movilizaciones sociales y señalando de manera puntual a los jóvenes (Caruso y Beltrán, 2021). De hecho, es importante señalar que mucho antes del 21N a nivel nacional se estaban realizando montajes judiciales y diferentes allanamientos a las y los jóvenes. Estos hechos fueron anunciados mediáticamente como acción de la Policía Nacional de Colombia para la identificación de *encapuchados* (CityTv 2019) y denunciado por las organizaciones sociales. En Bogotá fueron realizados un total de veintisiete allanamientos a estudiantes, miembros del Congreso de los pueblos y organizaciones sociales y sindicales. Estos procesos también se presentaron en otras ciudades del país como Medellín y Cali.²¹

La tercera acción ejercida fue la de sembrar angustia, miedo y descontento general de la comunidad hacia los manifestantes y la protesta social, utilizando y exaltando acciones de vandalización, pero no únicamente al erario público. Se generó una histeria colectiva con la icónica frase de *se están metiendo a robar a los conjuntos*. Esto se produjo mediante vídeos viralizados por redes sociales y cadenas de WhatsApp que empezaron a alarmar a los vecinos en los barrios. Alarmas que resultaron ser falsas (Sandra Borda, 2020, p. 32). Si bien dentro de las movilizaciones sociales se pueden

²¹ Hechos denunciados por la Corporación Jurídica Libertad.

dar acciones de vandalización y saqueo por personas ajenas a la protesta, reiteradamente quienes nos movilizamos hemos denunciado cómo la Policía Nacional de Colombia infiltra a sus mismos agentes en las marchas para que cometan actos de vandalismo.

Aunque las manifestaciones masivas entraron en declive, debido a que estas tres acciones de desarticulación y reducción de la protesta social dieron sus frutos, se siguieron convocando cacerolazos desde el refugio de los hogares, muchos de ellos durante las celebraciones de fin de año. Y cabe resaltar que el movimiento social y popular se estaba preparando para una nueva convocatoria de movilizaciones.

Confinamiento

Como de no creer, así como si fuera un plan pensando, un plan macabro en contra del terreno que ya se había preparado en las manifestaciones del año anterior, el 2020 nos recibió con un hecho sin precedentes, el inicio de la pandemia por COVID-19. La realidad sobre la situación de salud hizo que se declarara desde el mes de marzo una cuarentena obligatoria que fue prolongándose conforme aumentaban las muertes por el virus. Emergieron el miedo, la incertidumbre, la expectativa, los muchos sentimientos y emociones que generaron estar en casa, la ansiedad que provocó el encierro, la angustia de enfrentarnos y conectarnos al mundo exterior mediante las redes sociales y medios de comunicación, esos mismos que constantemente nos han mentido y tergiversado la información para cobijar y solapar ciertos poderes. Pero la realidad es que esta era solo una de las tantas caras y de las tantas realidades que podían existir dentro de lo que significaba permitirse estar indefinidamente en una cuarentena. El solo hecho de quedarnos en casa era ya un privilegio.

Decimos esto sin necesidad de restar importancia a la emergencia sanitaria, porque perdimos muchas vidas, muchos seres queridos, amigos, familiares y personas admiradas. Porque también

saltó a la vista el problema estructural de un sistema de salud privatizado, precario y deshumanizado que dificultó atender la emergencia bajo condiciones mínimas de derechos para los profesionales de salud, que en medio de las crisis elevaron quejas y reclamos frente a la escasez de insumos, la falta de personal y la precariedad de sus condiciones laborales. No podíamos negar el virus, así como no pudimos negar nuestra realidad. Esa misma realidad que nos lanzó a las calles con una indignación que clamaba a gritos: *no aguantamos más*. La desgracia de la pandemia hizo aún más evidente las desigualdades en el país: la crisis económica, la violencia, el conflicto y la guerra; reafirmó la indiferencia de un gobierno puesto para figurar en defensa de un discurso de odio, de un presidente que se coronará en la historia como el *meme*²² más grande. El virus nos restregó en la cara por milésima vez la gigantesca brecha entre las realidades rurales y urbanas de Colombia. Nos mostró de la manera más simple el sinsentido de una institucionalidad centralizada, exaltó la ficción jurídica y normativa de la manera más cruda en una cuarentena obligatoria donde teníamos derecho a elegir entre un virus, el hambre y la guerra.

Mientras en el mundo y en el país se anunciaba un momento histórico por la pandemia, las regiones, las mismas regiones que han sido históricamente excluidas, continuaban cotidianamente con su confinamiento, sus restricciones y sus muertos. Y entonces, el recuerdo vivo del mapa de Colombia que mostraba la distribución de la votación en el plebiscito por la paz del 2016,²³ nos mostraba, ese mismo mapa, desde dónde y cómo estábamos aislados. Quiénes estábamos dando cumplimiento a unas medidas decretadas para evitar un contagio y aquellos lugares donde la vida seguía igual, donde la guerra los confinó más y sigue haciéndolo. A lo

²² Pieza visual y/o audiovisual difundido por redes sociales y que contiene una ideas, pensamientos y expresiones por lo general con fines caricaturescos y sarcásticos de la cotidianidad y la vida política y social.

²³ Para ampliar información sobre el mapa y las cifras de las votaciones en el plebiscito por la paz del año 2016: González Posso, s.f.

largo del año 2020, diferentes organizaciones sociales nacionales e internacionales alertaron casos de desplazamiento masivo forzado en los departamentos del Chocó, Antioquia, Cauca y Norte de Santander. La cifra oficial de la Comisión de la Verdad, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y el grupo de Análisis de datos en Violación de derechos humanos evidenció un total 450.664 mil vidas perdidas entre 1985 y 2018 en el marco del conflicto armado interno, también afirman que de tener en cuenta subregistros pueden llegar a hacer un total 800.000 personas (CEV, 2022d).

En las ciudades vimos el desespero, la precariedad y la angustia convertidos en trapos rojos colgados de puertas, ventanas y balcones de barrios populares y periféricos. Las calles vacías, sin carritos de comida, dulces y mercancía exhibidas en percheros y plásticos sobre un andén, que materializaban ese 47,9 % de informalidad laboral en las ciudades y áreas metropolitanas registrado y publicado en el mes de abril por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2020). Alejarse de las redes sociales por mera tranquilidad dejó de ser una opción. Los hechos paralelos a la catástrofe de muertes por COVID-19 exigían una respuesta, una forma de decirle al mundo que nada estaba calmado, que todo seguía peor. Y entonces, dentro de las estrictas cuarentenas, que por razones lógicas y de seguridad impedían la convocatoria a las formas tradicionales de protesta como la marcha, el plantón y hasta una reunión, se hallaron nuevas formas de expresar y hacer difusión de las consignas y mensajes de protesta.

La situación permitió, entre varias cosas, hacer uso de las redes sociales como una herramienta clave para la difusión. Aunque con anterioridad ya se había avanzado en pensar estrategias que permitieran que este medio de comunicación sirviera a la protesta social como un mecanismo de contrainformación, durante el confinamiento se reforzó y halló un sentido mucho más claro. Para esta labor, los artistas y los colectivos artísticos fueron los protagonistas centrales. Diseñadores gráficos, ilustradores, muralistas, fotógrafos, etc. Muchos creadores de contenido y personas

que tenían un alcance significativo en las redes sociales no fueron indiferentes a la situación y constantemente hicieron difusión de las piezas y el contenido que tenían como objetivo dejar claro que Colombia seguía protestando.

Las redes sociales empezaron a estallar cuando a finales de abril de 2020 la portada de la revista *Semana* mostraba una gran foto de Iván Duque con tapabocas con el siguiente título que hacía referencia a la crisis de salud pública: “Cómo ganar esta guerra”, y un artículo en donde se exaltaba la gestión del presidente y cómo estaba definiendo su *legado*. Los cacerolazos desde los balcones y las ventanas de los hogares se convocaron con frecuencia. Diferentes ilustradores hicieron una intervención de la portada pintando en el tapabocas mensajes más cercanos a la realidad en una dinámica de guerra, entre ellas, el icónico mural de “¿Quién dio la orden?”,²⁴ caricaturas alusivas al asesinato de líderes sociales, al incumplimiento del acuerdo de paz y a la indiferencia del gobierno frente a la crisis económica y social. Las portadas intervenidas se viralizaron junto con mensajes de disenso, logrando así hacer un frente de contrainformación a lo expresado de manera simbólica y literal por uno de los medios tradicionales.

Sin embargo, lo realmente nuevo dentro de estas nuevas formas de protestas adoptadas en contextos de cuarentenas estrictas fue una evidente transformación en el uso del espacio para la protesta. Hubo una explosión de pintadas y murales a gran escala que sorprendían a los recorridos aéreos que diariamente realizaban las cadenas televisivas, mostrando una ciudad deshabitada por transeúntes, pero llena de mensajes que no pasaban desapercibidos al lente de la cámara. Esto fue una práctica utilizada en la mayoría de las ciudades como Bogotá, Medellín y Cali. Se podían percibir mensajes con consignas como: *Estado indolente, nos están matando, SOS genocidio Colombia*. Otras de las formas en las que fue utilizado el

²⁴ El mural “¿Quién dio la orden?” fue realizado por organizaciones de víctimas pertenecientes a la campaña por la verdad.

espacio para la protesta fueron las proyecciones digitales de mensajes en muros y árboles. Los registros fotográficos y las tomas realizadas con drones por población civil llevaron estas piezas como contenido de difusión a las redes sociales, reforzando una labor de contrainformación y de expresión (Cartier, 2022).

Pero la protesta desde casa tuvo que cesar. El mes de septiembre nos enfrentó a una de las expresiones más grandes de represión y violencia policial en la ciudad de Bogotá. El pasar de los meses hizo que las cuarentenas estrictas se volvieran insostenibles para quienes tenían que hacer uso del espacio público, siendo este un lugar de subsistencia. Y con ello se pudo ver una exacerbación en las prácticas de violencia y excesos de la autoridad por parte de la Policía Nacional de Colombia, hallando justificación en el hecho de que teníamos que mantenernos en cuarentena estricta y, por tanto, el uso del espacio público estaba prohibido. En Bogotá, la masacre del 9S propiciada por la Policía Nacional de Colombia evidenció la crisis de esta institución, producto de un modelo de represión, estigmatización, persecución y criminalización de las juventudes, sobre todo en los barrios populares.²⁵

Todo inicia con el asesinato de Javier Ordóñez a manos de agentes de la Policía Nacional de Colombia. Javier sufrió hechos de violencia y tortura fuera y dentro de un Comando de atención inmediata (CAI)²⁶ y posteriormente fue trasladado a la clínica Santa María del Lago, en donde informan su deceso producto de los golpes. Estos hechos se viralizaron mediante un vídeo en donde se podía apreciar a Javier inmovilizado en el suelo mientras que dos agentes de policía le propiciaban descargas eléctricas con un *taser*²⁷ pese a que suplicaba que no aguantaba más. El 9 de septiembre se

²⁵ Para ampliar información sobre los hechos ocurridos en la masacre del 9S, revisar el informe publicado por la Organización Temblores *Ni un minuto de silencio. 9S sin olvido* (Mendoza et al., 2022).

²⁶ Comandos de Atención Inmediata (CAI). Se encuentran catalogados como unidades más pequeñas de la Policía Nacional de Colombia, por lo general se encuentran ubicados en comunas, localidades dentro de las ciudades.

²⁷ Arma de electrochoque o pistola eléctrica.

dieron a conocer los hechos junto con la noticia del fallecimiento de Javier Ordóñez que produjeron una indignación generalizada que ameritaba generar acciones de protesta. Familiares, amigos y conocidos de la víctima, así como personas ajenas a él, pero en contra de la violencia policial y el abuso de autoridad de esta institución, se manifestaron convocando plantones, velatones y acciones de protesta en los CAI de diferentes localidades, entre ellas Engativá, Suba, Usaquén, Puente Aranda, Teusaquillo, Kennedy y el municipio de Soacha (Mendoza et al., 2022).

Las acciones de protestas escalaron porque así lo ameritaba la rabia y rechazo a una institución que ha enraizado en su accionar un discurso de odio, estigmatización, abuso, violencia y represión contra el pueblo, los ciudadanos, los jóvenes en los barrios populares, los jóvenes en las manifestaciones pacíficas y tantas otras personas que históricamente han sido víctimas de una institución al servicio de la muerte y la corrupción. Sus centros de terror, los CAI, ardieron en llamas a la par que desesperadamente se hacían sonar aturdidoras y se dispersaba a los manifestantes con gases lacrimógenos. Pero no fueron suficiente ni sus estrategias de provocación ni sus formas de represión convencionales y la cacería empezó, porque era evidente que no podían permitirse el renacer del estallido en las calles. La Policía Nacional de Colombia fue responsable de la masacre del 9 y 10 de septiembre del 2020 en Bogotá, Colombia.

Se empezaron a escuchar disparos, balas perdidas entre el humo del caos, manifestantes que se protegían y cubrían de las ráfagas de disparos. Y entonces pasó lo inevitable, en la localidad de Usaquén, en el barrio Verbenal, fue asesina la primera persona, Julieth Ramírez, una joven mujer de 18 años. El 9 y 10 de septiembre la Policía Nacional de Colombia asesinó a la vista de toda la ciudadanía un total de trece personas en diferentes localidades de la ciudad, la mayoría hombres y mujeres jóvenes residentes de barrios populares, en donde las tensiones entre la ciudadanía y la Policía Nacional de Colombia eran latentes por las malas prácticas

y abuso de poder que históricamente habían ejercido. En el marco de la masacre del 9S, la organización *Temblores* recibió mediante su plataforma de denuncia *grita* un total de 178 hechos de violencia policial, de los cuales se registraron 271 víctimas, 139 de estas víctimas sufrieron violencia física y 31 resultaron heridas por disparos de arma. Además, se registraron cuatro casos de violencia sexual (Mendoza et al., 2022).

Muchas han sido las estrategias y narrativas oficiales que han querido dejar en el olvido los hechos ocurridos durante el 9 y 10 de septiembre del año 2020 en la ciudad de Bogotá y el municipio de Soacha. Entre ellas, la descarada versión oficial de la Policía Nacional de Colombia en la que no asume responsabilidad sobre los hechos, reportando cero muertos durante las labores ejercidas. Pero las acciones colectivas lideradas por los familiares de las víctimas y las mesas que se han creado en los barrios con el fin de hacer memoria de lo ocurrido le han recordado una y otra vez a los gobiernos locales y nacionales lo sucedido, preguntando insistentemente: *¿Quién dio la orden?*

Al punto en el que ocurría la masacre del 9S, ya las nuevas formas y mecanismos de protestas se enfrentaban a la respuesta del gobierno. Una censura centrada en tapar con pintura blanca y gris los grandes murales que adornaban los puentes y calles de las ciudades con mensajes de resistencia, inconformidad y memoria. Este fue un hecho que ya se había vivido en el país cuando en el año 2019 miembros del Ejército Nacional de Colombia borraron el mural *¿Quién dio la orden?*, en el cual se mostraba el rostro de los altos mandos del Ejército Nacional de Colombia durante los años 2000 a 2010, junto con el número 5.763, la cifra de falsos positivos, jóvenes civiles asesinados y pasados como guerrilleros muertos en combate.²⁸ Estos mismos actos de censura ocurrieron con los mu-

²⁸ El mural “¿Quién dio la orden?” está protegido constitucionalmente por la sentencia T-281/21. La Corte Constitucional determinó que el mural debe ser protegido debido a la gravedad de los hechos que rodean las ejecuciones extrajudiciales cometidas por el Estado colombiano.

rales hechos en memoria de Dylan Cruz, Javier Ordóñez y Julieth Ramírez, quienes fueron asesinados por agentes del ESMAD y de la Policía Nacional de Colombia en noviembre de 2019 y septiembre 2020 durante las protestas.

En las diferentes ciudades del país se empezaron a denunciar la censura y borraduras de las pintadas y murales a gran escala, de hecho, es muy importante resaltar que fue utilizada también una estrategia en los medios tradicionales en la que se hacía alusión a la importancia de mantener limpias las ciudades, de resguardar cierta estética que implícitamente estaba acogida a parámetros de un orden social y con un tinte político que acuñaba expresiones desde un discurso de extrema derecha que desprestigiaba y estigmatizaba tanto a los artistas como a quienes colectivamente y en forma de protesta llenábamos las calles de consignas y arte político. Tanto así que ya no era una labor ejercida por los funcionarios de instituciones de la fuerza pública. Los *ciudadanos de bien* y los militantes de partidos políticos de derecha salían a las calles en defensa de las estaciones de policía, de los puentes y muros pintados, con baldes de agua, esponjas, pintura blanca y gris; en las noticias pasaban sus imágenes, exaltando su gran valentía y labor por la comunidad.

En los últimos meses del año 2020, en las redes no pasaban desapercibidos vídeos que mostraban las contiendas sobre un mismo muro; sin estar terminado de pintar, se asomaban los vecinos con los baldes llenos de pintura gris y al otro día el sol alumbraba un mural gigante que gritaba verdades. Había muros que no duraban ni un día pintados ni un día blancos. Más allá de las palabras de odio, de la rabia, de las expresiones necias que recibían los artistas y jóvenes por parte personas que por lo general eran muy mayores, eran escenarios evidentemente democráticos, donde pese a que el conflicto era latente, no había necesidad de ejercer violencia para dejar claro que las verdades no eran negociables, que podían pintar las veces que quisieran los murales, expresar ante el mundo sus ideas, llenarlos de gris y de blanco, esconder lo evidente, pero

eso no haría que esa juventud de la que tanto renegaban un día se rindiera y dejara de pintar.

De hecho, en los últimos meses del 2020 se pudo ver un retorno progresivo de la protesta social en las calles y que no estuvo únicamente marcada por los encuentros a realizar pintadas y murales a gran escala. Vimos en las calles como parte de la cotidianidad del mes de octubre la *minga indígena* a nivel nacional, y junto con ella una nueva forma de expresión de la protesta que, a grandes rasgos, fue quizás el inicio de la materialización de un discurso decolonial y de resignificación de la historia propia. Jóvenes pertenecientes al pueblo milenario Misak derribaron en la ciudad de Popayán la estatua del conquistador español Sebastián de Belalcázar.²⁹ Y aunque para muchos fue visto como una acción que atentaba con la historia, para gran parte de nosotros significó un llamado colectivo a revisarla, una oportunidad para que fuera contada por los pueblos que perecieron en el esclavismo y el genocidio. Esta acción de lucha colectiva y de memoria dentro de la protesta social se potenció durante el *paro nacional* del 2021, así como las nuevas formas y herramientas que adquirió el movimiento social a lo largo del 2020 en medio de cuarentenas estrictas, de masacres, de hechos de desplazamiento forzado y de la exacerbación de dinámicas de violencia tanto en las zonas rurales como en las periferias de las ciudades.

Nos están matando

El 28 de abril fue convocada la manifestación que daría inicio al paro nacional del año 2021 en Colombia, fue una convocatoria amplia, en donde participaron gran parte de los sectores sociales y políticos del país. Las marchas del 28A marcaron un momento

²⁹ Noticia sobre el derribo de la estatua de Sebastián de Belalcázar durante la protesta de octubre de 2020: <https://www.vanguardia.com/colombia/derrumbe-de-estatuas-protestas-contra-la-historia-CI2956510>

histórico dentro del movimiento social en Colombia, pues las manifestaciones y acciones de protestas no estaban focalizadas únicamente en la ciudad de Bogotá, Colombia. Las grandes ciudades, las ciudades intermedias, municipios grandes y pequeños convocaron a acciones de protestas. Por primera vez vivíamos manifestaciones paralelas en todo el territorio nacional.

En la dinámica de organización durante el *paro nacional* del año 2021, se puede observar una descentralización de la protesta social. Y no solo por el hecho de que fueron las regiones las verdaderas protagonistas, fue también porque la movilización social dentro de los espacios urbanos se transformó. No había un único punto de encuentro, la manifestación social no estuvo acotada a una marcha convencional, y, por tanto, se designaron varios puntos de concentración en los que se acogieron distintas formas de movilización social, que incluyó dentro de las acciones de protestas a las periferias, las vías intermunicipales y a esa ruralidad que también hace parte de las grandes ciudades.

El precio de la paz no puede ser la vida. Era uno de los carteles exhibidos en la manifestación del 28 de abril del 2021, pese a que la convocatoria se produjo por la indignación que causó la presentación de un proyecto de reforma tributaria,³⁰ que a grandes rasgos seguía alineada a políticas neoliberales en pro de las grandes corporaciones y que afectaría de manera directa los precios de los alimentos de la canasta familiar, en un momento en el que el país sentía en el bolsillo la crisis económica que la pandemia acentuó de manera desproporcional. Adicionalmente, fue presentado el proyecto de Ley N° 010, que tenía como objetivo reformar la prestación de servicios de salud dentro del sistema general de seguridad social. Y aunque se alertó sobre un repunte en los casos de COVID-19 a nivel nacional, esto no fue una excusa para no retornar a las calles a ejercer el derecho fundamental a la protesta social.

³⁰ Ley de Solidaridad Sostenible.

Los proyectos de reforma tributaria y de salud que posteriormente fueron derogados se mostraron en el momento como la razón y justificación perfecta para retornar a las calles, y por ello, una vez que fue logrado el objetivo de no dejarlos ratificar ante el Congreso de la República, las manifestaciones se sostuvieron como consecuencia de los problemas estructurales, que bien acumulados estaban y encontraron en el contexto un punto de efervescencia, y de los hechos que durante los pocos días de protestas tocaron las fibras más profundas y sensibles de toda una generación de juventudes. Salimos a marchar por el derecho a la vida y con rabia acumulada, y una de las tristezas más grandes la gritamos a un gobierno déspota, a unas instituciones ciegas, a organismos de control y medios de comunicación mudos: *Nos están matando*. Cada muerto y cada desaparecido era una razón más para salir a las calles llenos de alegría, a incomodar con nuestras vidas, nuestras ideas, nuestras protestas repletas de color, creatividad, artes, arengas y fiesta.

Las emociones que motivaron y mantuvieron la movilización social en todo el territorio nacional fueron diversas. La solidaridad, el insistente llamado a la empatía, un convencido posicionamiento frente al miedo, la indignación por el insólito hecho de no poder ejercer los derechos que se supone tenemos consagrados en una constitución y, por supuesto, una contestación desde la alegría. Porque desde allí nos dispusimos a plantar nuestros cuerpos en las calles como un símbolo de resistencia, como instrumentos de protesta que sincrónicamente marchaban, danzaban y saltaban a ritmo de tambores y arengas, con cuerpos vivos que hacían uso del espacio público, desde la condición más irreverente ante los ojos y el pensamiento de un Estado *democrático* que no le interesó garantizar ni hacer defensa de los derechos fundamentales. Estas emociones lograron consolidar intereses comunes que nos posicionaron en el escenario político y social como una colectividad (Benavides y Atanassova, 2020). Los medios de comunicación

nacionales e internacionales informaban sobre un *estallido social* que en Colombia estaba siendo sostenidos por los jóvenes.

Los barrios y las calles estaban llenas y cada día en las que eran sostenidas las protestas en distintas ciudades del país los espacios urbanos empezaban también a resignificarse, a hallar otros sentidos, quizás más propios y más cercanos a las colectividades, más acordes a los hechos que algún día contaremos como parte de nuestra historia. En Bogotá, uno de los puntos de concentración fue nombrado como Portal Resistencia.³¹ La ciudad de Cali generó y acuñó la imagen colectiva de la capital de la resistencia, también se renombraron otros lugares como el Puente de las mil luchas,³² Puerto Resistencia³³ y la Loma de la dignidad.³⁴ En la ciudad de Ibagué, la calle 60 fue renombrada como calle Santiago Murillo, en memoria del joven asesinado por Jorge Mario Molano, mayor de la Policía Nacional de Colombia. Los símbolos e imágenes que hacían apología a la esclavitud, el genocidio y la muerte seguían cayendo al suelo como expresión de protesta, fueron derrumbadas figuras y estatuas de conquistadores, fundadores y expresidentes en las ciudades de Cali, Neiva, Manizales, Ibagué y Pasto.

Y no fue fácil contenernos, porque ya no éramos los mismos de siempre. El 28A salimos a las calles juventudes resistentes de los conflictos cotidianos de las periferias, juventudes trabajadoras de barrios populares, jóvenes desempleados, la juventud que ha luchado su participación dentro de las dinámicas propias de sus pueblos étnicos y milenarios, jóvenes diversos que habíamos resistido y protestado desde el encierro de las casas y las dificultades del confinamiento. Una fuerza colectiva que había adaptado en un contexto de crisis nuevas formas de difusión de la protesta social, consolidando así una estrategia fuerte de contrainformación, y

³¹ Oficialmente, es donde se ubica una estación-portal de sistema público denominado como Portal Américas.

³² Oficialmente, Puente de los Mil Días.

³³ Oficialmente, Puerto Rellena.

³⁴ Oficialmente, Loma de la Cruz.

eso fue una de las grandes fortalezas que no solo mantuvo en pie el *paro nacional* del 2021, sino que logró que el ruido de la movilización social fuera el mismo en las calles como en las redes sociales. Todos los días desde el 28 de abril de 2021 la noticia número uno era el *paro nacional*. La movilización social y los hechos de protestas, así como las acciones de represión, violencia, hostigamiento, detenciones arbitrarias y muchos asesinatos, no escaparon de los lentes de las cámaras, de teléfonos celulares que en tiempo real transmitían los plantones, las marchas, las velaciones, el proceso de las grandes pintadas, el sancocho colectivo, las demostraciones artísticas, así como las acciones de violencia y represión por parte de la fuerza pública, los disparos que recibimos y las vidas que nos arrebataron.

Sin embargo, no sería justo reducir ese grito desesperado a la coyuntura del *paro nacional*. Pues en Colombia las juventudes han sido sistemáticamente perseguidas, torturadas, hostigadas, desaparecidas y asesinadas. Los cuerpos de las y los jóvenes en Colombia han sido vistos como carne de cañón en las dinámicas más crueles del conflicto armado interno. Jóvenes, niñas y niños han sido arrojados de la manera más hostil a ser los sostenes y reproductores de la guerra interna. Así como los asesinatos con sevicia, que durante más de cincuenta años han sido tristemente incluidos dentro de la cotidianidad.

¿Por qué hemos sido los y las jóvenes las principales víctimas de violación de derechos humanos, persecuciones, hostigamientos, desapariciones forzadas y asesinatos? Hay varios factores históricos que responden de manera contundente a este interrogante. Estos factores se encuentran intrínsecamente relacionados con el desarrollo y la materialización de las dinámicas del conflicto en zonas rurales y urbanas del país, y pasan por el reconocimiento de procesos históricos que han dejado un legado de conflictos sociales que los y las jóvenes hemos tenido que afrontar desde realidades diversas.

Un primer factor, como ya se ha mencionado de manera reiterada a lo largo de este ensayo, ha sido la utilización para la guerra de jóvenes, niñas, niños y adolescentes. La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad afirma que desde 1958 a 2021 han sido víctimas de reclutamiento forzado un total 17.934 personas entre 1 a 17 años de edad. Para el delito del reclutamiento forzado, los grupos armados han utilizado la persecución y la coacción (CEV, 2022a). Jóvenes que han estado vinculados a procesos de desmovilización mucho antes de la firma del acuerdo han reiterado desde sus experiencias que la guerra en Colombia se mantendrá en tanto continúen existiendo campos de entrenamiento para niños y los grupos armados sean vistos en territorios vulnerables y precarios como una oportunidad, una alternativa o una posibilidad (Marín, 2015, p. 130).

Como segundo punto, tenemos como ejemplo una realidad negada por mucho tiempo, uno de los hechos más desgarradores en la historia de nuestra guerra, que fue expuesto por los casos de las ejecuciones extrajudiciales o también conocidas como falsos positivos. Hasta 2022, fueron reconocidas por la JEP y la Comisión de la Verdad un total de 6.402 víctimas de ejecuciones extrajudiciales durante el período de 2002 a 2008.³⁵ Las ejecuciones extrajudiciales se incorporaron como una forma de aumentar las bajas de grupos guerrilleros, con el objetivo de justificar la política de seguridad democrática y mediante cifras demostrar su efectividad. Esta directriz de gobierno incentivó a que la fuerza militar en Colombia cometiera violación de derechos humanos, asesinando a jóvenes civiles y haciéndolos pasar como integrantes de grupos guerrilleros. El Estado colombiano pasó por encima del derecho internacional humanitario y condujo a la muerte a miles de jóvenes de barrios populares y de zonas rurales que, bajo una promesa de empleo, una mañana se despidieron de sus madres, amigos y familia para nunca volver. Hoy sabemos y gritamos la verdad,

³⁵ Es posible que la cifra aumente conforme avancen las investigaciones de los casos.

gracias a la lucha insistente de sus madres, mujeres poderosas que no se conformaron con el silencio (CEV, 2022c).

En tercer lugar, como bien ha quedado constatando en el informe final de la CEV, los estudiantes, más de cinco generaciones de juventudes, vivieron la estigmatización y persecución política por parte de grupos armados en marco del conflicto armado, siendo víctimas de amenazas, detenciones arbitrarias, desaparición forzada, tortura y violencias sexuales. Entre 1962 y 2011, se han registrado 588 asesinatos de jóvenes estudiantes que en defensa de las ideas y los nuevos pensamientos se han manifestado contra contextos de guerra, de desigualdad de derechos, de dictaduras, y la violencia política (CEV, 2022b). Por décadas, las instituciones, los gobiernos y los grupos armados han querido silenciar y censurar a jóvenes estudiantes que se han constituido como uno de los sujetos políticos más críticos de la realidad y de los problemas sociales del país, siendo precursores de los derechos fundamentales; y aún más cuando la educación superior de manera gradual empezaba a ser una meta alcanzada por hijos de campesinos, afrodescendientes, indígenas, obreros, migrantes y desplazados.

En cuarto lugar, es muy importante reconocer el proceso histórico de crecimiento de las grandes ciudades, y con ello, la formación del barrio popular. En Colombia, la década de los setenta estuvo marcada por luchas colectivas urbanas sobre la propiedad de la tierra y el derecho a habitar un espacio. Los barrios populares y las periferias fueron pobladas por miles de personas expulsadas y desplazadas por la violencia rural. Desde allí, las llamadas invasiones han acuñado una imagen colectiva y se han conformado como escenarios de confrontación y represión policial. Las ciudades han crecido en gran parte de forma no planeada y esto ha hecho que se configuren espacios urbanos definidos por una estética desde la clase social y en donde se denotan características como precariedad, pobreza, desigualdad, exclusión, etc. Han sido los hijos, los nietos y tataranietos de aquellos fundadores de barrios populares jóvenes que durante toda su vida se han enfrentado a

las consecuencias de las brechas de una sociedad desigual y que discrimina desde un pensamiento elitista que define al otro desde el clasismo, la violencia racial y la xenofobia.

Las y los jóvenes de barrios populares y zonas periféricas de las ciudades han sido arrojados a las dinámicas de las guerras intraurbanas, perpetuadas por el microtráfico y economías al servicio de grandes poderes políticos y económicos del país, en paralelo con realidades en donde escasea y es precario el acceso a los servicios públicos y a la educación, en donde el desempleo, los sueldos paupérrimos, la informalidad, el rebusque y el hambre crean una ilusión de oportunidad y alternativa en labores al servicio de la guerra. Y desde el prejuicio, las y los jóvenes de las periferias urbanas han sido tratados, juzgado y clasificados; de hecho, es desde allí que instituciones como la Policía Nacional de Colombia se ha relacionado con las personas jóvenes en los barrios, desde prácticas atravesadas por el abuso de poder que perpetúan el clasismo, el racismo, la xenofobia y la transfobia. Pese a ello, son muchos los procesos juveniles que mueven en sus barrios iniciativas de paz, que están organizados por interés en el arte, la música y el teatro, que han llevado a sus comunidades debates en relación con temas como la seguridad, la soberanía y autonomía alimentaria y han impulsado iniciativas de huertas urbanas comunitarias y familiares.

Ante las políticas y estrategias de seguridad urbana y de lucha contra la delincuencia que de manera despectiva nos ha catalogado como *los vagos, los ñeros, las ñeras, los marihuaneros, las putas y los pobres*, hemos sido considerados como *personas socialmente muertas* y las juventudes como una amenaza para la *paz* (Amparo Alves, 2021, p. 146). Es ese el pensamiento que ha acompañado a la doctrina militar y que fielmente han incorporado dentro de sus protocolos y acciones la Policía Nacional de Colombia y el ESMAD en respuesta a la protesta social y como estrategia contra el *terrorismo*. Y, por tanto, quienes nos manifestamos ejerciendo el derecho

fundamental a la protesta social hemos sido tratados como delincuentes y tachados de guerrilleros y terroristas.

Las acciones ejercidas durante el *paro nacional* por la Policía Nacional de Colombia, el ESMAD y grupos parapolíticos tenían como objetivo enviar un mensaje claro a todo el pueblo colombiano, y no únicamente a quienes ocupamos las calles. Si protestan y salen a marchar en defensa de sus derechos, se van a quedar sin un ojo. En el marco del *paro nacional* de 2021, la campaña *defender la libertad* registró ochenta y cuatro víctimas de lesiones y traumas oculares, y la organización Temblores reportó un total de ochenta y dos. Si ejercen el derecho a la manifestación, van a ser detenidos. Las cifras de detenciones arbitrarias reportadas por las organizaciones de derechos humanos oscilan entre 2.005 a 3.274. Si persisten, prolongan y defienden las protestas y los derechos humanos, van a perder su libertad. La organización Congreso de los pueblos y la campaña *ni un día más* reportaron un total de noventa y una personas judicializadas por su participación en el *paro nacional*, integrantes de *las primeras líneas* detenidos pasaron a ser considerados como presos políticos.³⁶ Si salen a las calles, van a ser violentadas sexualmente. La organización Temblores, mediante su plataforma *grita*, recibió un total de veinticinco casos de violencia sexual cometidos por agentes de la fuerza pública (CIDH, 2021, p. 9). El caso de Alison Salazar visibilizó este tipo de violencia en el marco de la protesta social. Alison se suicidó horas después de hacer una denuncia pública de violencia sexual, ocurrida durante una detención arbitraria por parte de agentes del ESMAD en la ciudad de Popayán.³⁷

Durante el *paro nacional* hubo denuncias de personas desaparecidas. La Defensoría del Pueblo registro un total de 783 personas. A la fecha en que hizo presencia la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, ochenta y cuatro personas no habían sido

³⁶ Denuncia realizada en septiembre de 2022 (Hernández, 2022).

³⁷ El caso de Alison pasó a ser investigado por la Fiscalía General de la Nación.

ubicadas. Asimismo, la Mesa de Trabajo sobre Desaparición Forzada (MEDTF) informó a la CIDH que personas reportadas como desaparecidas fueron encontradas sin vida. Entre ellas, podemos mencionar los casos de Brahian Gabriel Rojas, en Risaralda; Cristian Torres, en Nariño; Shirley Osnas y José David Días, en Cauca; y Maicol Sánchez, cuyo cuerpo fue encontrado incinerado después de que se denunciara su detención por parte de agentes del ESMAD (CIDH, 2021, p. 25). Si seguimos manifestándonos y plantamos nuestros cuerpos en las calles, nos van a desaparecer, torturar y asesinar.

En Colombia, un Estado social de *derechos, democrático, participativo y pluralistas*, bajo el gobierno de Iván Duque, fueron asesinados más de ochenta hombres y mujeres jóvenes que hicieron uso del espacio público y del derecho fundamental a la protesta social en los años 2019,³⁸ 2020³⁹ y 2021.⁴⁰ El gobierno de Iván Du-

³⁸ Asesinado por el ESMAD: Dylan Cruz (Bogotá, paro nacional 2019).

³⁹ Asesinados por la Policía Nacional de Colombia: Javier Ordóñez (Bogotá, masacre 9S 2020), Julieth Ramírez (Bogotá, masacre 9S 2020), Lorwan Estiwen Mendoza (Bogotá, masacre 9S 2020), Anthony Estrada (Bogotá, masacre 9S 2020), Cristian Hurtado (Bogotá, masacre 9S 2020), Marcela Zúñiga (Bogotá, masacre 9S 2020), Jaider Fonseca (Bogotá, masacre 9S 2020), Germán Puentes (Bogotá, masacre 9S 2020), Julián González (Bogotá, masacre 9S 2020), Cristina Hernández (Bogotá, masacre 9S 2020), Andrés Rodríguez (Bogotá, masacre 9S 2020), Freddy Mahecha (Bogotá, masacre 9S 2020), Angie Baquero (Bogotá, masacre 9S de 2020).

⁴⁰ Reporte INDEPAZ de víctimas mortales del paro nacional de 2021: Jeisson García (Cali, paro nacional 2021), Cristina Moncayo (Cali, paro nacional 2021), Stiven Sevillano (Cali, paro nacional 2021), Charlie Parra (Cali, paro nacional 2021), David Reyes (Bogotá, paro nacional 2021), Gabriel Rojas (La Virginia-Risaralda, paro nacional 2021), Marcelo Agredo (Cali, paro nacional 2021), Miguel Ángel Pinto (Cali, paro nacional 2021), Dadimir Daza (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Alexander Lasso (Cali, paro nacional 2021), María Osorio (Cali, paro nacional 2021), Edwin Escobar (Cali, paro nacional 2021), Kevin González (Cali, paro nacional 2021), Jesús Flórez (Pereira, paro nacional 2021), Rosemberg Duglas (Cali, paro nacional 2021), Andrés Angulo (Cali, paro nacional 2021), Santiago Murillo (Ibagué, paro nacional 2021), Brayan Niño (Madrid-Cundinamarca, paro nacional 2021), Andares Rodríguez (Cali, paro nacional 2021), Jefferson Marín (Medellín, paro nacional 2021), Santiago Moreno (Cali, paro nacional 2021), Kevin Agudelo (Cali, paro nacional 2021), Nicolás Guerrero (Cali, paro nacional 2021), José Ambuila (Cali, paro nacional 2021), Harold Rodríguez (Cali, paro nacional 2021), Wenceslao Solís (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Javier Uribe (Cali, paro nacional 2021), Jhon Escobar (Cali, paro nacional 2021), Héctor

que se confrontó ante una generación de jóvenes que no duda de la existencia de sus derechos, el *estallido social* fue sostenido por los hijos de la Constitución política de 1991, aunque nacimos en tiempo de guerra, crecimos en tiempo de guerra y nos han negado una y otra vez el derecho a la paz. Nuestros pensamientos, la forma en que vemos el mundo y establecemos relaciones sociales, parte de la concepción de que estamos en una democracia y tenemos derecho a la movilización política y social con garantías. Somos una generación que salió a las calles en defensa de nuestros derechos de papel y que plantó un mensaje contundente a la élite política del país, nunca más se normalizarán los asesinatos, las torturas, las desapariciones forzadas, las detenciones arbitrarias y

Morales (Pereira, paro nacional 2021), Elvis Vivas (Madrid-Cundinamarca, paro nacional 2021), Dylan Barbosa (Bogotá, paro nacional 2021), Daniel Zapata (Bogotá, paro nacional 2021), Lucas Villa (Pereira, paro nacional 2021), Sebastián Quintero (Popayán, paro nacional 2021), Alexander Yotengo (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Michael Vargas (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Mauricio Velasco (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Yorleifer Herrera (Teruel-Huila, paro nacional 2021), Angie Valencia (Cali, paro nacional 2021), Julián Vallejo (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Cristian Orozco (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Vladímir Steven (Cali, paro nacional 2021), Ricardo Idrobo (Cali, paro nacional 2021), Erick Larrahondo (Cali, paro nacional 2021), Breiner Arango (Candelaria-Valle, paro nacional 2021), Jorge Cañas (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Juan Camilo Vargas (Tuluá-Valle, paro nacional 2021), Juan Guillermo Bravo (Cali, paro nacional 2021), Eduardo López (Cali, paro nacional 2021), Juan Pablo Cabrera (Cali, paro nacional 2021), Sebastián Herrera (Cali, paro nacional 2021), Carlos Álzate (Cali, paro nacional 2021), Fernando Castillo (Cali, paro nacional 2021), Andrés Aranda (Cali, paro nacional 2021) Sebastián Jacanamijoy (Cali, paro nacional 2021), Daniel Sánchez (Cali, Paro nacional 2021), Jhonatan Basto (Cali, Paro nacional 2021), Jordany Rosero (Villa Garzón-Putumayo, paro nacional 2021), Carlos Hernández (Yumbo-Valle, paro nacional 2021), Javier Moreno (Cerrito-Valle, paro nacional 2021), Jaime Rosas (Cali, paro nacional 2021), Cristhian Delgadillo (Cali, paro nacional 2021), Bayron Lasso (Cali, paro nacional 2021), Diego Usurruaga (Cali, paro nacional 2021), Elkin Fernández (Cali, paro nacional 2021), Gerardo Arenas (Cali, paro nacional 2021), Andrés Grisales (Cartago-Valle, paro nacional 2021), Orlando Benavides (Cali, paro nacional 2021), Juan David Muñoz (Cali, paro nacional 2021), Alejandro Mata (Cali, paro nacional 2021), Jaime Fandiño (Bogotá, paro nacional 2021), Cristian Castillo (Bogotá, paro nacional 2021), Yeison Benavides (Balboa-Cauca, paro nacional 2021), Camilo Galindez (Balboa-Cauca, paro nacional 2021), Duvan Felipe Barros (Bogotá, paro nacional 2021), Juan David Cuervo (Bogotá, paro nacional 2021), Andrés Córdoba (Belalcázar-Caldas, paro nacional 2021).

las violencias sexuales cometidas por el brazo armado del Estado en el marco de las movilizaciones sociales.

Existimos en política

Colombia atraviesa una crisis frente a legitimidad social de sus instituciones y sus gobiernos nacionales, regionales y locales; la respuesta estatal a la protesta social ha sido represiva, violenta y arbitraria, acción que ha ido en contra de los derechos consagrados en la constitución política de 1991. Ante el *estallido social* que alcanzó su punto álgido en las movilizaciones del año 2021, las juventudes colombianas logramos figurar en el escenario nacional e internacional como un actor político colectivo, que merece ser reconocido como un interlocutor válido.

Son los y las jóvenes en los territorios quienes, a pesar de la arremetida armada, han sido precursores de nuevos procesos de defensa territorial y de construcción de paz; son los y las jóvenes en los barrios populares quienes, pese a escenarios que muestran solo la alternativa de un futuro hostil, construyen comunidad con sus colectivos de música, arte y cultura; han sido las mujeres jóvenes quienes dentro de sus pueblos ancestrales han alzado su voz contra autoridades que, solapadas bajo sus formas de gobierno, han cometido abusos y violaciones; son las jóvenes estudiantes quienes reiteradamente han denunciado situaciones de violencia de género en las instituciones de educación que aparentemente sostienen discursos en pro de la construcción de conocimiento y los derechos. Las juventudes colombianas somos sujetos políticos activos, tejedores de comunidad y merecedores de vida digna, y es por eso que hemos salido a las calles en defensa de la vida y los derechos.

Sí, es verdad, a gran parte de la población juvenil no le interesa la participación política electoral, así como a la mayoría de los colombianos. La crisis de legitimidad de las instituciones, en gran

medida, se basa en una constante sensación de desconfianza que ha sido ganada y construida por los mismos gobiernos. De allí la incoherencia, por ejemplo, de denunciar ante instituciones como la Policía Nacional de Colombia cuando son sus funcionarios los potenciales responsables de violación de derechos humanos. Sin embargo, y pese a las muchas opiniones que de manera simplista han querido invalidar el levantamiento colectivo juvenil, definiéndolo como un cúmulo de expresiones sin un trasfondo político, la agenda de las juventudes durante el *estallido social* ha sido clara y directa en dos puntos: el desmantelamiento del ESMAD y la necesidad de una reforma a la policía.

Por otro lado, en el marco del *paro nacional*, las organizaciones, colectivos y procesos juveniles dieron relevancia a un propósito que va mancomunado con el estallido de protesta social, que fue la necesidad de generar cambios en las urnas, esto como una acción de resiliencia y de memoria frente a los hechos de violación de derechos humanos que han cometido sistemáticamente las instituciones estatales y una élite política que se ha consagrado en el poder. En las elecciones presidenciales y legislativas del 2022 hubo un incremento en la votación por la participación de jóvenes que ejercieron este derecho por primera vez.⁴¹ Y en consecuencia a los hechos que marcaron el gobierno anterior, las juventudes resistentes y sin miedo le abrimos camino al gobierno que se posesionó con un discurso de *cambio*.

Y no es una responsabilidad menor, pues ha de garantizar que las generaciones actuales, como las futuras en el ejercicio de sus derechos constitucionales, salgan a las calles a manifestarse y vuelvan con vida, sin ser torturadas, agredidas, violadas, discriminadas, perseguidas y censuradas. El 26 de enero de 2023 en el Congreso de la República se realizó audiencia pública sobre garantías en la protesta social. Las organizaciones sociales, defensores

⁴¹ Así lo manifestó el registrador nacional de la nación en rueda de prensa: *El Herald*, 2022.

de derechos humanos, colectivos juveniles, víctimas y presos políticos en el marco del *paro nacional*, en sus intervenciones, solicitaron dar cumplimiento a las recomendaciones realizadas por la CIDH en su visita a Colombia durante el *paro nacional*. Y se insistió en aspectos mínimos para avanzar de manera amplia y participativa en los procesos de reforma policial.⁴² Indispensablemente: un reconocimiento de responsabilidad de los homicidios y las violaciones múltiples de derechos humanos por parte de la Policía Nacional de Colombia y el ESMAD.

Bibliografía

Acevedo Tarazona, Álvaro y Correa Lugos, Andrés (2021). Nuevos modos de protesta juvenil e indignación en Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, 19(2), 1-20. <https://doi.org/10.11600/rlcsnj.19.2.4549>

Amparo Alves, Jaime (2021). “Esa paz blanca, esa paz de muerte”: tiempos de paz, tiempos de guerra y el cronos negro imposible en el posconflicto colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 57(2). <https://doi.org/10.22380/2539472X.1877>

Barrera, Víctor y Hoyos, Carlos (2020). ¿Violenta y desordenada? Análisis de los repertorios de la protesta social en Colombia. *Análisis Político*, 33(98), 167-190. <https://doi.org/10.15446/anpol.v33n98.89416>

⁴² Para ampliar sobre los puntos expuestos en la audiencia pública: Protocolo y Eventos Prensa, 2023.

Benavides, Carlos y Atanassova, Donka (2020). Paro, paz y pandemia en Colombia. En Breno Bringel y Geoffrey Pleyers (eds.), *Alerta global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia* (pp. 289-298). Buenos Aires: CLACSO-Lima: ALAS. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20200826014541/Alerta-global.pdf>

Borda, Sandra (2020). *Parar para avanzar: Crónica del movimiento estudiantil que paralizó a Colombia*. Bogotá: Planeta Publishing.

Cartier Barrera, Nicole (2021). Trazos urbanos y cuerpos ausentes: registro visual de pintadas en las protestas sociales en Colombia (2020-2021). *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 17(1), 74-93. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae17-1.tuca>

Caruso, Luisa y Beltrán, Miguel (2021). Estado, violencia y protesta en Colombia en tiempos de pandemia: entre la profundización del modelo neoliberal y la disputa de la hegemonía política. En Carolina Bautista, Anahí Durand y Hernán Ouviaña (eds.), *Estados alterados* (pp. 62-83). Lanús : Hernán Darío Ouviaña-Buenos Aires: CLACSO/Muchos Mundos Ediciones/Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe-IEALC. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20210201020811/Estados-alterados.pdf>

Casas Ramírez, Diego (2019). ESMAD, seguridad y posacuerdo: perspectivas sobre la protesta en Colombia. *Ciencias sociales y educación*, 8(16), 73-89. <https://doi.org/10.22395/csye.v8n16a5>

CityTv [@Canalcitytv] (20 de noviembre de 2019). Policía realiza 27 allanamientos para identificar encapuchados [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=TXA09hGXtW4>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH] (2021). Observaciones y recomendaciones. Visita de trabajo a Colombia. https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ObservacionesVisita_cidh_Colombia_spA.pdf

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV]. (2022a). *Hay futuro si hay verdad. Informe final. Tomo 8: No es un mal menos. Niñas, niños y adolescentes en el conflicto armado*. Bogotá. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV]. (2022b). Caso 52 / Universidades y conflicto armado. *Hay futuro si hay verdad*. Bogotá. <https://www.comisiondelaverdad.co/caso-52-universidades-y-conflicto-armado>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la No Repetición [CEV]. (2022c). Ejecuciones extrajudiciales. Un antídoto ante el veneno de la negación. *Hay futuro si hay verdad*. <https://www.comisiondelaverdad.co/violacion-derechos-humanos-y-derecho-internacional-humanitario/ejecuciones-extrajudiciales#:~:text=Las%20ejecuciones%20extrajudiciales%20presentadas%20como,promovieron%20u%20ocultaron%20los%20cr%C3%ADmenes>

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (11 de julio 2022d). Cifras de la Comisión de la Verdad presentadas junto con el Informe Final. *Hay futuro si hay verdad*. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/principales-cifras-comision-de-la-verdad-informe-final#:~:text=N%C3%BAmero%20de%20v%C3%ADctimas%3A,puede%20llegar%20a%20800.000%20v%C3%ADctimas>

Comité nacional de paro (26 de noviembre de 2019a). Agenda del comité nacional de paro con Presidencia de la República. https://www.fecode.edu.co/images/CircularesPDF/circulares_2019/PE-TICIONES_AL_GOBIERNO.pdf

Comité nacional de paro (13 de diciembre de 2019b). Agenda del comité nacional de paro para la negociación con el gobierno

nacional. https://img.lalr.co/cms/2019/12/17234957/NuevoDocumento-2019-12-17-17.37.50_compressed.pdf

Cruz Rodríguez, Edwin (2015). El posconflicto y los desafíos de la protesta social en Colombia. *Ciudad paz-ando*, 8(1), 84. <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.cpaz.2015.1.a05>

Declaración del comité nacional de paro (21 de noviembre de 2019). <https://ail.ens.org.co/wp-content/uploads/sites/3/2019/11/Declaraci%C3%B3n-del-Comit%C3%A9-Nacional-de-Paro..pdf>

Defensoría del Pueblo (2017). Informe del Defensor del Pueblo al Congreso de la República. https://repositorio.defensoria.gov.co/bitstream/handle/20.500.13061/92/XXV-Informe-del-Defensor-del-Pueblo-al-Congreso_1.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE] (13 de abril de 2020). Medición de empleo informal y seguridad social. Trimestre móvil diciembre 2019-febrero del 2020. Bogotá. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/ech_informalidad/bol_ech_informalidad_dic19_feb20.pdf

El Heraldo (21 de junio de 2022). “La abstención bajó por los jóvenes que votaron por primera vez”. <https://www.elheraldo.co/colombia/la-abstencion-bajo-por-los-jovenes-que-votaron-por-primera-vez-917883>

El Tiempo (25 de noviembre de 2016). Bautizan nueva mariposa en honor a la paz. <https://www.eltiempo.com/vida/ciencia/mariposa-bautizada-en-honor-al-proceso-de-paz-51134#:~:text=Como%20un%20homenaje%20al%20proceso,que%20en%20lat%C3%ADn%20significa%20paz.>

González, Leonardo; Cabezas, Juana y Zimmermann, Paco (2021). *Los focos del conflicto en Colombia. Informe sobre presencia de grupos*

armados. Bogotá: INDEPAZ. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2021/10/INFORME-DE-GRUPOS-2021.pdf>

González Posso, Camilo (s.f.). El resultado del plebiscito en cifras y mapas. Notas para la Cátedra del Fin de la Guerra. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2016/10/el-resultado-del-Plebiscito-en-cifras.pdf>

Hernández, Ximena (5 de septiembre de 2022). Nos faltan los nadie, los presos políticos del Paro Nacional. *Marcha*. <https://marcha.org.ar/nos-faltan-los-nadie-los-presos-politicos-del-paro-nacional/>

Jiménez Martín, Carolina y Toloza Fuentes, Francisco J. (2019). ¿Es posible la construcción de paz sin ampliación democrática? En Jairo Estrada Álvarez (coord.), *El Acuerdo de paz en Colombia. Entre la perfidia y la potencia transformadora* (pp. 61-90). Buenos Aires: CLACSO.

Lerchundi, Mariana (2020). Política de seguridad y prácticas de interceptación policial en sociedades desiguales: experiencias de jóvenes de Colombia y argentina. En Liliana Mayer, María Isabel Domínguez y Mariana Lerchundi (eds.), *Las desigualdades en clave generacional hoy. Las juventudes y las infancias en el escenario latinoamericano y caribeño* (pp. 207-234). Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20200703035830/Las-desigualdades-en-clave-generacional.pdf>

López Daza, Germán (2019). El derecho a la protesta social en Colombia: análisis conceptual y jurisprudencial. *Revista jurídica Piélagus*, 18(1), 168-192. <https://doi.org/10.25054/16576799.2652>

Marín, Lucas (2015). Encuentros, narrativas y experiencias con jóvenes desvinculados del conflicto armado colombiano. *Revista Palabra. Palabra que obra*, 15(15), 118-135. <https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.15-num.15-2015-839>

Martínez-Osorio, Pedro y Castellanos-Tuirán, Alexandra (2021). Espacio público y protesta social en Colombia. Reflexiones durante la pandemia de la Covid-19. *Procesos urbanos*, 8(1). <https://doi.org/10.21892/2422085x.529>

Mayorga Mendieta, César (2019). Desarraigo, confusión y transformación: un estado del arte sobre las ideas que tiene los jóvenes escolares del conflicto armado en Colombia. *Clío & Asociados. La historia enseñada*, 29, 22-34. <https://doi.org/10.14409/cya.v0i29.8741>

Mendoza, Camilo et al. (2022). Ni un minuto de silencio: 9S sin olvido. Bogotá: Temblores. <https://www.temblores.org/ni-un-minuto-de-silencio>

Ministerio de Educación de Colombia (14 de diciembre de 2018). Acta de acuerdo. Mesa de diálogo para la construcción de acuerdos para la Educación Superior Pública. https://www.mineduccion.gov.co/1780/articles-379966_recurso_4.pdf

Naranjo Cano, María (2021). Cuerpo y armadura: acción performativa en tiempos de agitación. *Cuadernos de Música Artes Visuales y Artes Escénicas*, 17(1), 152-171. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae17-1.caap>

NotiCentro CM& [@CMIultimasnoticias] (6 de noviembre de 2019). “De qué me hablas viejo”, la respuesta de Duque a un periodista... [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=aUiLFPK4ScM&ab_channel=NotiCentroCM%26

Observatorio de DDHH, conflictividades y paz (21 de julio de 2021a). Listado de las 80 víctimas de violencia homicida en el marco del paro nacional al 23 de julio. INDEPAZ. <https://indepaz.org.co/victimas-de-violencia-homicida-en-el-marco-del-paro-nacional/>

UNEES (27 de septiembre de 2018). Pliego nacional de exigencias Unión Nacional de Estudiantes de la Educación Superior UNEES. <https://drive.google.com/file/d/1GQEzLcpOMWLmFXAQ C4lM1C1Y-UwPjW6r/view>

Wilches Tinjacá, Jaime y Hernández Pérez, Mauricio (2017). Jóvenes universitarios: percepciones y encuestas sobre conflicto armado y paz en Colombia. *Revista reflexiones*, 95(2), 33. <https://doi.org/10.15517/rr.v95i2.28124>

El papel de la mujer en el escenario folklórico-popular en Cuba

La performance de Obiní Batá en el Museo Casa de África

Adaivis Marrón Pérez

Introducción

La mujer solía ser vista como ser menor, dependiente de la figura masculina. La división de funciones sociales la relegaba a labores hogareñas, siempre defendiendo una postura políticamente correcta para los ojos prejuiciosos según las distintas épocas. Así se manifiesta en la literatura prerromántica, y es que fue precisamente en esta época en que las mujeres tomaron mayor protagonismo en ámbitos menos tradicionales. Recordemos a una Madame Bovary, que se reveló antes los convencionalismos, o a una Nora, que quiso salir de su “Casa de muñecas”.

En diversos ámbitos se tienen referencias de casos donde la verdadera protagonista, la verdadera autora de grandes obras artísticas (o de la ciencia) era una mujer, a la sombra del nombre de su esposo que, por haber nacido hombre, gozaba de mayores privilegios ante la sociedad; un ejemplo es Margaret Kane, que estuvo

a la sombra de su cónyuge durante prácticamente toda su vida, cuando era ella la verdadera artista. Hablamos de que el talento no diferencia géneros, sino que resalta la sensibilidad.

Pero lo que era inaceptable siglos atrás se fue haciendo cada vez más común, y en nuestros días, en Cuba, luego de más de sesenta años de lucha (que aún continúa) vemos mujeres insertarse en panoramas tradicionalmente “masculinos”. Ha sido un logro desde lo social el educar a las nuevas generaciones alejadas del machismo y sensibilizar hacia la igualdad de derechos.

La mujer cubana de hoy es independiente, va a la avanzada y es capaz de lograr tanto o más que los hombres en cualquiera de las esferas que se lo proponga. En las artes y específicamente la música popular tradicional y folklórica, encontramos nombres de gran relevancia y que ya son paradigmas para todas las generaciones, como Rita Montaner, Mercedita Valdés, Omara Portuondo, Xiomara Laugart, Elena Burke, así como los grupos Anacaona y Obiní Batá. En el panorama de la música clásica, se destacan las maestras Zenaida Romeu, Daiana García o las instrumentistas Niurka González desde la flauta o la violinista Tania Hasse, entre otras que quizás no son tan mediáticas, pero que han aportado a la conformación de un nuevo imaginario de la cultura cubana. Ampliar esta lista a otras esferas del arte sería dedicar todo el texto únicamente a esa empresa. La investigadora cubana Alicia Valdés Cantero tiene varias publicaciones donde se refleja la importancia de la mujer en el área artística cubana, donde se recoge la impronta de un gran número de mujeres artistas.

Cada uno de estos nombres podría sin duda alguna convertirse en objeto de indagación para cualquier estudioso en temas de género. Son figuras ya con una obra consagrada y que ameritan ser estudiadas a profundidad. Un caso particular lo constituye la agrupación Obiní Batá, que despierta el interés de muchos espectadores en Cuba y gran parte del mundo, por lo transgresor de su propuesta artística.

Eva Despaigne, directora de Obiní Batá, es una bailarina cubana con gran experiencia en el Conjunto Folklórico Nacional, justamente de allí se derivó la creación de Obiní Batá, considerado el primer y probablemente único grupo donde diferentes mujeres tocan el conjunto de tambores Batá de manera profesional. Una función tradicionalmente asumida por los hombres transgrede ahora el espacio tanto genérico como mágico-ritual. Una nueva sonoridad se logra gracias a la ejecución de estas “mujeres que tocan tambores Batá” (esta es la traducción de Obiní Batá en lengua yoruba), y no precisamente en ceremonias religiosas, ya que estos tambores no están juramentados.

Es importante destacar que a partir de su creación surgieron otros grupos de mujeres o mixtos en el ámbito folklórico-popular que incluyen los tambores Batá interpretados por mujeres, como Yorubaman en Granma y Obiní Iraguó en Santiago de Cuba. Los tambores Batá poco a poco fueron de cierta manera “desacralizados” y llevados a la escena profana donde sí podían ser interpretados por mujeres –más adelante se ahondará en este tema–, y uno de los primeros ejemplos lo constituye Afroamérica, agrupación dirigida por el maestro Justo Pelladito Hernández, donde las mujeres tocan también tambores Batá y conjunto de chekerés o güiro.

Paseándose por una amplia gama de géneros musicales cubanos, defienden con orgullo también las tradiciones africanas. El tambor prohibido para las mujeres se deja dominar por ellas en un nuevo culto, al arte. La danza es también parte de la *performance* que logran, donde el elemento improvisatorio unido al gesto tanto corporal como musical tributan a un resultado catártico en el espectador. La cultura de antecedente africano, con todas sus riquezas y tabúes, se manifiesta en esta agrupación de manera peculiar, y con nombre de mujer se firman las nuevas líneas de la historia musical cubana.

En la actualidad, un aspecto interesante lo constituye la tendencia a la profesionalización de agrupaciones que interpretan géneros conocidos como tradicionales o folclóricos. No se puede

pasar por alto el hecho de que muchas de las agrupaciones que conforman el universo de lo folclórico en el país están integradas por graduados de academias de enseñanza artística. El tres es un instrumento que se estudia en la academia y viene de una tradición campesina, las danzas folclóricas y populares son impartidas en las escuelas de arte del país, la percusión cubana forma parte de nuestros planes de estudio desde 1979. La intérprete Margarita Ponce, primera mujer percusionista graduada del sistema de enseñanza artística en Cuba, o Mercedes Lay, percusionista y musicóloga cubana, son importantes figuras en este sentido.

Caracterizando a grandes rasgos, Obiní Batá es una agrupación femenina músico-danzaria cuya característica más llamativa probablemente sea el hecho de que sus integrantes, siendo mujeres, interpretan, entre otros conjuntos, el de tambores Batá. Hoy puede resultar ya común, mas en 1991, cuando tuvo su primera aparición en público el conjunto, constituyó un momento de ruptura con la tradición que ponía una frontera entre los géneros masculino y femenino a la hora de tocar estos instrumentos. Su repertorio se centra en lo folclórico-popular, donde la mayor parte del espectáculo se hace con música en vivo, interpretada por las mismas danzarinas, quienes, además de tocar, bailan y cantan, y en muchas ocasiones realizan simultáneamente las tres actividades. Se presentan habitualmente con repertorios similares en el Museo Casa de África y en la Asociación Yoruba de Cuba. En este estudio, la mirada estuvo dirigida a la *performance* que realizan en el Museo Casa de África.

El interés por estudiar los comportamientos músico-danzarios y la *performance* de esta agrupación nace a raíz de mi atracción hacia la música folclórica cubana y como idea de línea de investigación sugerida por la musicóloga cubana Grizel Hernández, que posteriormente tomó forma bajo asesoramiento del doctor Lino Neira, mientras yo aún era estudiante de musicología en la Universidad de las Artes, ISA, en La Habana, Cuba. Este es uno de los temas fundamentales en las investigaciones de grado en musicología en la

facultad de música, sin embargo, no existían antecedentes de que se hubiera abordado un estudio desde esta disciplina que tomara a Obiní Batá como centro, aun cuando resultaba atractivo a muchos estudiantes. La doctora María de los Ángeles Córdova también fue un pilar importante en el aspecto metodológico de esta investigación, además de la decana de la facultad de Música de la Universidad de las Artes, María del Rosario Hernández Iznaga.

A lo largo del período de acercamiento al tema, se consultaron diversas tesis de licenciatura tanto de musicología como de arte danzario en la especialidad de folklor, que han mostrado resultados investigativos respecto a los bailes, las dinámicas de interacción entre tocador y bailaror. Entre ellas se pueden mencionar: *Folklore y profesionalismo en la Rumba Matancera*, de Nancy Grasso González (1989) y *La pantomima en la Rumba*, de Mayra Rosa Milián Bruzón (1992), ambos trabajos de diploma de la Universidad de las Artes, ISA, además del libro *El casino y la salsa en Cuba*, de Bárbara Balbuena (2005) y *Solo de música cubana*, de Olga Fernández (2005).

La agrupación Obiní Batá ha sido parte importante de algunos de estos trabajos de diploma, como la tesis de maestría de la propia directora de la agrupación, Eva Despaigne, y el trabajo de diploma *Importancia del canto y la percusión en la enseñanza de la danza folklórica* (Aguilera, 2019). En algunos textos, se pudo apreciar que mayoritariamente sus investigadores dirigían la mirada hacia el espacio dancístico o lo pedagógico, además de hacer análisis de rasgos estilísticos de agrupaciones, regiones o músicos, lo cual constituyen base para los análisis que se realizaron sobre la relación interdisciplinar entre música y baile. En este estudio interesó más el enfoque hacia el valor músico-estético, así como el impacto de las dinámicas de grupo en el resultado sonoro y visual.

Hasta donde se ha podido observar, en las fuentes consultadas no aparecen muestras de que se haya estudiado la *performance* de la agrupación Obiní Batá desde la perspectiva musical, lo cual apuntó a que esta investigación sirviera como un primer acercamiento a la presencia de lo musical en este tipo de agrupaciones

folclóricas, caracterizada por la única presencia de féminas en la escena.

Al escasear documentos que abordaran el estudio de agrupaciones folclóricas profesionales femeninas, se ha requerido el empleo de manera acentuada de la técnica de entrevista y la observación participante. De las fuentes orales (las propias entrevistas), se ha obtenido valiosa información no solo de la historia, sino también del modo de hacer de la agrupación en cuestión. Las conversaciones con Eva Despaigne fueron especialmente importantes ya que revelaron aspectos medulares para la comprensión del espectáculo de Obiní Batá.

Por otra parte, también se revisaron estudios sobre la presencia de la mujer en determinados tipos de actividades, así como el *Diccionario de estudios culturales* (Szurkmuk y McKee, 2009) y el trabajo “Actos performativos y constitución del género”, de Judith Butler (1990a), donde se amplían los conceptos de masculinidad y femineidad y que pudieran resultar de interés para elaborar teorías propias llevadas al contexto cubano. En la disciplina musicología, el reciente trabajo de diploma “Que canten las mujeres. Memoria e identidad en la rumba matancera”, de Roxana Coz, destaca a la mujer como figura importante en la cultura popular, además de su papel como líder y conservadora de una memoria (2016). De los audiovisuales, se pudieron recopilar fragmentos de programas televisivos donde Obiní Batá ha sido protagonista, además de los registros que se han obtenido durante el trabajo de campo.

Otras fuentes hemerográficas obtenidas de la prensa nacional e internacional reseñan, tanto en la web como de manera impresa, artículos y comentarios que proporcionan información de las presentaciones de Obiní Batá, de los talleres que realizan, mas no del impacto social que tienen como agrupación folclórica. De manera general, se puede decir que la mayoría de las bibliografías consultadas presentan un enfoque descriptivo sobre Obiní Batá, pero no se aprecia un análisis de las características que las definen, más allá de ser un grupo femenino interpretando roles masculinos. A

partir de los textos revisados y luego de un primer acercamiento a la agrupación y sus integrantes, surgieron las siguientes interrogantes: ¿cuál es el rol de la mujer en la escena popular folclórica actual en Cuba y qué connotación ha tenido? ¿Qué diferencias existen con respecto a agrupaciones mixtas o no en su estilo interpretativo y performativo? ¿Se puede hablar de una interpretación musical femenina? ¿Cómo asumen las mujeres el rol de intérpretes de instrumentos tradicionalmente vedados para las féminas? ¿Es realmente diferente el resultado sonoro cuando los tambores Batá son interpretados por una mujer o un hombre?

Suele hablarse en el gremio musical, y más específicamente entre los percusionistas, sobre interpretación “macho” o interpretación “hembra”, haciendo alusión a la fuerza y carácter con el que se toca un instrumento. Entonces, ¿tocan las Obinisas los tambores Batá con un sonido hembra o macho? ¿Realmente esta cuestión subjetiva está mediada por el género del intérprete? En el presente texto, lejos de pretender dar respuesta a todas estas interrogantes, sí se ha considerado importante ponerlas sobre la mesa como provocación a futuros estudios sobre estos temas. En este sentido, resultó útil analizar el proceso de (re)creación de las tradiciones folclórico-populares en Obiní Batá, ya que sus integrantes se muestran desde sus propuestas artísticas como preservadoras de un legado artístico y cultural, así como transgresoras de un concepto estético vinculado a la supremacía masculina.

Cuando se aprecia una representación artística de Obiní Batá, hay mucho más que el arte que brindan, está la trasgresión de un espacio tradicionalmente reservado al hombre y que ahora es poseído por las féminas. Este aspecto, si bien singular, no resta calidad al resultado sonoro del espectáculo, al contrario, se podría decir que lo enriquece. Se trata de una agrupación cuyo propósito es la escena, ser vista como arte y no dentro del culto, a pesar de que interactúa con el público, mas no de la manera que suele hacerse en la religiosidad.

Esta línea de frontera entre lo folclórico-popular hecho desde el disfrute y lo folclórico-popular hecho para la escena ha sido creada para diferenciar los usos y funciones del arte en diversos contextos (Siegmeister, 1991). En Obiní Batá, tomado como estudio de caso, el enfoque será únicamente en la representación artística. Ellas exponen una manera de interpretar las tradiciones folclórico-populares que, a pesar de no contar con la presencia masculina, no suprime ese rol. La multifuncionalidad es un rasgo que las caracteriza; la síntesis de elementos diversos que en otras agrupaciones folclóricas son asumidos por más personas y cada una con funciones muy específicas son llevadas a la escena por solo seis mujeres. En este punto se consideró como problema de investigación: ¿Cómo se manifiesta la *performance* de Obiní Batá en el Museo Casa de África? Para el cual se definió como objetivo fundamental determinar los rasgos que caracterizan la *performance* de Obiní Batá en el Museo Casa de África.

El presente estudio ha sido delimitado desde la primera aparición de la agrupación en 1991 hasta el mes de noviembre de 2019 para analizar su historia, así como las diferentes fases por las que ha transitado el proceso de creación artística que representa como colectivo. De esta manera, se ha podido establecer un paralelo entre la visión y proyección en los inicios y en la actualidad.

Se partió de la premisa de que Obiní Batá se constituye como una agrupación folclórica con características propias y que probablemente lo más llamativo sea la construcción de una *performance* totalmente femenina. Por otra parte, el hecho de ser casi todas sus integrantes graduadas de la enseñanza artística cubana imprime un sello de profesionalidad a prácticas culturales transmitidas de manera oral hasta comienzos de la revolución, hoy sistematizada en las academias.

A partir de la experiencia inicial y luego de realizado el trabajo de campo, se pudo arribar a una primera conclusión preliminar: la agrupación músico-danzaria Obiní Batá es un caso peculiar de transgresión de ciertos códigos de comportamiento en la tradición

folclórico popular, a la vez de preservadora de esas tradiciones, pero desde una perspectiva performática.

El considerar las prácticas culturales de antecedente africano en conjunción con las llamadas populares que interpreta Obiní Batá dentro de la categoría de *performance* conduce a tener en cuenta la opinión de musicólogos como Juan Pablo González o Rubén López Cano, quienes abren aún más el campo de acción de estos términos donde conviven diversos discursos. Juan Pablo González expresa que

[el] papel habitualmente otorgado a la performance en la construcción de la expresión musical, ha sido ampliado por los estudios de música popular a la construcción del significado y del género, y por consiguiente, del estilo musical. En efecto, tendencias diferentes e incluso antagónicas de música popular pueden poseer repertorios comunes, pero nunca coincidirán en sus modos de performance (González, 1996, p. 25).

A pesar de que la fundamentación de los postulados de ese autor se expresan desde el contexto chileno, pudiera extrapolarse a la forma de expresión de los cubanos donde consideraremos como *performance* “tanto aspectos interpretativos como de escenificación y representación” (González, 1996, p. 25). Obiní Batá pone a dialogar con el público todos estos elementos, y sobre el particular continúa el autor Juan Pablo González:

En este concepto entran en juego [...] el desempeño del músico sobre el escenario, su gestualidad, su modo de relacionarse con los otros músicos y con el público, su vestimenta. Así mismo, aspectos composicionales como el arreglo y la improvisación están íntimamente ligados al proceso de performance (González 1996, p. 25).

Esta definición de *performance* servirá para justificar bajo qué prisma se analizará el fenómeno artístico a estudiar. Se trata de la construcción de una representación artística hecha para un público, una escena y todos los aspectos objetivos y subjetivos que lo

median. La *performance* que realizan las Obinisas habitualmente es en espacios no religiosos, y está mediada por aspectos de tipo estructural, o sea, cómo se conforma el espectáculo, cómo se organiza, cómo está pensado, para quién y por qué, lo que, unido a los elementos improvisatorios, espontáneos que surgen durante la puesta, crea un espacio de intercambio.

En conjunción con lo antes expuesto y en concordancia con la premisa de investigación donde se defiende la perspectiva performativa, resultan operativas las definiciones que expone Rubén López Cano cuando dice: “Lo performático es la puesta en ejecución de un guion, partitura, plan o discurso, previamente establecido. La performatividad en cambio se refiere a la creación de fenómenos en el momento mismo de la performance” (López Cano 2008, p. 3).

Procedimientos analíticos

Los planteamientos anteriores contribuirán a una mejor comprensión de los procesos que se llevan a cabo en la agrupación. En el presente estudio musicológico con enfoque cualitativo, fue necesario el auxilio de otras disciplinas, dígase sociología y danzología, mas el método predominante fue el etnográfico, sin desestimar el trabajo con archivos y otras fuentes bibliográficas.

El método etnográfico contribuyó a la caracterización del entorno social donde se desarrolla la agrupación, así como al análisis integrador de las obras representativas del conjunto. Con este fin, se emplearon las siguientes técnicas de investigación: observación no participante en representaciones en vivo que se realizaron en la Asociación Yoruba de Cuba y en el Museo Casa de África para estudiar las dinámicas de comportamientos entre los músicos, así como la respuesta de sus públicos; entrevistas a la directora y coreógrafa del grupo Eva Despaigne Trujillo; análisis musical y la escucha analítica, lo que permitió establecer generalidades y/o particularidades respecto al resultado sonoro; registro sonoro y

visual, que contribuye a un mejor procesamiento de la información en otros espacios, no relacionados con la actividad artística que realizan. La presentación escogida fue desarrollada el día 12 de octubre de 2019 en el Museo Casa de África, grabado con la tecnología de video digital, lo que facilitó su posterior análisis.

La *performance* de Obiní Batá en el Museo Casa de África está compuesta de tres grandes partes, que, en palabras de su directora, representan lo folklórico, lo popular-tradicional y la rumba. Ante la dificultad de encontrar un método de análisis declarado con anterioridad para *performance* folklóricas hechas exclusivamente por mujeres, se tomó como referencia la tesis de licenciatura de Roxana Coz (2016), donde se plantea una serie de parámetros músico-expresivos, a los cuales se han añadido otros más específicos que responden a los objetivos de este informe, dando lugar a una relación de parámetros a tener en cuenta en el análisis musical y que son expuestos y analizados más adelante.

En el presente texto, se abordan aspectos sociohistóricos relacionados con la presencia y el papel que juega la mujer en el ámbito folklórico. Se toma la historia de vida de diferentes mujeres que han tenido un rol importante en la cultura folklórica y popular cubana como modelo para la mejor comprensión de planteamientos de género en Cuba. Este recorrido contextualiza los procesos que se analizaron en la segunda parte, para así comparar los estados de la cuestión en los diferentes momentos de su devenir. Se expone la historia de Obiní Batá y más adelante se analiza la *performance* de la agrupación a partir de los parámetros antes expuestos. En el Anexo se podrán encontrar imágenes de estas presentaciones.

Presencia de la mujer en el escenario folklórico-popular en Cuba

Generalmente, la mujer es asociada a la danza en los ambientes folklóricos, sin embargo, en la historia de la música cubana hay

una lista conformada por mujeres que además interpretan instrumentos musicales. Una importante cantante a mencionar es Merceditas Valdés, uno de los nombres más emblemáticos en la escena rumbera cubana, o La Papina en la percusión, ya más en la contemporaneidad. En provincias tan orientales de la isla como Granma o Santiago de Cuba, se encuentran las ya mencionadas agrupaciones Yorubaman y Obiní Iraguó respectivamente, además de otras mujeres que se desempeñan con destreza en la interpretación de instrumentos folklóricos cubanos, como las reconocidas mujeres del grupo Afroamérica, donde se encuentra Mercedes Lay, quien es también musicóloga, o la cantante y percussionista Brenda Navarrete, quien desarrolla una exitosa carrera en la actualidad, llevando a escenarios internacionales una *performance* basada en su histrionismo en la ejecución de estos instrumentos. En la zona de Matanzas hay un conjunto de mujeres rumberas que mantienen viva la tradición de su localidad, y es que cada una ha aportado algo en el cambio de concepción respecto al papel de la mujer en la escena folklórica en Cuba. Estos son apenas algunos ejemplos, que podrían convertirse luego en futuras líneas de investigación, puesto que la caracterización de sus escenas, así como su trascendencia e influencia en posteriores generaciones, resultaría un trabajo sumamente interesante y, me atrevería a aseverar, necesario para la comprensión de otros fenómenos sociales.

Obiní Batá, su historia

El segundo domingo de junio de 1991 Obiní Batá tuvo su primera presentación oficial. Nació dentro del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba (CFNC) ideado por Carmen Méndez, que era una de sus bailarinas, y Armando Jaime Casielles, a quien muchos lo llaman el padre de Obiní Batá, en aquel entonces promotor y responsable de toda la actividad promocional del CFNC. Para este día, se organizó una actividad donde las mujeres bailarinas regalarían todo el

espectáculo para el deleite de sus compañeros de trabajo por el día de los padres.

Entre los dos, Carmen Méndez y Jaime Casielles, de una manera muy festiva, con un grupo de muchachas se hizo el trabajo. Entre ellas estaban Deisy Villalejo, María Elena Gómez, Deisy Romero, Mirtha Ocanto y la propia Carmen Méndez, cinco muchachas que armaron ese espectáculo, del cual Eva Despaigne también formó parte también. Fue un espectáculo donde este grupo de bailarinas interpretó rumba y yoruba, o sea, abarcaron tanto lo folklórico como lo popular-tradicional. La presentación tuvo tanto éxito que todas las bailarinas se interesaron en profundizar en la percusión y el canto folklórico.

En ese momento, se percataron de las posibilidades que tenían como grupo y las cualidades que poseían como bailarinas y tocadoras. Fue entonces cuando decidieron profundizar en el trabajo de la percusión, específicamente de los tambores Batá y las tumbadoras, y más adelante, también con el conjunto de chekerés. La idea era que este trabajo artístico quedara dentro del repertorio del CFNC, en ese entonces no pretendían hacer un grupo individual, sino que el CFNC presentara esa propuesta tan interesante que había calado profundamente en el pensamiento de los bailarines de la compañía. Nombres fundamentales en la historia de Obiní Batá los constituyen Amelia Mesa, Adriana Iznaga, Adonais de Armas y Mirtha Ocanto. Todas excelentes intérpretes que han marcado pautas en el devenir de la agrupación.

Hubo un *impasse* entre la primera presentación de estas jóvenes artistas y el lanzamiento oficial de Obiní Batá como grupo independiente, debido a los problemas que se crearon a partir del pensamiento religioso que dictaba que las mujeres no podían tocar tambores Batá, a pesar de que estaba claro para estas bailarinas de que se trataba solo de un espectáculo artístico que resaltaba la importancia del conjunto de tambores Batá dentro de nuestra música folklórica en sentido general.

Las Obinisas recibieron apoyo de algunos tocadores, que trataban de advertirles de la importancia de la profundización en el conocimiento de estos tambores. Ellas, por su parte, fueron muy disciplinadas, estudiaban los toques después de concluidos los ensayos y poco a poco fueron adquiriendo las habilidades necesarias para dominar diferentes toques y bailes a las deidades yorubas. Practicaban con los Omó Añá y los Olú Batá del CFNC que se habían dispuesto a enseñarles, ya que se trata de una tradición oral, que en las escuelas en ese momento no se impartía como asignatura. En años más recientes, se incorporó a los programas de estudio de la especialidad de percusión el aprendizaje de algunos instrumentos de la música folklórica y popular-tradicional cubana, pero aún es deficiente este aspecto en nuestra enseñanza artística. En el caso de las Obinisas, siendo bailarinas, su aprendizaje respecto a los tambores fue completamente autodidacta.

Entre los maestros que tuvieron, se pueden mencionar a Alberto Villareal, Julito “Caballo loco”, Mario Jáuregui, maestro por excelencia de los tambores Batá, grandes estrellas con las que tuvieron oportunidad de compartir, pero que prácticamente estaban “amenazados”. Se trató de una etapa en la que el CFNC representaba a Cuba en disímiles festivales y eventos de importancia en el extranjero, y estas giras se convirtieron en motivo de chantaje para algunos de estos tocadores que llegaron a sentir presiones de algunas personas que no creían en la capacidad de las Obinisas.

Los detractores de Obiní Batá intentaron frenar el desarrollo profesional de estas primeras Obinisas, ordenando que no se acercaran a los instrumentos mientras eran parte de la plantilla del CFNC para que no pudieran practicar, alejándolas de los tocadores, cambiándoles sus itinerarios de viajes para que no coincidieran y no pudieran presentar su trabajo en el extranjero. Sin embargo, la fe las mantuvo juntas, las mantuvo fuertes hasta que se dieron las condiciones para formalizar su propia agrupación. Entre finales de 1993 y principios de 1994, Mirtha Ocanto, Carmen Méndez y Eva Despaigne comienzan a preparar su salida del CFNC

para dar luz a Obiní Batá como conjunto independiente. Fue una decisión difícil, ya que otras bailarinas que formaban parte de este trabajo se quedaron en el CFNC. Ese salto a lo desconocido, si bien arriesgado, fue el inicio de una importante etapa en la historia musical cubana.

A partir de ese momento, comenzaron a ampliar su repertorio para abarcar otras manifestaciones además de la yoruba, como la rumba y el arará. En este punto en el que solo eran tres integrantes, las coreografías tenían que hacerlas con música grabada y tocar solo algunas partes del espectáculo, ya que para poder abarcar la mayor cantidad de géneros posibles el set mínimo de percusión folklórica es de cinco personas.

La prensa se hizo eco de esta novedad en el panorama artístico cubano cuando Rosa Elvira Peláez publica en el periódico *Granma* un artículo que inició, a través de medios oficiales, la instrucción del público sobre la diferencia entre el hecho religioso y el hecho artístico, así como la importancia del conjunto de tambores Batá dentro la música cubana y nuestra cultura en general.

Obiní Batá tuvo que comenzar por explicar y convencer a una parte del público que se mostraba escéptica de que su espectáculo, desde el respeto, ensalzaba nuestras tradiciones folklóricas y que su intención era meramente artística. No se trataba de una invasión o apropiación de lo religioso a partir de lo profano, sino una manera de mostrar la riqueza musical que estos tambores comunicaban, pero esta vez desde una *performance* hecha totalmente por mujeres.

Fue una época en la que además confluyeron otros elementos socioculturales que de alguna manera influyeron en la creación y proyección del conjunto hasta la actualidad. La economía cubana estaba sumida en un contexto de una gran complejidad, donde la creatividad de cada cubano se exacerbó para poder enfrentar las dificultades que se advertían. Desde el arte, la búsqueda de propuestas cada vez más novedosas, más originales, más auténticas, fue la respuesta.

Trayecto de lo religioso a lo profano. Sobre el espectáculo de Obiní Batá

Obiní Bata se ha caracterizado desde su creación por un estilo aglutinador de las tradiciones cubanas, y nótese que no se refiere únicamente a las tradiciones afrocubanas, como muchos podrían asociar, sino que se incluyen las tradiciones de antecedente español, como lo son la guajira, el zapateo y el punto.

Es cierto que su apelativo es “folklórico”, mas Eva Despaigne, su directora, refiere en cada momento que tiene oportunidad que el folklor cubano no es solo el de antecedente africano, sino también el hispano, y es por ello que en sus presentaciones artísticas incluye alguna muestra de cada uno de estos componentes de la nacionalidad cubana. En este punto, surge el siguiente cuestionamiento: ¿incluirá Obiní Batá en el futuro en su *performance* manifestaciones artísticas de otros componentes de la nacionalidad cubana, tales como el haitiano o el chino? Sería interesante seguir la pista de la agrupación para dar respuesta a esta interrogante.

Otra característica distintiva es que se trata de una agrupación folclórica femenina que realiza un espectáculo único en el país, o al menos así se definen ellas, ya que no se han encontrado hasta el momento muestras de un espectáculo similar realizado enteramente por mujeres. Esto, unido a que son solamente seis integrantes, denota la versatilidad de las mismas que, no por ser relativamente pocas en el escenario, deja de ser vasto y amplio su repertorio ni tampoco disminuye las posibilidades de expresión de su espectáculo. Por otra parte, el histrionismo es otra característica peculiar de Obiní Batá como agrupación, ya que se desdoblan en diferentes roles de gran complejidad, sin perder de vista la calidad de sus interpretaciones.

Aunque la *performance* que realizan hace referencias constantemente a lo religioso, y más específicamente a las religiones Yoruba y Bantú, su finalidad es puramente artística, mostrar al público como se realizan las fiestas de santo, bembé o toques a las diferentes deidades. Nos referimos entonces a una proyección folclórica

de estas culturas, puesto que salen de su espacio, de su contexto originario y se desplazan hacia otro que lo acoge, en este caso, desde la teatralización folklórica.

Las Obinisas mantienen vivo un patrimonio para las nuevas generaciones, pero desde el punto de vista artístico, y de esta forma pueden proyectarlo a todas partes del mundo, o sea, a diferentes públicos. Se trata de la manera de vivir de nuestros ancestros, que desde África trajeron su cultura, su acervo; esas fueron sus vivencias que luego se convirtieron en supervivencias debido a la opresión española, que los trajo en calidad de esclavos a las Américas.

Otro aspecto a tener en cuenta es que son bailarinas, no graduadas en el perfil de música, pero sí evaluadas como tal por las instituciones artísticas cubanas encargadas de categorizar a los grupos musicales de la isla, algo que resulta paradójico ya que, a pesar de tener formación profesional como bailarinas, no pertenecen al sistema artístico cubano que agrupa a este tipo de manifestación artística. Por otra parte, la tradición establece que la ejecución del tambor Batá debe realizarse solamente por hombres y que estén juramentados para ello.

En este punto surge otra interrogante: ¿por qué emprender este viaje de lo religioso a lo profano, transgrediendo los tradicionales cánones de interpretación de la música folklórica cubana? Obiní Batá proviene de una agrupación cuya esencia es la representación artística de las tradiciones cubanas, como su nombre lo indica, el Conjunto Folklórico Nacional de Cuba. Obiní Bata es entonces continuidad de la misma, pero con una serie de especificidades que la distinguen de la *performance* que realizan otros conjuntos folklóricos.

Presentan un espectáculo con una función lúdica, que resume las características principales de las celebraciones de corte religioso, lo cual constituye además una forma de preservación de esas vivencias, como ya se ha mencionado anteriormente, porque esas fueron las experiencias de reyes y príncipes africanos a los que les fue arrebatada su libertad para servir al blanco en las colonias.

Analicemos ahora cómo son reinterpretadas esas vivencias desde una perspectiva femenina.

De los conjuntos instrumentales que emplean: el conjunto de tambores Batá, el conjunto de rumba y el conjunto de chekerés o güiro. Criterios organológicos

Durante el espectáculo, Obiní Batá muestra su versatilidad en el empleo de diferentes conjuntos instrumentales combinados con la danza y el canto. Entre ellos, el conjunto de tambores Batá, el conjunto de rumba y el conjunto de chekerés o güiro.

En las presentaciones a las que se asistió, comenzaban siempre acompañadas del conjunto de chekerés o güiro, ejecutados simultáneamente mientras bailaban. Continuaban con el conjunto de tambores Batá, tanto en la primera parte “folklórica” como en la segunda “popular”. Y ya para la tercera parte, se empleaba el conjunto de rumba. Más adelante se verá que en un fragmento empleaban también el conjunto de palo, pero solo por un breve espacio de tiempo.

Conjunto de chekerés

El chekerés o güiro es un instrumento ampliamente utilizado en ceremonias religiosas vinculadas con la santería. En este estudio de caso, es empleado dentro de una *performance* artística con el fin de ilustrar parte de estas tradiciones. Inicia la *performance* y luego no vuelve a aparecer hasta el final de la misma, en la parte de la rumba. La musicóloga cubana Victoria Eli los define como *güiro*, *agbe* o *chequeré*, y sobre sus características organológicas refiere en el libro *Instrumentos de la música folklórica cubana*:

es un idiófono de golpe indirecto compuesto por un recipiente hueco que se obtiene del fruto de la planta cucurbitácea güiro amargo, forrado con un tejido en forma de red, en la cual se ensartan

indistintamente semillas o cuentas, o ambas inclusive, las cuales funcionan como exopercutientes en las paredes del vaso y causan un complejo sonoro, ya por sacudimiento o tras el golpe en el fondo del fruto no cubierto por la red (Eli, 1997, p. 139).

El conjunto de tres güiros que emplea Obiní Batá se hace acompañar además de una campana y, como elemento performativo, uno de ellos está pintado de verde en combinación con el vestuario de su interprete.

Conjunto de tambores Batá

Obiní Batá emplea el conjunto de tambores Batá con cuerdas de tensión en gran parte de la performance. Obiní Batá los dispone al final del escenario, sobre atriles de manera que quedan, aunque en el fondo, a la vista de todo el público. Son tocados cada uno de manera independiente por tres intérpretes y en cada toque se alternan las ejecutantes, principalmente entre el Itótele y Okónkolo. Las Obinisas de mayor fuerza son la que suelen llevar el Iyá, rodeado en sus parches por campanas.

En el ya mencionado libro *Instrumentos de la Música Folklórica Cubana*, los tambores Batá son descritos como

tres membranófonos de golpe directo con caja de madera en forma clepsídrica o de reloj de arena. Sus dos membranas hábiles de distintos diámetros, se percuten en juegos y están apretadas por un aro y tensadas por correas o tirantes de cuero o cáñamo que van de uno a otro parche en forma de N. Este sistema de tensión está unido y atado al cuerpo del tambor por otro sistema de bandas transversales que rodean la región central de la caja de resonancia (Eli, 1997, p. 319).

Conjunto de rumba

La tercera parte de la presentación es pura rumba, y los instrumentos que utilizan son: tres tumbadoras, dos cajones, un catá y un par de claves cubanas. Por su conformación, atendiendo a los criterios que se exponen en el texto *Instrumentos de la Música Folklórica Cubana*, corresponden a la combinación número cuatro del conjunto de rumba con tendencia funcional rítmica (Eli, 1997, p. 571).

Elaboración de un método de análisis

Ya se conoce sobre la conformación humana de la agrupación Obiní Bata y sobre los instrumentos que interpretan. Corresponde conocer ahora sobre lo que hacen y cómo lo hacen. En este sentido, resulta factible elaborar un método de análisis que ayude en la comprensión de los fenómenos que se llevan a cabo en sus presentaciones artísticas y que las hacen resultar de tanto interés. Se han tomado referentes desde el marco teórico de los postulados de investigadores como Juan Pablo González, Alejandro Madrid y Rubén López Cano, a los que se añadirán los de Nicholas Cook y Úrsula San Cristóbal.

Sobre los conceptos de performático y performativo, ya se comentó en líneas anteriores, mas, en este punto, resulta factible el apoyo en las definiciones de la investigadora Úrsula San Cristóbal cuando expresa que

[l]o performativo se refiere a aquellos actos que colaboran con la construcción de realidades que exceden el marco de las convenciones sociales o artísticas, y que se construyen con cada performance. Lo performático por su parte, se relaciona con la representación de elementos contemplados dentro de las convenciones, como puede ser un guion, o un discurso normativo. De este modo, lo performativo indica la capacidad del sujeto para producir nuevas instancias a partir de los elementos disponibles en su entorno sociocultural (2017, p. 217).

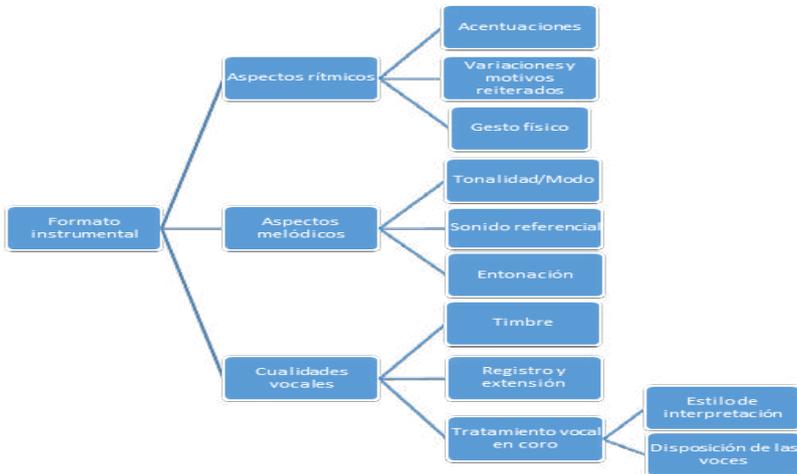
Ampliando un poco más el concepto de *performance*, puede entenderse como un “acto que genera significado” a través de negociaciones de sentido no reducibles a un “producto”, pues por medio de ellas se crea significado en el “proceso” mismo. La música como *performance*, como diría Nicholas Cook, ha sido vista con una especie de línea divisoria entre quienes la hacen (entiéndase como componer la música) y quienes la interpretan (Cook, 2014). En el caso específico de estas tradiciones que se transmiten de manera oral, el mismo acto de trasmitirla es un acto performativo.

Es por ello que se tratará de entender el significado a la *performance* que realiza Obiní Batá en el Museo Casa de África, para lo cual se han tomado una serie de variables que justificarán el resultado performativo de la agrupación. Primeramente, la música y la danza, aspectos medulares en la *performance* de Obiní Batá, así como el gesto, con subdivisiones en gesto musical y gesto físico, además de criterios de género. Sin pretender ser demasiado abarcador, este estudio solamente describe aquellos aspectos que no son propios de la disciplina de la musicología, pero se consideró relevante mencionarlos y tenerlos en cuenta como variables por su gran peso en la representación artística.

Música

La base de este análisis lo constituyen los aspectos que resultan imprescindibles en el momento de observar con detenimiento un fenómeno musical, como lo son los aspectos tomados en cuenta por la musicóloga Roxana Coz en su tesis de licenciatura en música *Que canten las mujeres. Memoria e identidad en la rumba matancera* (2016) cuando expone una serie de parámetros que han sido sistematizados y adecuados para el presente estudio en el siguiente gráfico:

Gráfico 1. Aspectos de un fenómeno musical



Fuente: Elaboración propia a partir de los parámetros postulados por Coz (2016).

En el parámetro “Acentuaciones” se añade “Gesto físico”, ya que se pretende buscar una regularidad respecto a los movimientos que realizan al tocar y que pueden constituir elementos de identidad dentro del colectivo femenino que se estudia.

Danza

De la danza se verá su relación con la música, cómo un determinado paso puede influir en el toque, entonación y viceversa. Resultaron útiles el libro *Coordenadas danzarias*, de Ramiro Guerra (2018), y el artículo “Transculturación y sincretismo: una visión holística desde la proyección músico-danzaria en diferentes contextos socioculturales cubanos”, de Bárbara Balbuena (2022), donde se explican expresiones danzarias de nuestro folklore de antecedente africano y otras manifestaciones más populares.

Gesto

Asociado comúnmente al campo de la semiótica, el gesto se refiere en este caso tanto al gesto físico como musical, e incluye también las interpretaciones o significados que el propio público, versado o no en el tema expresado en la *performance*, puede dar a los mismos. En el caso de esta *performance*, mágico-ritual en su primera parte, se verá la relación de los gestos físicos con lo musical, viendo la cultura de antecedente africano en Cuba bajo el prisma de ese concepto semiótico de Clifford Geertz (2003).

Género

El género puede entenderse como un acto performativo que se realiza a través de un conjunto regular de acciones desplegadas por medio de la estilización generalizada del cuerpo (Butler, 1990b). La *performance*, en este sentido, puede entenderse como un “acto que genera significado” a través de negociaciones de sentido.

Selección de la muestra

Para este estudio, se ha decidido tomar una sección individual de cada una de las tres grandes partes, que se han denominado: primera parte folklórica; segunda parte popular-tradicional y tercera parte rumba. En la primera parte folklórica, para facilitar descripción y análisis del espectáculo, se ha denominado a cada sección con el nombre de la deidad que representan, quedando de la siguiente manera: Elewa, Yemayá, Orula, Ibeyi, Mase.

Caracterización de la muestra

Cada segundo sábado del mes el Museo Casa de África se convierte en hogar para todos los seguidores de Obiní Batá. Un espacio que bajo el nombre de “El Cheketé” ofrece al público un espectáculo

músico-danzario combinado con poesía, donde el mismo presentador del espacio deleita en los intermedios con declamaciones de versos alusivos a la cultura afrocubana, y entre los más aplaudidos por los presentes a la cita, están los de Nicolás Guillén, que se pudiera decir forman parte ya de la identidad del espacio.

Para este estudio, se ha tomado como muestra fundamental el espectáculo presentado el día 4 de octubre de 2019 y que estuvo dedicado al día de Orula, una de las principales deidades yorubas, que representa el oráculo supremo. Es una peña habitual de la agrupación, que se alterna con la que realizan cada viernes en la Asociación Yoruba de Cuba, ambas locaciones en el centro histórico de la ciudad capital, La Habana. Como peculiaridad, se puede decir que la del Museo Casa de África es un poco más corta, ya que suprimen algunas coreografías de la primera parte folklórica y la segunda popular, pero la extensión sigue siendo amplia con un total aproximado setenta y cinco minutos como promedio, en el caso específico de la realizada el día 4 de octubre de 2019, duró setenta y nueve minutos.

La capacidad del lugar es de aproximadamente entre cincuenta y sesenta personas sentadas en el público, pero al iniciar el canto de las Obinisas comenzaron a sumarse más personas y al finalizar se pudieron contar más de noventa asistentes al espectáculo, muchos de pie y otros expectantes en las amplias puertas del Museo Casa de África por la calle Mercaderes, transeúntes que pasaban y se quedaban, algunos solo para mirar, otros también bailando y cantando desde la posición en que se encontraran.

Se ha escogido esta presentación por ser alusiva a una fecha significativa dentro del ámbito religioso en la isla, el día de Orula. Las Obinisas no sabían que sería este el día escogido para registrar con video todo lo ocurrido, aunque su directora sí tenía conocimiento de ello, por lo que el proceso de preparación para el mismo ocurrió de manera habitual, como si se tratara de una presentación más, o sea, todo sucedió de la forma más natural posible, que era

uno de los objetivos de este trabajo, analizar las regularidades de su *performance*.

A pesar de que la agrupación cuenta con seis integrantes en la plantilla, en esta ocasión, así como en otras a las que se asistió previamente, solo salían a escena cinco, ya que una se encontraba suspendida por orden de la directora hasta que lograra alcanzar nuevamente el peso requerido para presentarse en escena. Esto demuestra la recia disciplina que mantienen en el colectivo y que se traduce en un espectáculo de gran contenido estético y alta calidad interpretativa.

Aspectos generales en la performance folklórico-popular de Obiní Bata

El espectáculo presenta ciertos patrones característicos de las representaciones artísticas de eventos religiosos y que constituyen muestras de la teatralización folklórica, como lo son el empleo de vestuarios alusivos a las deidades de origen africano que forman parte de la idiosincrasia cubana, el uso de instrumentos musicales no juramentados como los tambores Batá, a lo que se suma la versatilidad de las intérpretes en el triple rol de bailarinas, cantantes e instrumentistas, elemento distintivo de esta agrupación músico-danzaria. Interpretan con excelencia cada una de las partes de su espectáculo, en especial la ejecución de los tambores Batá, que en la propia presentación fue alabada por uno de los Babalawos presentes, pues se trata de un toque que, según el interlocutor, solo puede ser interpretado por los Omó Añá, y las Obinisas lo hicieron magistralmente.

La primera parte folklórica, como bien lo define su directora, es la más larga y dura aproximadamente cincuenta y cinco minutos. Está compuesta por seis subpartes, donde se alude a las deidades Elewa, Yemayá, Orula, las Ibeyi y Mase, todas con coreografías, cantos y toques.

Análisis de los rasgos que identifican la puesta en escena de las tradiciones folclórico-populares que realiza Obiní Batá en el Museo Casa de África

Primera parte: música folklórica

La sala principal del Museo Casa de África sirve de escenario para esta presentación en su espacio habitual “El Cheketé”. En una descripción general, destacan a primera vista los instrumentos ya preparados a la espera de las ejecutantes. Se trata del conjunto de tambores Batá, además de tres tumbadoras, un catá y dos cajones, que en otro momento serán protagonistas, porque ahora las Obinisas impresionan desde su entrada inesperada por uno de los corredores del Museo Casa de África, con sus elegantes vestuarios conformados por batas anchas estampadas que recuerdan las prendas típicas de países del África subsahariana. Cada una de las Obinisas representa un color distinto también en sus turbantes atados de manera vertical en sus cabezas, sus zapatos son sandalias de cuero y como accesorio llevan argollas doradas en sus orejas.

Inician con un toque de güiro, acompañado de un canto afrocubano típico de fiestas de santo donde se le quiere rendir tributo a una deidad o celebrar una fecha significativa. Simultáneamente, cantan, tocan y bailan, característica distintiva de Obiní Bata, que con el ímpetu y gracia que le imprimen a cada una de las actividades que realizan despiertan en el público el interés por admirarlas, aun cuando no sean parte del público digamos “formal” que está sentado en las butacas o sillas, sino también ese público que pasa y se queda en las puertas del Museo Casa de África al sentir la voz y música de estas mujeres.

Son cuatro Obinisas, tres tocando chekeré y otra la campana, quienes mientras se acomodan, tres detrás de los tambores Batá y una en el micrófono solista, ven llegar desde el público a un Elewa travieso vestido de rojo y negro con saya de saco, sombrero y

bastón. Inmediatamente, hay un giro en el canto solista, se colocan los güiros en el piso y al llamado del Iyá cambian el toque y canto, con “La Lumbanché”.

Se trata de una bailarina vestida de Elewa, quien asumiendo un rol masculino, que es el género de este santo, no deja de notarse en su rostro y sus movimientos la femineidad. Este es un rasgo de la agrupación, que aun interpretando roles que en la religiosidad son tradicionalmente para hombres, ellas los representan de una manera clásica, pero sin perder la esencia de la mujer.

Cuando se refiere al termino clásica, se quiere decir que se hace con los patrones ya establecidos por otros conjuntos músico-danzarios y que por su regularidad se han convertido en modelos de ejecución para los posteriores. No podemos olvidar la notable influencia que ha ejercido el Conjunto Folklórico Nacional en el resto de las agrupaciones folklóricas del país, y es precisamente Obiní Bata heredera de toda esa tradición tanto en lo dancístico como en lo musical.

La expresión de asombro y los movimientos pequeños como de un niño son parte de la danza de Elewa. La bailarina que lo interpreta en un constante juego con las músico-danzantes y el público extrae del saco un objeto y lo entrega en las manos de la cantante solista, señal que indica a esta de cambiar el canto. El primero era mucho más rápido y en estilo responsorial, el segundo, también en estilo responsorial como la mayoría de la música de antecedente africano, es en cambio un poco más lento. Justo con el vocablo “ashé” cierran el toque los tambores e inmediatamente acompañan al siguiente canto.

Poco a poco se va acelerando el tempo dado por el ímpetu que va imprimiendo la ejecutante del Iyá, que en ocasiones emite vocablos en lengua yoruba como “ashé”, “a laroye”, o “vamos” en español, pidiendo más fuerza y mayor respuesta de sus compañeras del conjunto.

Posicionadas en la parte trasera del escenario, las bataleras de pie se ubican de izquierda a derecha: Okónkolo, Iyá con sonajas e

Itótele. La pierna derecha de cada una de ellas descansa sobre la base del atril del Batá. Los golpes a los parches del instrumento van acompañados de una inflexión ascendente de los hombros y cierta tendencia a levantar la cabeza y apoyar el pie derecho en los tiempos fuertes, muestra de que la danza es intrínseca en todo momento a la *performance*, además de ayudar a la estabilidad del atril donde reposan sus respectivos instrumentos.

Se produjeron varios cambios de toques, uno siempre más rápido que el anterior, y sin interrupciones demasiado evidentes, a manera de secuencia, tocaron “La Topa”, “Abukenke” y “Ñongo”. Con “asokere” invitan al público a escena, comparten parte del vestuario y se destaca la participación de un niño del barrio de La Habana vieja que encarnó el personaje de “Elewa” como los mejores bailarines, no solo con su danza, sino también con su actitud.

El tipo de emisión vocal es enteramente nasal y en ocasiones imprecisa en las entonaciones, como es característico en la religiosidad. Cantan por lo general a unísono.

Así se desarrolla la primera pieza de la parte de su *performance* folklórica. Muchas de las características antes descritas serán comunes a lo largo de toda esta primera parte, díganse aspectos de interpretación musical, gestual, en fin, de su actuación en el más amplio sentido de la palabra.

Los momentos de intercambio de instrumentistas casi pasan desapercibidos. Al terminar su ejecución, las bataleras se ponen de espaldas al público mientras el declamador, también vestido con la misma temática de las Obinisas, las presenta y hace un poco de historia sobre el grupo y su directora. Este espacio de tiempo fue suficiente para que Elewa desmontara su personaje y se uniformara con el resto de las muchachas, pues va a unirse al conjunto instrumental. Sale de escena la ejecutante del Itótele intercambiándose con la otrora Elewa y se interpretan una sucesión de toques de alto grado de dificultad que hizo resonar los aplausos del público aun cuando no habían concluido el toque.

Luego de la introducción hecha por Elewa, quien “abre y cierra los caminos”, y la intervención del declamador, interpretan toques de gran dificultad sin baile. Al finalizar el toque, homenajean a Yemayá con un canto que comienza en un tiempo lento, tanto en su métrica como en los movimientos de las bailarinas, que poco a poco salen desde el fondo del escenario y se posicionan en fila delante del público.

Al pronunciar el vocablo “Ero”, abren los brazos con las palmas hacia arriba y con una expresión de dolor en sus rostros; al expresar “Oloddo”, se inclinan hacia delante y retornan a la posición inicial. Concluyen con la frase “okan me me ya wo”, y pasan el brazo derecho por delante de su cuerpo como quien acaricia las olas del mar.

Yemayá es la deidad que representa las aguas y los océanos, y su vestuario y danzas simulan el momento de las olas. Las Obinisas, mientras cantan, se van colocando detrás de los Batá y la cantante solista se queda en el centro del escenario también bailando, pero con pasos pequeños. Sale entonces a bailar Yemayá, toda de azul, mientras se producen varios cambios de toque que son marcados o bien por la solista, o bien por la ejecutante del Iyá, lo mismo con vocablos como “ashé” o por frases a manera de comentarios dentro de la misma música.

La pretensión de las Obinisas es hacer que el espectador entienda, aunque no domine la lengua yoruba, que se trata de un canto a las aguas, que más adelante se verá con mayor fuerza en el baile de la solista. Cobran gran significación cada uno de estos movimientos a medida que se acelera el tempo y se percuten con más fuerzas los Batá mientras la melodía se sostiene en tonos más agudos. En la sección dedicada a Orula, interviene una de las bailarinas para anunciar el siguiente canto a esta deidad, anfitriona de la presentación de este día.

Cuatro bailarinas en fila cantan a Orula mientras bailan. El primer verso se repitió varias veces, en espera de la incorporación de la quinta integrante, que bailó a Yemayá en la pieza anterior

y ahora, con el vestuario uniforme con sus compañeras, se unió bailando desde fuera de escena. Con pasos pequeños, se van incorporando tres de ellas en los Batá, una como cantante solista y la quinta al lado de los tambores acompañando en los coros. El canto va subiendo en intensidad a la vez que se suma el público. La solista invita a los Babalawos presentes a unirse a ella y también a las hijas de Oshún; luego de tener a cinco mujeres presentes en el escenario, hacen una rueda a su alrededor hasta la señal “suená” de la solista para volver al toque, que con su pianísimo súbito indica también a los tambores de imitarla hasta el último coro “a la ibboya ibbo che che”.

Una vez más se cambian de posición en los tambores, la intérprete del Itótele pasó al Okónkolo y la solista, al Itótele, también cantando, mientras se mantuvo el Iyá. La que estaba tocando el Okónkolo sale a bailar con la que hacía los coros, ahora una pieza dedicada a los Ibeyis. Este rejuego, cambio de instrumentos, intercambio de funciones dentro de la agrupación, es un elemento característico, logran resumir en solo cinco intérpretes lo que una compañía de por lo general más de veinte intérpretes, entre músicos y bailarines, hace en todo un espectáculo.

El siguiente canto, a los Ibeyis, es relativamente menos complejo tanto en las entonaciones como en los toques empleados. Es bailado por dos chicas que realizan movimientos casi idénticos como gemelas. Al concluir, invitan al público a cantar con ellas, a la vez que sale de escena una de las Ibeyi para cambiar de vestuario aprovechando el calor del momento con los coros entre las Obinisas y el público.

Corresponde ahora el homenaje a Oshún, y con la pregunta de quién es la appetebbi de Orula, introducen la siguiente sección, un canto a Oshún en arará, llamada Mase. Mientras conversa un poco con el público, la solista da tiempo a que se cambie una de las otrora Ibeyi que transmutará en Mase, y juntas deleitarán a todos también con los Batá y las tumbadoras. El pase de un instrumento a otro lo hacen con seis palmadas e inmediatamente toman dos

baquetas y comienzan a percutir las tumbadoras con ellas en el conjunto de palo. Eva Despaigne las asiste en la colocación de los micrófonos y la campana que ejecutará la solista. Durante este pase de instrumentos, Mase se desplaza de izquierda a derecha frente a las instrumentistas y de cierta forma desvía la atención del público hacia ella y no a las acciones que se llevan a cabo a sus espaldas.

Aun tocando, alrededor de las tumbadoras se baila y se canta, tanto las Obinisas como el público, y cantando también salen del escenario, dejando expectantes a todos en la sala. La intervención del declamador, desde que están saliendo las Obinisas, funciona como puente entre la parte folklórica y la popular-tradicional, y de esta forma no se hacen pausas en ningún momento de la *performance*, es un todo, una sola línea de contenido, cuyo hilo conductor es la puesta en escena de las tradiciones cubanas.

Se interpretaron en total seis piezas donde los tambores Batá estuvieron presentes en todas, mas la disposición de las bataleras sufrió variaciones de un toque a otro, lo cual demuestra la destreza que han logrado a lo largo de los años estas intérpretes, capaces de asumir cualquiera de los tres tambores, aunque cabe señalar que el Iyá, instrumento de mayor dificultad, fue ejecutado solo por dos de las Obinisas en diferentes momentos. Durante esta primera parte denominada folklórica, se toca, canta y baila a Elewa, Yemayá, los Ibeyi, Orula y Mase, u Oshún en la religión de Palo Monte, obra sincrética en el espectáculo de Obiní Bata que marca el fin del segmento folklórico.

Segunda parte: música popular-tradicional

El escenario antes presentado en la sección folklórica, se mantiene con pequeñas variaciones. Se encuentran dispuestos en sus atriles los tambores Batá y el conjunto de rumba en la misma posición, solo se han agregado baquetas encima de cada tumbadora y un chekeré o güiro al lado del tambor Itótele, así como una campana

con su baqueta en la posición del micrófono de la cantante solista. Las Obinisas han cambiado su vestuario, de aquel alegórico a deidades yorubas a uno mucho más informal, más casual, más cercano a la actualidad, a la ropa que usaría cualquier cubana en la actualidad. Vestidos largos de picos y sin tirantes, cada una con un color distinto, en combinación con el pañuelo que adorna sus peinados recogidos. Van entrando poco a poco y posicionándose en el escenario, pregonando diferentes productos necesarios para el hogar, tales como “hipoclorito para el agua buena, para los vasos espirituales”, “escobas, haraganes, trapeadores, destupidores de baño”, “el paquete de percheros, el jarro de aluminio”, “el bajante pa’ la antena de la cajita”. Todos estos artículos son de alta demanda en la actualidad en los hogares cubanos, ya que no son producidos de manera sistemática por el Estado ni comercializados en las tiendas institucionales. Es por ello que su confección, por lo general, se realiza de manera artesanal y con materia prima de dudosa procedencia. Como no es posible para muchos de estos vendedores justificar los materiales con los que se confeccionaron estos productos, evitan ser interpelados por la policía.

En estos momentos, las Obinisas están representando una época, en la que volvieron los pregoneros a las calles a raíz de las nuevas disposiciones legales del país en las que se amplían el espectro de opciones para los trabajadores por cuenta propia. El pregón había sido parte de la idiosincrasia del cubano y ha estado reflejado también en la música en épocas anteriores en emblemáticos temas como “El Manisero” de Moisés Simons. La picaresca y el doble sentido al pregonar han tenido un resurgir en los últimos tiempos, y en Obiní Batá se refleja en la manera en que interactúan con el público a medida que pregonan ciertos productos. Sus gestos, su mirada, como invitando a seguir a las pregoneras que lentamente caminan como danzando entre el público presente.

Con la señal de “Agua”, palabra empleada por el pueblo para aludir a la policía como aviso a todos aquellos que estén realizando alguna actividad comercial ilícita, algunas bailarinas escoden

detrás del escenario los productos que vendían, para luego posicionarse detrás de los tambores Batá unas, mientras otras se preparan para comenzar a bailar. Interpretan la obra “Cachita”, de Rafael Hernández, con la peculiaridad de ser acompañada instrumentalmente solo por el conjunto de tambores Batá, cantado por la intérprete del Itótele, y sus compañeras desde sus respectivos instrumentos apoyándola en los coros.

Los movimientos danzarios del inicio de la canción denotan elegancia a pesar de que no son de gran complejidad, ya para el coro “Cachita está alborota’ y ahora baila el chachachá”, el cambio en los pasos es bastante brusco, ahora con movimientos amplios de brazos y piernas. Las bataleras mezclan este coro con el inicio del son tradicional “La mujer de Antonio”, del compositor cubano Miguel Matamoros, con una breve pausa en la ejecución de los tambores, hasta el momento del coro donde retoman el mismo toque que llevaban desde el inicio. Se une también el coro de “Para cochero” en el que detienen la marcha del Batá para acercarse al público con el conjunto de chekerés y campana. Aun cantando, se incorporan nuevamente al set de Batá y retoman el toque, dando tiempo suficiente para que las que estaban bailando se coloquen en una nueva posición, esta vez como instrumentistas.

La intérprete del tambor Itótele que fungía como cantante solista en toda esta sección sale al centro del escenario y es sustituida en su instrumento por una de las bailarinas. Interpretan ahora un punto fijo muy conocido en Cuba y que fue popularizado en voz de la gran cantante Celina González. La peculiaridad está en que el conjunto instrumental típico de este género es guitarra, tres, laúd, algún instrumento de percusión menor como el bongó, pero en la *performance* de Obiní Batá no hay instrumentos melódicos, solo de percusión, y es el conjunto de Batá el que asume todas esas funciones. Mientras canta el punto, las Obinisas solistas no dejan de bailar. En el coro de “Palo Viejo, palo y jeringa” se unen las bataleras y juntas ejecutan pasos del zapateo cubano. También cantan los coros “Guavina”, “El papalote”, “Tumbantonio”, todos de manera

continua sin interrupciones. Aunque de manera imprecisa, trataron de mantener la misma tonalidad para todos los coros, ya que estaban comprendidos dentro del mismo tema homenaje a Celina González.

Toda la sección, al igual que la primera parte folklórica, fue en estilo responsorial y estuvo marcada por una emisión vocal totalmente nasal. Las Obinisas son bailarinas de profesión, que se han acercado a la interpretación de instrumentos musicales y al canto de manera empírica. Sus registros vocales no están aún lo suficientemente trabajados, o sea, no poseen suficientes herramientas para cantar correctamente y ampliar su registro. Sin embargo, se nota el gran esfuerzo que realizan por interpretar lo mejor posible estas canciones. La primera parte folklórica quizás sea más sencilla para ellas en este sentido, ya que es característico esa emisión nasal y los cantos afrocubanos suelen estar concebidos para un registro pequeño, no siendo de la misma manera en la segunda parte donde aparecen canciones populares cubanas y punto, donde sí se utiliza un registro melódico un poco más amplio. Quizás esta sea una de las razones del porqué se cantan solo los coros de la mayoría de estos temas, amén de que la concatenación de los mismos resulta mucho más factible dramáticamente que interpretarlos cada uno por separados con el mismo toque.

Otro aspecto digno de destacar es la constante interacción entre Obiní Batá y el público, la permanente comunicación que establecen con sus espectadores, lo cual hace del espectáculo no un hecho frío, sino todo lo contrario, transmiten calidez y cercanía con los presentes.

Tercera parte: rumba

A pesar de que la presentación estuvo dividida solo en dos partes con un intermedio donde aparece un declamador, para este estudio se decidió hacer una segmentación dentro de la que las propias intérpretes llaman segunda parte popular-tradicional, por lo cual

se ha denominado una tercera parte, o pequeña subdivisión dentro de la popular-tradicional, por el peso que tiene la interpretación de la rumba dentro de esta agrupación músico-danzaria.

Perfectamente concatenada con el tema anterior, la rumba, ese punto cubano herencia española, fusionado con los toques de los tambores Batá, llega como colofón de este espectáculo. La cantante solista pide al público que hagan el ritmo de la clave de rumba con palmas y que la diferencien de la clave de son, y en este espacio de tiempo sus compañeras organizan el set de percusión para el conjunto de rumba, conformado por tres tumbadoras, un catá, dos cajones y claves, que son interpretadas por la solista.

El guaguancó se adueña de la Casa de África y pone a todos a bailar aun desde sus asientos y a seguir los coros de las Obinisas que, desde sus respectivos instrumentos apoyan a la solista o alternan en los coros. Cuando el tema ha alcanzado un cierto nivel de clímax, irrumpe un niño en escena que había estado observando desde una de las puertas del recinto, entra a bailar y acto seguido lo hace la bailarina que ejecutaba el catá. Con el coro “a que no vacuna” a manera de provocación, comienza el juego entre bailarines, en el que el hombre, en esta ocasión representado por un niño del público, intenta “vacunar” a la bailarina. Este término hace alusión, al gesto de posesión del hombre sobre la mujer, y en la danza se manifiesta con un tirón de la mano del hombre que puede tener un pañuelo en su mano hacia la región pélvica de la mujer, a la vez que esta intentará protegerse del mismo, tapándose con su saya o esquivando los movimientos de su pareja en el propio baile. Finalizan invitando al público a bailar mientras salen dos de las intérpretes al frente del escenario para guiarlo. La directora del conjunto, Eva Despaigne, toma las claves a la vez que hace también los coros y el niño que bailó el guaguancó anterior se sienta en la tumbadora que dejó libre una de las Obinisas para irse a bailar y comienza a “quintear”. Culminan con un toque de güiro, justo como empezaron la presentación, dejan al público a la expectativa de volver a disfrutar del arte de Obiní Batá.

Musicalmente, se mantienen ritmos estables en los instrumentos, una misma marcha en las tumbadoras y apoyos en los coros por las propias intérpretes en la percusión. Aunque en Obiní Batá tienen conocimiento de las tres variantes de la rumba, solo interpretan en esta performance guaguancó. De manera general, el sincretismo es una de las características más distintivas de Obiní Batá como agrupación, su espectáculo es una transgresión de moldes, de esquemas, una nueva propuesta de lo tradicional, una novedosa forma de ver lo conocido, una reinterpretación de las tradiciones desde la perspectiva femenina.

Resultados parciales del análisis de las muestras seleccionadas

La *performance* está llena de símbolos, como cuando la bailarina que representó a Elewa le dio un objeto a la cantante solista “apwon” y esta hizo un llamado a cambiar el canto. Todo o casi todo en su *performance* toma por sorpresa, y no como en otras agrupaciones donde los bailarines o músicos están a la vista de todos, conversan con el público y dañan la visualidad del espectáculo. Lo que el público no vio fue a Elewba salir agachado detrás del conjunto de chekeré o güiro, escondido y sigiloso aprovecha que la atención del público está en el frente y se posiciona detrás de estos, hasta que le toca aparecer. Este es solo un ejemplo de los múltiples actos performativos que realizaron. Ya hoy llega a resultar atractivo ver a una mujer en estos tambores y es en gran parte gracias a la sistematicidad con la que Obiní Batá ha ido calando en el subconsciente del público.

Los cambios, entradas y salidas casi no se notan, hacen con seis mujeres lo que los conjuntos folklóricos mixtos hacen con más del doble de participantes. Se saben apoyar y apañar en los espacios vacíos de música y danza, para que el público no lo note, con el histrionismo que las caracteriza, como si en realidad fueran más de cinco ejecutantes.

Entre las regularidades en su discurso musical se encuentran: el vocablo “ashé” como una marca que suelen utilizar para hacer los cambios de toques; la interacción con el público, bien sea para que repitan fragmentos de los cantos, acompañen con palmas o bailen con ellas; a pesar de ser un espectáculo de larga duración, no tienen intermedios, la intervención del declamador al finalizar la primera parte folklórica es también parte del show; y por último, sus marcas de identidad visual en los instrumentos que tocan.

De manera general, se trató de mostrar la esencia de lo que es la cultura afrocubana, o también llamada de antecedente africano, como uno de sus objetivos principales; mostrar, proyectar, hacer que las personas conozcan y aprendan de la cultura afrocubana de manera artística, y que en palabras de la máster en Ciencias Eva Despaigne,

es el estadio donde yo creo que se encuentra Obiní Batá, en la teatralización folklórica, porque es donde tú, eso que tomaste del foco y de esa proyección folklórica lo encaramas en un escenario o en cualquier lugar para ampliar su foco comunicativo de manera que ese folklor, lo aprecien, lo aprendan, lo entienda y lo entienda todo el mundo, un niño, un joven, y así se va transmitiendo ese folklor de manera actualizada incluso (Entrevista, 21 de octubre de 2019).

Luego de terminado el análisis, se concluye además que Obiní Batá realiza una labor de teatralización folklórica, y se explica mediante el concepto que ofrece el investigador Ramiro Guerra, cuando expresa que

[l]a teatralización folklórica es aquel tercer nivel o estadio en que un trabajo técnico y especializado desarrolla y amplía con necesarias estilizaciones las manifestaciones folklóricas, sin salirse de fronteras y marcos que puedan deformarlo y dimensionar su foco comunicativo a nivel de lo que llama espectáculo teatral: considerable reunión de efectos sensoriales que magnificados ejercen sobre un público, que puede ser masivo, efectos capaces de sensibilizarlos emotiva e intelectualmente (1989, p. 7).

Conclusiones

La creación de Obiní Batá marcó un antes y un después en la interpretación de los tambores Batá en Cuba y probablemente también en el mundo. La manera de ver, de enfrentarse a estos instrumentos, cambió desde que estas mujeres decidieran tomarlo como centro de su *performance* transgrediendo tanto el espacio mágico-ritual (que ya se había hecho antes, pero no por mujeres) como en lo genérico, ya que desde su posición de féminas han sido capaces de interpretar con destreza toques de alta dificultad y que habían sido concebidos para ser interpretados por hombres.

La desacralización o “profanización” de un conjunto instrumental perteneciente a un culto ya se había producido desde antes. Las manifestaciones culturales folklóricas cubanas ya habían sido puestas en un escenario como muestra de la importancia de las mismas en la conformación de la nacionalidad cubana. Se trata de un proceso de teatralización folklórica en el que también se puede incluir el trabajo que realiza Obiní Batá. Sin embargo, luego de la creación de esta agrupación, ha habido un aumento en el desempeño de la mujer en el área folklórica, un incremento de las percussionistas, cuando en otras épocas predominaba su presencia en el canto o en el baile.

En Obiní Batá estamos en presencia de uno de los más claros ejemplos de preservación de una memoria a través de la recreación de un contenido cultural que, si bien mantiene su contenido, dígame los cantos, los toques, los bailes, cambia sus tradicionales formas de hacer al sustituir la figura masculina detrás de los tambores por mujeres. Es además una forma de conservar el patrimonio musical cubano, ya que de manera fija reiteran patrones aprendidos y sirven de referente para las generaciones posteriores que se enfrentan al estudio de parte de la música de antecedente africano en Cuba.

La sistematicidad con la que Obiní Batá se presenta y su impacto en los medios ha hecho que crezca el interés de mujeres en el aprendizaje del conjunto de tambores Batá. De cierta manera, están transformando la realidad presente con la reiteración de estos patrones de comportamiento, que cada vez se hacen más comunes y por ende mejor aceptados por la sociedad. Además, realizan una labor educativa encomiable con los talleres de danza y percusión para niños y jóvenes.

Obiní Batá es un ejemplo del cambio de pensamiento respecto a la mujer en el ámbito social. Su inserción en el panorama artístico no fue fácil, debido a las presiones ejercidas por las figuras masculinas que dominaban esta escena; mas fue mayor el empeño y decisión de estas artistas, el apoyo tanto del público como institucional que recibieron venció las dificultades y por ello hoy tenemos a unas mujeres que rompen esquemas, mujeres que rompen clichés, mujeres que hacen arte sin importar lo que dicten las etiquetas.

Bibliografía

Aguilera, Eliani (2019). *Importancia del canto y la percusión en la enseñanza de la danza folklórica* [Trabajo de diploma]. Facultad de Danza, Universidad de las Artes, ISA, La Habana.

Balbuena, Bárbara (2005). *El casino y la salsa en Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Balbuena, Barbara (2022). Transculturación y sincretismo: una visión holística desde la proyección musico-danzaria en diferentes contextos socioculturales cubanos. *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives*, 14, 45-59.

Butler, Judith (1990a). Actos performativos y constitución del género. En Sue-Ellen Case, *Performing feminist: Feminist Critical Theory and Theatre* (pp. 270-282). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Butler, Judith (1990b). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana [CID-MUC] (1997). *Instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba* (Vol. 1-2). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Chao Carbonero, Graciela (2008). *El baile de y para los Orishas en el tambor de santo*. La Habana: Adagio.

Cook, Nicholas (2014). Between art and science: Music as performance. *Journal of the British Academy*, (2), 1-25.

Coz, Roxana (2016). *Que canten las mujeres. Memoria e identidad en la rumba matancera* [Trabajo de diploma de Musicología]. Universidad de las Artes, ISA, La Habana.

Beovides, María de los Ángeles (comp.) (2016). *Los estudios culturales, las políticas culturales. Otra mirada*. Cienfuegos: Editorial Universo Sur.

Despaigne, Eva (21 de octubre de 2019). Entrevista N° 3 sobre Obini Batá realizada por Adaivis Marrón Pérez.

Echarry, Irina (10 de diciembre de 2011). Cuba's "Obbini Bata" in Concert. *Havana Times*. <https://havanatimes.org/other-galleries/cubas-obbini-bata-in-concert/>

Fernández, Olga (2005). *Solo de música cubana*. Quito: Abya-Yala.

Fernández, Raúl (19 de junio de 2019). Obini Batá–Cuba. *Fès Festival*. <https://fesfestival.com/2019/fr/produit/obini-bata-cuba-19-juin/>

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Giro, Radamés (2002). *Diccionario enciclopédico de la música en Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.

Giro, Radamés (2007). *Diccionario enciclopédico de la música en Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.

Gómez, Zoila y Eli, Victoria (1989). *Haciendo música cubana*. La Habana: Pueblo y Educación.

Gómez, Zoila y Eli, Victoria (1995). *Música latinoamericana y caribeña*. La Habana: Pueblo y Educación.

González, Juan Pablo (1996). Evocación, modernización y reivindicación del folclore en la música popular chilena: el papel de la *performance*. *Revista Musical Chilena*, (185), 25-37.

Grasso González, Nancy (1989). Folklore y profesionalismo en la Rumba Matancera [Trabajo de diploma]. Universidad de las Artes, ISA, La Habana.

Guerra, Ramiro (1989). *Teatralización del folclore y otros ensayos*. La Habana: Letras Cubanas.

Guerra, Ramiro (2018). *Coordenadas danzarias*. La Habana: Ediciones Unión.

Guzmán, Jorgelina (2017). *Repensar la cultura. Su institucionalización 1955-1961*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Hernández Fusté, Yelany (15 de octubre de 2008). Obini batá, un toque singular desde el folclor. *Juventud Rebelde*. <http://www.juventudrebelde.cu/index.php/cultura/2008-10-15/obini-bata-un-toque-singular-desde-el-folclor/>.

Lam, Rafael (2007). *Esta es la música cubana*. La Habana: Ediciones Adagio.

León, Argeliers (1987). *Del canto y el tiempo*. La Habana: Pueblo y Educación.

León, Argeliers (2011). Del acto y del resultado. *Boletín Música. Revista de Música latinoamericana y caribeña*, (28), 20-32.

López Cano, Rubén (2008). Performatividad y narratividad musical en la construcción social de un género. Una aplicación al Tango queer, Timba, Regetón y Sonideros. En Rubén Gómez Muns y Rubén López Cano (eds.), *Músicas, ciudades, redes: creación musical e interacción social*. Salamanca: Sibe/Fundación Caja Duero. <http://www.geocities.ws/lopezcano/Articulos/2008.Sonideros.pdf>

Milián Bruzón, Mayra Rosa (1992). *La pantomima en la rumba* [Trabajo de diploma]. Universidad de las Artes, ISA, La Habana.

Neira Betancourt, Lino Arturo (2014). De la presencia africana en el son cubano desde la perspectiva de su percusión. *Clave. Revista cubana de música*, Año 16(2), 2-9.

Padilla, Alfonso (2000). El análisis musical dialéctico. *Música e investigación*, 3(6), 11-116.

Rice, Timothy (2007). Reflections on Music and Identity in Ethnomusicology. *Musicology*, (7), 17-38.

San Cristóbal, Úrsula (2017). ¿Acción, puesta en escena, evento o construcción audiovisual? Una breve introducción al concepto de *performance* en humanidades y en música. *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, 13(1).

Siegmeister, Elie (1991). *Música y sociedad*. México: Siglo XXI.

Small, Christopher (1998). *Musicking*. Middletown, C. T.: Wesleyan University Press.

Szurkmuk, Mónica y McKee, Robert (coords.) (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.

Tourine, Alain (2006). Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, (27), 255-278.

Anexo

Imagen 1. Obini Batá interpreta un toque de güiro



Fuente: Fotografía tomada por la autora el 4 de octubre de 2019 en el Museo Casa de África.

Imagen 2. Bailarina del conjunto Obini Batá interpretando el personaje de Elewa



Fuente: Fotografía tomada por la autora el 4 de octubre de 2019 en el Museo Casa de África.

Imagen 3. Obiní Batá interpreta música campesina con conjunto de tambores batá



Fuente: Fotografía tomada por la autora el 4 de octubre de 2019 en el Museo Casa de África.

Imagen 4. Obiní Batá interpretando un conjunto de rumba



Fuente: Fotografía tomada por la autora el 4 de octubre de 2019 en el Museo Casa de África.

Imagen 5



Fuente: Fotografía tomada por la autora el 4 de octubre de 2019 en el Museo Casa de África.

Resonancias estético-pedagógicas en el pensamiento antiimperialista de Juan Bosh, Roberto Fernández Retamar y José Luis González

Un acercamiento desde las epistemologías del sur¹

Juan W. Ruiz Goyco

Introducción

El Caribe, desde el 1492, ha sido la zona por la cual las potencias europeas y estadounidense se han disputado el territorio. Las disputas del territorio caribeño no se limitaron al dominio político para la continuidad de la explotación de los seres humanos que habitaban en estas tierras, sino que trasplantó seres humanos del continente madre África para esclavizarlos. De modo que, de esta manera, el Caribe y el resto de nuestra América pasa a formar parte del sistema-mundo, al quedar incrustado en los circuitos

¹ Nota ético-política: El uso del concepto *epistemologías del sur* o la citas a Boaventura de Sousa Santos no son un apoyo a su figura. El trabajo estaba hecho mucho antes de las denuncias de acoso por parte de las compañeras. Mi posicionamiento ético-político es apoyo total a las víctimas, basta ya de acoso dentro y fuera de la academia. Cero tolerancias.

económicos globales. El imperialismo, por parte de las potencias europeas, España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra, inició la dominación de la zona caribeña por medio de la violencia física para someter al Otro, la creación de un sistema económico dependiente de los centros de poder hegemónicos y la colonización epistémica. La geopolítica de dominación ha quedado enmarcada históricamente para el Caribe en 1898, con la irrupción del imperialismo estadounidense por medio de la guerra hispanoamericana (Filipinas) por la cual las Antillas Cuba y Puerto Rico son intervenidas por el imperio naciente. La colonización de varios territorios caribeños e intervenciones militares serán los mecanismos de control político hacia las nacientes repúblicas caribeñas convertidas en neocolonias, lo que acerva los conflictos en la región. Los y las patriotas caribeños luchan (y continúan luchando) por la liberación de sus respectivos países, pero el surgimiento de la modernidad y, con esta, de la colonialidad del poder, ser y saber ha sido uno de los escollos principales que impide la verdadera descolonización.

Por consiguiente, ¿cómo una región invadida, dominada, explotada y oprimida, primero por España y luego Estados Unidos, puede liberarse si su cultura es dependiente de los centros metropolitanos hegemónicos del poder? Es en este contexto que las reflexiones y posturas políticas que asumen el cubano Roberto Fernández Retamar, el dominicano Juan Bosh y el puertorriqueño José Luis González son un claro ejemplo de pensar la descolonización más allá de la “libertad política”. Estos tres pensadores de las Antillas hispanoparlantes piensan la descolonización cuestionando sus propias sociedades y épocas que les tocó vivir; utilizan el recurso de la literatura como el espacio para exponer y difundir sus concepciones políticas. De manera que el uso del campo estético no es utilitarista, ya que no subordina al campo político, sino que ambos campos se determinan entre sí, como veremos más adelante a lo largo del ensayo. Los tres pensadores caribeños, desde la literatura, buscan expresar a partir de diferentes contextos el problema

que enfrentan la región caribeña, en especial Cuba, República Dominicana y Puerto Rico. En el caso de los tres pensadores enfrentados al imperialismo estadounidense, ocurre en diferentes fases: en Cuba, Roberto Fernández Retamar escribe desde la construcción del socialismo asediado por la potencia del norte, Juan Bosh desde el exilio por causa de la dictadura trujillista apoyada por los Estados Unidos y José Luis González desde el exilio al ser Puerto Rico una colonia estadounidense. Es en contexto que los tres pensadores analizan la realidad para recrear por medio del arte sus propuestas. Los tres autores compartieron el contexto histórico con las particularidades de sus respectivas sociedades. Para destacar lo entrelazado que estaban estos tres caribeños, un elemento su gerente es que el pensador dominicano Juan Bosh cuando estuvo exiliado en Puerto Rico en el año 1938 y conoció a José Luis González cuando este tenía doce años. Sobre esta relación, es importante señalar que el escritor puertorriqueño es de madre dominicana, nació en República Dominicana y su familia se estableció en Puerto Rico cuando este tenía cuatro años. Juan Bosh conoce al futuro escritor puertorriqueño en la sala de este y lo estimula para que continúe el oficio de escritor. En consecuencia, José Luis González se considera alumno del escritor y futuro presidente dominicano. En el 1939, Juan Bosh se establece en Cuba, donde se involucró en la política de la Antilla Mayor y colaboró con el Partido Revolucionario Cubano. De esta manera, el pensador mantiene vínculos con la intelectualidad cubana y que se agudizarán con el tiempo. De este vínculo antillano, Roberto Fernández Retamar será uno de los mayores propulsores en Cuba para la difusión del *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial* (Bosch, 2008). De manera que estos vínculos se afianzaron tanto en Puerto Rico como Cuba por parte del pensador dominicano y a la vez entrelazan a las tres Antillas en los derroteros antiimperialistas de los tres escritores. La vinculación antillana y su pensamiento antimperialista la exploraremos desde sus resonancias estético-pedagógicas por medio

de sus obras y los saberes que construyen, cuyo fin es la descolonización de sus pueblos en la región caribeña.

Roberto Fernández Retamar y *Caliban*

Roberto Fernández Retamar fue un escritor, ensayista y poeta cubano. Además, fue director de la revista *Casa de las Américas* desde el 1965, desde donde difundió y reclutó escritores de nuestro continente americano para la participación de la revista. También fue fundador y director del Centro de Estudios Martianos hasta el año 1986. Dicho sea de paso, debatió con otros intelectuales sobre el rol que deben desempeñar en sus sociedades en la lucha por su liberación.² Fiel a sus convicciones martianas y éticas, desempeñó roles de secretario coordinador de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), cargo en el que fue elegido en el año 1961. Roberto Fernández Retamar, ante todo, fue intelectual comprometido, antiimperialista y trabajador incansable de la cultura. Entendió la cultura como espacio de disputa para la liberación y descolonización de nuestros pueblos. De este modo, su obra poética, pero en especial su ensayística propuso tesis provocadoras sobre la cultura, la descolonización y, sobre todo, en defensa de la revolución cubana. El ensayo más influyente de su obra fue *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América* (1971). El ensayo originalmente fue publicado por primera vez en el número 68 de la revista *Casa de las Américas*, correspondiente a los meses de septiembre-octubre en el año 1971. Posteriormente, al pasar el tiempo, el propio Roberto Fernández Retamar fue actualizando y añadiendo comentarios, ya visto desde la distancia de la época en la cual ocurrieron distintos acontecimientos históricos. Además,

² *El intelectual y la sociedad* es un texto conformado por las declaraciones de una serie de escritores latinoamericanos en el debate sobre el rol del intelectual y cómo su creación artística debe incidir en la realidad.

explica el descubrimiento por parte del autor de otros intelectuales y obras que emplearon el concepto-metáfora de Calibán.³ Es importante señalar que posteriormente el escritor cubano Roberto Fernández Retamar destacó la incorrecta traducción colonizada y modificó su propio uso previo del término galicista “Calibán” (con acento agudo) por la forma grave “Caliban”, anagrama de “caníbal”. Aunque esta rectificación terminológica no tuvo impacto en el uso ya arraigado del término “Calibán” en español, la reflexión arroja luz sobre la compleja genealogía del nombre en el ámbito latinoamericanista y sirve como punto de partida para comprender las apropiaciones creativas de la figura shakespeariana en la historia de la literatura latinoamericana y caribeña (Bonfiglio, 2021). El ensayo fue escrito durante las tensiones cada vez mayores entre los centros de poder hegemónicos metropolitanos y el llamado Tercer Mundo, enmarcadas en la Guerra Fría entre los polos capitalistas y los países socialistas. La época estuvo marcada por los procesos de liberación surgidos en todos los continentes contra las potencias europeas y estadounidense, la lucha por los derechos raciales y sexuales dentro de las potencias, y por último, la lucha por la construcción del socialismo. Para los efectos de este ensayo, prefiero usar la metáfora Norte global y el Sur global, por la sencilla razón que la crítica que realiza el intelectual cubano va más allá del debate entre izquierdas y derechas, sino que apunta al debate sobre la modernidad capitalista y cómo desde las periferias se articula su Calibán en búsqueda de una verdadera descolonización. Este ensayo cuenta con ocho subtítulos en los que provocativamente Roberto Fernández Retamar interviene desde la cultura, su posición sobre las tareas del intelectual y su aportación a la verdadera descolonización.

En el primer subcapítulo se titula “Una pregunta”. De esta manera, empieza el ensayo con la polémica pregunta de un periodista de izquierda “¿existe una cultura latinoamericana?” (1971, p. 1).

³ Véase “Posdata de enero de 1993” y “Otra vez Martí” (Fernández Retamar, 2004).

Roberto Fernández Retamar esbozará desde su propio contexto las recientes polémicas a las que se ve enfrentada Cuba, en especial en relación a la intelectualidad latinoamericana con respecto al clima interno sobre el rol del artista.

[S]obre la reciente polémica en torno a Cuba, que acabó por enfrentar, por una parte, a algunos intelectuales burgueses europeos (o aspirantes a serlo), con visible nostalgia colonialista; y por otra, a la plana mayor de los escritores y artistas latinoamericanos que rechazan las formas abiertas o veladas de coloniaje cultural y político (1971, p. 1).

En estas primeras líneas, el pensador cubano establece la dicotomía entre los artistas europeos y los artistas latinoamericanos que rechazan el coloniaje cultural y político. Por un lado, desde Latinoamérica se empieza a cuestionar la posición de tutelaje cultural desde la “vieja” Europa con respecto a sus antiguas colonias en el continente nuestro americano. El hecho es precisamente que la pregunta sobre la existencia de la cultura latinoamericana proveniente de un periodista europeo de izquierda demuestra que, a pesar de creer en otro sistema político y económico, arrastra dentro de su posición la visión colonial que ubica a Europa como el centro del saber. Es la creencia de la superioridad europea y cuya visión legitima su proyecto “civilizatorio” al resto del mundo, a lo que hoy se conoce como colonialidad del saber.⁴ Entonces, Roberto Fernández Retamar se interroga respecto de la pregunta sobre la existencia de la cultura Latinoamérica y concluye que el europeo realmente pregunta “¿existen ustedes?” (1971, p. 7), en referencia a los latinoamericanos. Por lo tanto, continúa explicando cómo las derechas y las izquierdas de los centros de poder hegemónico pretenden continuar con el tutelaje de sus antiguos territorios, ya que conciben al Otro como falto e incompleto. El pensador cubano le

⁴ Concepto elaborado a partir de la propuesta de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder.

lanza el dardo a los intelectuales metropolitanos que llaman países subdesarrollados, barbarie, pueblos de color y tercer mundo a la periferia global (1971, p. 8), descubre cómo ven al Otro como falto de su humanidad. Continúa señalando al sujeto blanco que “homogenizaba” el rostro de las sociedades metropolitanas en aras del exterminio de sus poblaciones originarias, como en el caso de los Estados Unidos que al estilo de los nazis aplicaron el genocidio a diversos conglomerados europeos, con la única diferencia que Hitler fue condenado, mientras que los crímenes cometidos contra el resto de los sujetos de la periferia global no (1971, p. 8). Es por ello que antepone ante todo esta homogenización y dominación el mestizaje de José Martí. Aclara que el mundo colonial y mestizaje no son casualidad, sino obra de destrucción de grupos étnicos que fueron víctimas de la dominación, explotación y opresión. Así pues, amparándose en el apóstol cubano, Roberto Fernández Retamar comienza a cuestionar la idea de que somos un apéndice de la cultura europea:

Y, en cambio, a veces a algunos latinoamericanos se los toma como aprendices, como borradores o como desvaídas copias de europeos, incluyendo entre estos a los blancos de lo que Martí llamó “la América europea”, así como a nuestra cultura toda se la toma como un aprendizaje, un borrador o una copia de la cultura burguesa europea (“una emanación de Europa”, como decía Bolívar) (1971, p. 11).

El pensador cubano utilizará la obra *La tempestad* de William Shakespeare, donde sus personajes serán el eje de la construcción del concepto-metáfora de Calibán, cuya finalidad es demostrar lo que precisamente había planteado José Martí, que a la “América europea” se le propone la “América mestiza”; que a pesar de tener la misma lengua de los colonizadores, hemos creado y recreado nuestra propia identidad.

En el segundo subcapítulo titulado “Para la historia de Calibán”, empieza a elaborar la trayectoria del surgimiento de la

palabra “Calibán”. Resulta que es un anagrama de Shakespeare a partir de la palabra “caníbal” y fue utilizada en otras de sus obras. Asimismo, muestra cómo el término “Calibán” proviene del nombre “caribe”, que fue designado por los europeos españoles a los pueblos originarios que habitaban la región antillana caribeña. De ahí, la imagen de caribe/caníbal en referencia a las notas de los colonizadores que hacían con respecto a los habitantes del caribe que aparentemente practicaban la antropofagia. El escritor cubano empieza a realizar el recorrido del término “Calibán”, que fue gestándose y utilizado por varios autores a lo largo de los años para consolidarse como despectivo. De hecho, entre las interpretaciones de Calibán resalta la del argentino Aníbal Ponce, en la cual destaca quiénes son los personajes.

Al comentar *La tempestad*, dice Ponce: “en aquellos cuatro seres ya está toda la época: Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama; Miranda, su linaje; Caliban, las masas sufridas [Ponce citará luego a Renan, pero no a Guéhénno]; Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida”. Ponce hace ver el carácter equívoco con que es presentado Caliban, carácter que revela “alguna enorme injusticia de parte de un dueño”, y en Ariel ve al intelectual, atado de modo “menos pesado y rudo que el de Caliban, pero al servicio también” de Próspero. El análisis que realiza de la concepción del intelectual (“mezcla de esclavo y mercenario”) [...] constituye uno de los más agudos ensayos que en nuestra América se hayan escrito sobre el tema (1971, p. 25).

Desde esa perspectiva es que se observa que la obra de *Caliban* muestra la naciente burguesía que hacía aparición en Europa, por otro lado, la matriz conceptual-metafórica de los personajes de *La Tempestad* van a representar el corpus de la propuesta del escritor cubano para lo que sucede en la región de nuestra América. Otros intelectuales que pensaron en Calibán desde la perspectiva de los oprimidos fueron: Edward Brathwaite, quien dedica su trabajo a Cuba, y Aimé Césaire, quien realiza una obra con el mismo nombre

y lo asocia con el esclavo negro. Luego de ese recorrido en este subcapítulo, Roberto Fernández Retamar nos presenta a Calibán como “Nuestro símbolo” en el siguiente subcapítulo. En el mismo explica la matriz conceptual en la cual Próspero representa al colonizador que saquea la isla que habita Calibán. Este último es el mestizo, el negro, el indígena y la mujer que han sido oprimidos y dominados por el imperialismo europeo-estadounidense. En el caso de Ariel, representa el intelectual que puede aliarse con Calibán, pero prefiere seguir a Próspero. En este subcapítulo, el intelectual cubano empieza haciendo el recorrido de los patriotas nuestros americanos y de la intelectualidad que ha afirmado la cultura de Calibán. Del mismo modo, argumenta el posicionamiento de Rodó en utilizar a Ariel e identificarlo con nuestra cultura; no es menos cierto que sí atinó sobre que el nuevo Próspero para nuestra región iba hacer la naciente potencia de los Estados Unidos. En el mismo subcapítulo muestra cómo el colonizador introyectó el lenguaje en el Otro que se rebela, etiquetándolo de manera despectiva, por ejemplo, con la palabra “mambí” en Cuba. Por consiguiente, sostiene que desde la cultura el sujeto Otro se apropia de la palabra y de esa manera afirma su diferencia en relación con el colonizador, en la lucha por liberación, como fue en el caso cubano.

En el siguiente subcapítulo, “Otra vez Martí”, recurre al posicionamiento del apóstol cubano sobre la cultura nuestra americana que se ha forjado en el calor de las resistencias contra el imperialismo. Luego de apoyarse en varias citas, afirma que José Martí no plantea la restauración de las sociedades indígenas pasadas, sino la integración desde sus propias raíces, al igual que con el sujeto negro, como la base de nuestra cultura. Al final, remite al lector al texto de *Nuestra América* de José Martí para comprender cuál debe ser el ideario de los pueblos nuestros americanos y plantea: “el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. *El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico*” (1971, p. 45; énfasis en el original).

El próximo subcapítulo “Vida verdadera de un dilema falso” polemiza con la visión de Domingo Faustino Sarmiento sobre su concepción de lo que debían ser las nacientes repúblicas del continente, en la cual existía la dicotomía entre barbarie y civilización.

El escritor cubano una vez más se apoya en José Martí para desmentir la falsa dicotomía de barbarie, asociada a los pueblos que se sostienen en su propia tradición de resistencia, y civilización, en la que se miran a las metrópolis colonizadoras como el ejemplo civilizatorio. En la continua argumentación se establecen dos tipos de tareas a las repúblicas emergentes: una que mira a los pueblos originarios, los afrodescendientes, como pueblos salvajes, en el caso de Sarmiento, y por la cual es necesario emprender la “gesta civilizatoria”, que no es otra cosa que continuar con el colonialismo. En otras palabras, es avanzar con el exterminio de ese sujeto Otro e imitar a Europa en la cultura, educación y conformarse como socios económicos de estos centros hegemónicos del poder. Por otra parte, Roberto Fernández Retamar desarrolla la idea de José Martí de una “América mestiza”, a la que llaman barbarie, como la propuesta de encontrar en esa diversidad la apuesta para construir sus propios caminos.

El siguiente subcapítulo, “Del mundo libre”, polemiza con los intelectuales al servicio de los detractores de la revolución cubana. Entre los intelectuales con quienes disputa, se encuentra el mexicano Carlos Fuentes. Este afirma que el ejercicio de la cultura latinoamericana es más un juego lingüístico y que no tiene nada que ver con el contexto en la que se ha forjado. Continúa el argumento sobre lo autóctono que defiende Martí y lo extranjerizante que defiende Sarmiento, ahora aplicado a los intelectuales que apoyaron la invasión en playa Girón, que representan las aspiraciones de una burguesía dependiente de los centros hegemónicos del poder que está condenada a extinguirse.

El subsiguiente subcapítulo, “El provenir empezado”, comienza argumentando cómo las clases criollas han intentado implementar su gesta “civilizatoria” en la que retoman las pretensiones de

los conquistadores europeos (1971, p. 76). Luego, el escritor cubano expone sus ideas sobre cómo se forja la cultura gestada por el pueblo mestizo, los descendientes de indios, de negros y de europeos que Bolívar y Artigas supieron comprender; la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical de José Martí, el campesinado pobre de Emiliano Zapata y la clase obrera (1971, p. 77). Es desde este lugar que el pensador cubano observa que la cultura es viva y que nace de las circunstancias históricas del pueblo en pugna por su liberación. Esto incluye los procesos revolucionarios recientes de su época como la propia revolución cubana; y por lo tanto, afirma que a esta cultura se le oponen los esquemas importados de los centros de poder hegemónicos. En consecuencia, sostiene que el futuro de nuestra América es socialista, ya que la búsqueda de la cultura autóctona llevará seguramente un enfrentamiento con los representantes de la cultura antiamericana.

Todavía es muy visible esa cultura de la anti-América. Todavía en estructuras, en obras, en efemérides se proclama y perpetúa esa otra cultura. Pero no hay duda de que está en agonía, como en agonía está el sistema en que se basa. Nosotros podemos y debemos contribuir a colocar en su verdadero sitio la historia del opresor y la del oprimido. Pero, por supuesto, el triunfo de esta última será sobre todo obra de aquellos para quienes la historia, antes que obra de letras, es obra de hechos (1971, p. 81).

Dicho de otro modo, según el escritor cubano, la tarea urgente de los intelectuales es contribuir a la lucha contra todo tipo de dominación, incluyendo la cultural, para entonces así descolonizar a nuestros países. El último subcapítulo, “¿Y Ariel qué?”, vuelve a resaltar una vez más el rol de los intelectuales a partir del mito shakesperiano de Ariel, quien puede ayudar a Calibán o aliarse con Próspero. Asimismo, continuará la elaboración del argumento sobre los procesos de liberación en los cuales el proletariado debe de hacerse del mayor número de intelectuales tradicionales a partir de quienes se crean los intelectuales orgánicos. Luego, argumentará

las diferencias de los contextos de las sociedades americanas y, a partir de esa realidad, será el rol de los intelectuales. Discutirá sobre la revolución cubana y su aportación a la herencia mundial desde sus propios aciertos y desaciertos. El escritor cubano utiliza los discursos de Fidel Castro para afirmar precisamente que los intelectuales de la revolución son los herederos de Calibán. Señala cómo hace aparición la imagen típica deformada y violenta de Calibán cuando este pretende romper con las relaciones de dominación. Al final, culmina citando el discurso de Ernesto Guevara a los estudiantes de la Universidad de las Villas, en el cual afirma que la universidad debe abrirse al pueblo mestizo, obrero y negro.

En este brevísimo recorrido de *Calibán* quedan expuestas algunas ideas principales que me interesan abordar en las obras poéticas de los tres autores caribeños-antillanos antiimperialistas: Juan Bosch, José Luis González y al propio Roberto Fernández Retamar. El concepto-metáfora de Calibán nos propone la búsqueda de las verdaderas raíces de la cultura del mundo colonial para someter a la crítica los esquemas culturales impuestos de las metrópolis colonizadoras en nuestras sociedades. El Calibán siempre es una imagen deforme, incompleta y falta de humanidad que ante el colonizador necesita tutelaje. El Ariel (el intelectual) puede unirse a Calibán y liberarse de Próspero o afirmar las relaciones de dominación aliándose con el colonizador. La dominación colonial abarca todos aspectos de la vida social, incluyendo la cultura. La obra de Roberto Fernández Retamar, apoyándose en José Martí y el proceso revolucionario de su país, afirma su propuesta desde el sujeto oprimido. El sujeto oprimido es invisibilizado por la totalidad vigente, en otras palabras, el sujeto que se afirma en la exterioridad de la totalidad es el sujeto que tiene dentro sí el núcleo cultural más autóctono (Dussel, 2018, p. 3). Para que exista una verdadera descolonización epistémica, es necesario afirmarse en el sujeto que habita la exterioridad, es necesario entablar un diálogo con lo

que no está, es decir, una de sociología de las ausencias⁵ que haga presente lo que falta del discurso de la totalidad hegemónica. Es desde esa exterioridad, que es siempre metáfora, porque nunca es una exterioridad completa, que la descolonización se presenta como posibilidad radical a la totalidad vigente. El concepto-metáfora de Calibán de Roberto Fernández Retamar es el punto de partida para entender las propuestas estético-pedagógicas de los autores Juan Bosch y José Luis González desde las epistemologías del sur en el pensamiento antiimperialista.

La obra poética y prosaica de Juan Bosch en la geopolítica imperial

El pensador, escritor y político Juan Bosch nace en República Dominicana en el 1909, de padre español y madre puertorriqueña. En su infancia vivió en la zona de La Vega, en el interior del país, y en su juventud se trasladó a la capital Santo Domingo. Desde muy joven se dedicó a la escritura, esto a pesar de que no poseía una formación literaria académica formal. Luego de sufrir varios encarcelamientos a manos del dictador Rafael Leónidas Trujillo Molina, y ante el ascenso y consolidación del déspota, se exilia en el año 1938 en Puerto Rico. En Puerto Rico, tierra de su madre, gana un concurso para editar la obra de Eugenio María de Hostos. Durante su estancia también conocerá al escritor José Luis González y será padrino literario del puertorriqueño. Un año más tarde se trasladará a Cuba para la impresión de las obras de Eugenio María de Hostos. El impacto de Hostos en el intelectual dominicano fue de tal magnitud que expresa lo siguiente: “leyendo a Hostos adquirí una conciencia social y política que no tenía” (Bosh, 1996, p. 85). La visión idealista positivista del pensador puertorriqueño influía en

⁵ Una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente e invisible a la realidad hegemónica del mundo.

el pensador dominicano y en ella obtuvo una dimensión regional del problema que aquejaba a las Antillas.

En el exilio, junto a otros dominicanos, funda el Partido Revolucionario Dominicano (PRD). Además, contribuye a la creación del frente antitrujillista. También se empieza a involucrar en las luchas de los pueblos de la región, de modo que, estando en Cuba, colabora con el Partido Revolucionario Cubano y asume varias responsabilidades, entre ellas, el apoyo a la redacción de la Constitución cubana. Aunque desde muy joven se destacó en la literatura, es en el año 1940 que se va a acentuar su desarrollo vertiginoso como escritor de cuentos, a raíz de lo cual gana varios premios. El ascenso del dictador Fulgencio Batista en Cuba obligó al pensador dominicano a exiliarse a otros países como Venezuela y Costa Rica.

Con el triunfo de la revolución cubana en el año 1959, Juan Bosch le escribe al dictador dominicano Rafael Leónides Trujillo: “el próximo aniversario de la República será caótico y sangriento; y de ser así, el caos y la sangre llegarán más allá del umbral de su propia casa” (Bosh, 2004, p. 11). Esto no da por terminada su tiranía. Luego del ajusticiamiento del dictador dominicano en el 1961, regresa en mayo de ese mismo año a República Dominicana, luego de veintitrés años de exilio. Empieza a figurarse como candidato a la presidencia, realiza una intensa actividad por todo el país y resulta ganador de los comicios en el año 1963. Es derrocado siete meses después de haber iniciado su gestión gubernamental progresista por un golpe de estado encabezados por militares con el auspicio de la oligarquía dominicana y del gobierno de los Estados Unidos. El gobierno colonial de Puerto Rico logró brindarle asilo político, ya que estaba varado en Martinica. Sin embargo, dos años después, en República Dominicana se inicia un movimiento constitucionalista conocido como la Revolución de Abril, por el cual varios militares patriotas se alzan contra el intervencionismo estadounidense y piden el restablecimiento del orden constitucional. Este movimiento fue sofocado por una nueva intervención militar de los Estados Unidos. Juan Bosch logra ingresar a República

Dominicana en el año 1964 y se presenta a las elecciones del 1965, en las que estuvo en desventaja porque fueron controladas por las fuerzas intervencionistas de los Estados Unidos y fue derrotado por un candidato afín a los intereses extranjeros. Asimismo, continúa su exilio hacia España, y es allí donde empieza a desarrollar la labor de intelectual impecable, ya no tanto en la literatura, sino en trabajos de ensayos histórico-sociales sobre la realidad dominicana y caribeña. En el exilio escribe insignias obras como: *El pentagonismo, sustituto del imperialismo* (1966), *Dictadura con respaldo popular* (1969), *Breve historia de la oligarquía* (1970), su obra de mayor difusión *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial* (1970) y *Composición social dominicana* (1971).

En esta última obra, compuesta por veintitrés capítulos, traza su visión sobre la historia del Caribe desde los conflictos de las potencias europeas y estadounidense. La influencia de la revolución cubana y los acontecimientos de su vida que lo llevaron a recorrer diferentes países del Caribe y Europa son esenciales en el giro ideológico que va asumiendo el expresidente Juan Bosch. De estas circunstancias es que va a acontecer un cambio en la mirada y acercamiento a la revolución cubana entendiendo la geopolítica en la zona caribeña. La obra empieza como sugiere el título, desde la colonización de Cristóbal Colón de la zona caribeña, luego continúa con los enfrentamientos de los indígenas. En los subsiguientes capítulos continúa la narración sobre la conquista, las sublevaciones de los africanos e indígenas, el contrabando, las guerras de Europa y su efecto en el Caribe. Más adelante argumentará sobre los efectos de la revolución norteamericana y la revolución francesa, y sus proyecciones en el Caribe. Igualmente, continúa con la descripción de las revoluciones en el Caribe por las luchas de independencia, el intervencionismo norteamericano a finales del siglo XIX y el siglo XX, y, por último, la revolución cubana como parte del inicio de una nueva etapa histórica.

El otro elemento particular de la obra es cuando el autor menciona: “Al gran público no le gusta leer libros con notas, y este ha

sido escrito para él, no para eruditos” (Bosh, 2005, p. 3). Esto explica en parte que el fin de la obra es uno didáctico que invita a conocer el impacto del imperialismo de las potencias europeas y estadounidense. El autor dominicano muestra la construcción de la relación asimétrica y dependiente de los países caribeños. De manera que, el texto no tiene citas ni notas al calce, aunque sí menciona a los autores. Es importante recordar que Juan Bosch no era historiador en el sentido estricto de la disciplina. Otro elemento que puede explicar las limitaciones de su visión son los materiales que utilizó, que fueron provistos durante sus estancias en España y Europa. A pesar de las limitaciones del texto desde la perspectiva de la disciplina histórica y de la visión en la cual se construye la narración, es un texto obligado para motivar el análisis y comprensión de la zona caribeña.

La propia vida de Juan Bosch lo lleva a repensar su visión sobre el Caribe tomando en cuenta la geopolítica imperial. Los diferentes acontecimientos de los que fue testigo, incluyendo la etapa que se inaugura con el triunfo y consolidación de la revolución cubana, influyeron en su estrategia política. El proceso revolucionario cubano radicalizó su pensamiento y comprendió que todo cambio en la República Dominicana tienen que tomar en cuenta el análisis de la estructura social de los diferentes sectores sociales. Este análisis debe estar en relación con el intervencionismo militar de los intereses estadounidenses, que influye en la dinámica interna de los países periféricos caribeños. En consecuencia, esto llevará a fundar varios partidos políticos, lo que demuestra los cambios y su evolución en el pensamiento político estratégico.

La obra literaria de Juan Bosch no se limitó exclusivamente a textos prosaicos de carácter político o históricos, sino que tiene una obra poética mayoritariamente en el género del cuento que se divide en la siguiente forma: *Cuentos escritos antes del exilio*, *Cuentos escritos en el exilio* y *Más cuentos escritos en el exilio*. La mayoría de sus cuentos los realiza en su juventud y durante su primer exilio. Después del año 1963 su producción cuentística disminuye.

Su obra cuentística es construida desde el Caribe como frontera imperial, la cual se ancla en el sujeto explotado, oprimido y dominado. Es en el sujeto que habita la exterioridad, que se encuentra, como diría Frantz Fanon, en la zona del no ser y está ausente de la narrativa oficial de la clase dominante. La estética propuesta en la obra del intelectual dominicano es una de denuncia que se afirma en la vida. Un ejemplo de esto es el cuento “Los amos” (Bosh, 2004, p. 23), donde retrata la experiencia de la miseria a la que es sometido el peón Cristino y la falsa moral del amo Pío que piensa que le está haciendo un favor al emplearlo bajo una superexplotación. El cuento comienza cuando el trabajador del campo Cristino recibe medio peso por el dueño, ya que este al verlo le dice “—Le voy a dar medio peso para el camino. Usted está muy mal y no puede seguir trabajando. Si se mejora, vuelva” (Bosh, 2004, p. 23). El peón evidentemente enfermo y con fiebre le notifica al don Pío cómo se está sintiendo. En la voz del narrador se explican las condiciones en las que viven los jornaleros a modo de denuncia. El amo, que siempre guarda distancia física con el peón y que le paga apenas un dólar por todo el trabajo que realiza este, no quiere tener gente enferma en su propiedad. El peón divisó a lo lejos, como conocedor de los pormenores de la hacienda, que una vaca había dado a luz a un becerrito, al parecer en la noche, al notar el cambio corporal del animal. El dueño insiste que el peón enfermo busque el becerro por los matorrales, aun cuando el jornalero le expresa su sentir.

—Ello sí, don —dijo—: voy a dir. Deje que se me pase el frío.

—Con el sol se le quita. Hágame el favor, Cristino. Mire que esa vaca se me va y puedo perder el becerro.

Cristino seguía temblando, pero comenzó a ponerse de pie.

—Sí: ya voy, don —dijo.

—Cogió ahora por la vuelta del arroyo —explicó desde la galería don Pío (Bosh, 2004, p. 24).

Para Juan Bosch, la miseria y deshumanización del peón es lo principal en su narración, pero llama la atención cómo muestra la deshumanización del propio amo, que inicialmente se mostraba solidario con la causa del jornalero. Al final de la obra escribe:

No quería ir a buscarme la vaca pinta, que parió anoche. Y ahorita mismo le di medio peso para el camino.

Calló medio minuto y miró a la mujer, que parecía demandar una explicación.

—Malagradecidos que son, Herminia —dijo—. De nada vale tratarlos bien.

Ella asintió con la mirada.

—Te lo he dicho mil veces, Pío —comentó. Y ambos se quedaron mirando a Cristino, que ya era apenas una mancha sobre el verde de la sabana (Bosh, 2004, p. 24).

En esta última parte del cuento se devela realmente el sistema ético de las clases dominantes, por el cual la vida del Otro no importa, sino que debe estar al servicio del amo. Este posicionamiento de Juan Bosch guarda relación con la propuesta de la estética de la liberación de Enrique Dussel, en donde la estética parte del fundamento ontológico de afirmación de la vida (Dussel, 2018) y desde ahí pasa por dos momentos: el primero es la crítica del discurso eurocéntrico de la totalidad vigente y el segundo es la creación de otra estética. Tanto en la metáfora de Calibán como en el jornalero Cristino aparece ese Otro que está en la zona del no ser que tiene para sí los saberes ganados desde su práctica cotidiana a la que el amo no puede ni siquiera identificar y se niega a conocer. Juan Bosch muestra que es necesario construir un nuevo sistema ético que debe apoyarse en los sujetos del bloque popular oprimido para que tenga legitimidad, y por medio de nuevas instituciones, las víctimas tendrán justicia y libertad. El pensador dominicano reconoce que el sistema ético dentro de la totalidad vigente es

uno decadente que imposibilita que las víctimas puedan encontrar justicia. Juan Bosch comprende la influencia de la geopolítica mundial y percibe el colonialismo epistémico, que más tarde se conocerá como colonialidad del saber. Asimismo, aparece su señalamiento desde la creación de la obra *Un Dios de la selva* (Bosh, 2004, p. 32), cuya narración se desarrolla en el litoral del Caribe camino hacia Brasil. Los personajes son estadounidenses, alemanes y brasileños y se desenvuelven en una serie de sucesos que se entremezclan entre sí, entre ellos, la explotación petrolera por parte de los estadounidenses y los europeos. El otro elemento que muestra es la fascinación y exotismo por el paisaje tropical por parte de los extranjeros. También manifiesta la historia esclavista en Brasil y las fugas de esclavos en busca de la ciudad libre en la selva. El diálogo que aparece en el cuento que expone la situación asimétrica del poder y en donde se percibe la colonialidad del saber es la siguiente:

—Entonces, ¿por qué dice usted que por ser hijo de la selva es tan comedido?

Rio glotonamente el alemán.

—¡Ah! Porque yo soy europeo y de Europa traje ese secreto del equilibrio entre la pasión y el cerebro, entre el disfrute y el ejercicio del placer; y tal equilibrio, que es producto de las civilizaciones cansadas y por tanto refinadas, puede también aplicarse al trópico si el sujeto que lo mantiene sabe mantenerse vigilante frente a las incitaciones de esta furiosa demanda vital de la zona. (Bosh, 2004, p. 18).

Juan Bosch expone por medio de este cuento la visión del colonizador que se ubica en el Norte global que entiende la totalidad en el binarismo “civilización y barbarie”. Desde esta dicotomía, el colonizador entiende la zona del ser como equivalente de la civilización y la zona del no ser como sinónimo de barbarie, es por ello que dentro de esta arquitectónica del pensamiento se construye la visión de inferioridad del Otro. Esta forma de pensamiento

equivale a que el colonizador que habita en el Norte global justifique la explotación, dominación y opresión en la supuesta misión civilizatoria en el Sur global. Más adelante en la narración del cuento el autor afirma:

Desprecio me merece el turista que anda con una Kodak a caza de motivos pintorescos para hablar después en su pueblo del Middlewest, de un mundo que no ha podido penetrar; pero más desprecio tengo para aquellos que, como nuevos conquistadores, más desalmados que los españoles, vienen a pedir a esta tierra la satisfacción de un sensualismo morboso, que se alimenta en filosofías decadentes (Bosh, 2004, p. 18).

La crítica expuesta a través de la obra literaria demuestra que el autor dominicano era consciente de la mirada exótica e intereses del colonizador hacia a el Otro que habita en el Sur global. Ese Otro es el pueblo oprimido a través del cual el colonizador construye una imagen de inferioridad de manera relacional, en donde el sujeto dominado interioriza la superioridad de los nuevos colonizadores. La dominación de las tierras del Sur global ya no se da solo con la intervención militar directa, sino también con la creación de la imagen del sujeto de la zona del no ser, que transmite la idea de inferioridad y permite allanar el camino al colonizador para dominar al sujeto Otro. Esa imagen de superioridad e inferioridad en la relación colonizador y colonizado se puede observar en el cuento *Una jibara en Nueva York* (Bosch, 2004, p. 36). El cuento comienza con el diálogo de dos estadounidenses y su visión sobre los latinoamericanos. Además, narra los acontecimientos de la guerra hispano-americana en Filipinas a través de los personajes estadounidenses, que de cierta manera son bastante condescendientes con el imperio decadente de España. El tema central es sobre el estadounidense que se aprovecha de la generosidad de la mujer puertorriqueña emigrada a los Estados Unidos en busca de una mejor calidad de vida ante la precarización del país. Ante esta realidad, el narrador estadounidense comenta:

Pero esto no es aquello, amigo mío, y nosotros no sabemos comprender el espíritu de la gente que está al sur de la gran república de Washington y de Lincoln. De esa incompreensión hay una víctima más, una más entre los miles diarios, y es Juanita, la jibarita de Puerto Rico (Bosh, 2004, p. 39).

Juan Bosch expresa en este cuento la incompreensión del colonizador sobre los aspectos culturales y políticos de nuestros pueblos. La imagen exótica y erotizada que tienen los colonizadores del cuerpo femenino del Sur global se reseña en el cuento que culmina en un acto trágico. La creación artística de Juan Bosch tiene un fin didáctico y a la misma vez se apoya en el sujeto ausente del discurso hegemónico de la totalidad vigente. En sus obras, los paisajes del Caribe, la situación social de los sectores más desventajados y la injerencia de las potencias en la región son los ejes principales de su trabajo. Esto, sin supeditar el campo estético al campo político en la creación de sus obras. Se trata de una invitación al sujeto-lector para que reflexione sobre las posibilidades de cambiar la situación de precariedad de los sujetos oprimidos, ello sin dejar recetas o panfletos de lo que debe hacer. A finales de la década de los sesenta deja de escribir cuentos para dedicarse a la ensayística, al trabajo histórico y político, porque comprendió que era otro vehículo para comunicar sus ideas.

José Luis González y la crítica cultural marxista en la colonia de los Estados Unidos

José Luis González nació el 8 de marzo de 1926 en República Dominicana, de madre dominicana y padre puertorriqueño. En el 1930, durante ascenso al poder del dictador Rafael Leónides Trujillo, la familia de José Luis González emigró a Puerto Rico por temor a las represalias. Los estudios primarios y secundarios los culminó en Puerto Rico. A temprana edad inició su afición como escritor. En la

casa escuchaba los cuentos de Juan Bosch, a quien que consideró uno de sus maestros. A los doce años, en una actividad en la Escuela Superior de Bayamón, Juan Bosch, quien era conferenciante invitado, “al terminar la conferencia, fue decir que allí, en aquel salón, había un niño de doce años que iba hacer uno de los grandes cuentistas puertorriqueños del futuro” (González, 1988, p. 26). Juan Bosch no se equivocó al afirmar que sería un gran escritor de la literatura puertorriqueña.

José Luis González fue militante comunista desde los diecisiete años y miembro del Partido Comunista Puertorriqueño. La militancia comunista y su adhesión a la independencia de Puerto Rico le conllevó consigo una serie de problemas. En el 1950 fue al Congreso de Juventudes Democráticas en Checoslovaquia y, debido al escenario político de represión en Puerto Rico y el macartismo las autoridades federales, no le fue permitido regresar a Puerto Rico por varios años. En Checoslovaquia fue testigo de la deformación del proceso político que se convirtió en un régimen burocrático bajo la influencia del estalinismo. Regresó a Puerto Rico en el 1953, terminó sus estudios universitarios y solicitó una beca para estudiar Ciencias Políticas en la New School of Social Research de Nueva York en los Estados Unidos. Culminando los estudios, le denegaron la cátedra para trabajar en la Universidad de Puerto Rico como acuerdo previo por sus posiciones políticas. Ante el desempleo al que fue sometido en diferentes instancias por sus adhesiones políticas, se exilió en México y obtuvo la ciudadanía mexicana en el 1955. Trabajó como traductor e ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde culminó un doctorado en Filosofía y Letras. El exilio en México no le permitió regresar a Puerto Rico durante dieciocho años.

A su regreso en el 1973 estuvo nueve meses impartiendo clases en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Cayey, y la persecución no se hizo esperar. Sufrió hostigamiento por parte de las agencias de los Estados Unidos en conjunto con las agencias de seguridad locales. En el año 1978, en México, le otorgaron el Premio Xavier

Villaurrutia por su novela *Balada de otro tiempo*. Visitó varias veces Puerto Rico, siempre estuvo atento a la situación política y colaboró con los distintos movimientos, específicamente con el Partido Socialista Puertorriqueño, pero poco a poco fue alejándose por diferencias políticas. Las vicisitudes del exilio forzado ayudaron a la formación del carácter e ideología política de José Luis González.

Esta aseveración sobre lo ocurrido en Praga afectó la personalidad de José Luis González en el sentido que asumió una postura crítica del llamado socialismo real, además de influenciarlo artísticamente. José Luis González vivió en Cuba en los primeros años de la revolución y colaboró con la reciente industria de cinematográfica. Fue testigo de la invasión de Bahía Cochinos en Playa Girón por parte los cubanos exiliados y apoyados por los Estados Unidos. Esta experiencia política en Cuba lo llevó a una conclusión para los países dependientes:

Fundir la lucha por la liberación nacional con la lucha por el socialismo representa sin duda una apuesta verdaderamente revolucionaria que pueden hacer los dirigentes de los países dependientes de nuestro tiempo. Y la verdad es que ya sabemos quién ha acabado ganando siempre las apuestas reformistas en esos países (González, 1980, p. 135).

La visión política del escritor puertorriqueño la plasmó en textos y cuentos que influyeron en el debate sobre la nacionalidad puertorriqueña, entre ellos: “El país de cuatro pisos”. Este ensayo histórico-social es un recorrido crítico sobre la construcción de la identidad cultural puertorriqueña que desmonta los mitos infundados por las potencias coloniales de España y los Estados Unidos. Además, critica a la izquierda institucional puertorriqueña por asumir una visión conservadora y colonial del desarrollo del imaginario social puertorriqueño, obviando en sus narrativas a los sectores más oprimidos de la sociedad. El ensayo es una respuesta a la pregunta que realizaron un grupo de estudiantes: “¿Cómo crees que ha sido afectada la cultura puertorriqueña por la

intervención colonialista norteamericana y cómo ves su desarrollo actual?” (González, 1980, p. 1). La respuesta se divide en cuatro etapas históricas que el autor llama “pisos”. El escritor puertorriqueño empieza con la cita de Antonio Gramsci que habla sobre la historia como propaganda y de los dos tipos de intelectuales: los que refuerzan el *statu quo* y los que acercan la cultura al pueblo. Es por ello que la intención del pensador puertorriqueño es posicionarse como intelectual-militante en la desmitificación del discurso histórico colonial.

El *primer piso* histórico comprende del período 1515-1815, cuando se produjo la llegada de esclavos de África en manos del imperio español ante la escasez de mano de obra y la eventual exterminación de los pueblos originarios. Para José Luis González, ante el genocidio de los pueblos originarios en los primeros diez años de la colonización española en el archipiélago borincano, las poblaciones diezmadas de los pueblos originarios compartieron su situación con los esclavos traídos de África y transmitieron su cultura y saberes a estos últimos. De modo que el primer puertorriqueño según el pensador boricua es el sujeto negro y mulato de la cultura puertorriqueña. Dicho de otro modo, ante la imposibilidad del esclavo de a sus tierras se ve obligado hacer de esta tierra suya.

Ante el aumento de la población negra y mulata del archipiélago sobre la población blanca en conjunto con los acontecimientos en el Caribe, el gobierno español empieza el proceso de blanqueamiento del territorio en el 1815. El año 1815 es el inicio del *segundo piso* a partir de la Real Cédula de Gracia. El decreto incentiva la emigración de europeos al archipiélago con el otorgamiento de tierras y ventajas económicas sobre los locales que habitan el territorio. Es el comienzo de la colonización de la zona interior de la isla grande que estaba casi despoblada. El segundo intento de blanqueamiento y de control social en el país fue durante la etapa de las luchas de independencia de nuestra América con la llegada de los sectores más reaccionarios y pro-España del resto continente. En consecuencia, la política migratoria y de blanqueamiento y las

contradicciones empezaron a aflorar cuando la élite criolla blanca comenzó a aspirar a mayor participación en las decisiones económicas y políticas del país. Los hijos de estas élites criollas estudiaban en los centros metropolitanos, ya que bajo el imperio español no había universidades, no había libertad de prensa y política. José Luis González menciona en su ensayo el debate cultural sobre la identidad puertorriqueña que presentaron los hijos de la élite criolla local al enfrentarse a las ideas progresistas de la época cuando estaban residiendo en Europa y Estados Unidos. El escritor puertorriqueño muestra el atraso a la que fue sometido Puerto Rico y los hijos de la élite puertorriqueña intentan dar respuesta por medio de la literatura y la pintura sobre la identidad puertorriqueña. Como era de esperarse, la representación de la identidad puertorriqueña recaerá en el campesino jíbaro blanco en contraposición al desarrollo de la cultura mulata y mestiza de la gran población de la costa. A lo largo del ensayo, el escritor puertorriqueño utilizará la dicotomía de la costa habitada por el sujeto negro y la montaña habitada por el sujeto blanco, aunque esquemática es el intento de analizar el desarrollo político cultural.

Entre sus análisis explica las razones de por qué Puerto Rico no pudo independizarse de España, a pesar de los diferentes intentos del sector criollo. Asimismo, explica la ausencia del sujeto negro para cualquier proyecto de liberación nacional por parte del sector independentista.

El *tercer piso* se ubica en el período que comienza en 1898, con la invasión estadounidense a Puerto Rico. Si bien es cierto la existencia del descontento hacia España y los intentos de liberación de algunos sectores sociales, la clase hacendada cafetalera que proviene de la montaña no tenía la fuerza suficiente ni proyecto político, por lo que apela a las grandes mayorías del país. Las dos tendencias principales de este sector eran: la autonomista, que era la mayoría, y la radical, que era minoritaria. El sector autonomista conservador termina pactando unos meses antes de la invasión un gobierno autonómico, este pacto se deshizo con la interrupción

militar estadounidense al país. La nueva configuración político-económica y social ante la llegada de una nueva fuerza obligó a los sectores locales a adaptarse a los nuevos acontecimientos. La irrupción de la clase trabajadora como nuevo actor político cambia, según el pensador puertorriqueño, el escenario político. El nuevo escenario político-económico terminó por debilitar al sector hacendado y aumentó la migración del interior de la isla a la costa. El sujeto negro empieza a experimentar un ascenso en la participación política, como menciona el autor: los tres partidos principales son dirigidos por mulatos o negros (González, 2008, p. 13). La incompreensión del sector independentista que se aferraba al imaginario de la “Gran Familia puertorriqueña” bajo el control del imperio español resulta incongruente al sector emergente, entiéndase la clase trabajadora mulata y negra. Por tal razón, el discurso de la clase social hacendada derrotada no apelaba a las grandes mayorías, ya que no experimentaron mejorías en su situación de vida bajo el dominio español. De ninguna manera José Luis González hace una apología del imperialismo estadounidense, sino que invita al sector independentista a no falsear la historia del desarrollo del país y buscar en el sujeto oprimido negro la razón de cualquier propuesta política.

El *cuarto piso* es el desarrollo del Estado Libre Asociado y la continuación del coloniaje puertorriqueño por medio de la dependencia económica. El Estado Libre Asociado es el nombre del estatus político que el gobierno de los Estados Unidos utilizará para no llamarle colonia a Puerto Rico. En el *piso cuatro* José Luis González expone la decadencia del estatus colonial y del aumento de la dependencia económica del territorio con la metrópolis. Además, discurre sobre el proceso de “modernización del subdesarrollo”, como él mismo llama al modelo económico que se efectuó en el país impuesto por los Estados Unidos. Significó el paso del modelo económico del monocultivo de azúcar del capitalismo ausentista de las corporaciones estadounidense al modelo de capital por invitación de empresas estadounidenses. Las empresas no pagan

impuestos ni aportan a la economía, excepto por los salarios bajos de los y las trabajadores. A partir de la coyuntura del modelo económico de no poder absorber la mano de obra disponible por el sector privado, comienza la expansión del aparato gubernamental para concretar el empleo y se agudizan las contradicciones sociales al no experimentar un ascenso en el poder adquisitivo. La propuesta del escritor puertorriqueño es que el independentismo abandone su estrategia nacionalista y se enfoque en el sujeto de la clase trabajadora, que es mulato y mestizo.

No hemos de saber inglés los puertorriqueños para suicidarnos culturalmente disolviéndonos en el seno turbulento de la Unión norteamericana –“el Norte revuelto y brutal que nos desprecia”, que decía Martí–, sino para integramos con mayor facilidad y ganancia en el rico mundo caribeño al que por imperativo histórico pertenecemos. Cuando al fin seamos independientes dentro de la independencia caribeña mestiza, popular y democrática, no sólo podremos y deberemos apreciar y cuidar como es debido nuestro idioma nacional, que es el buen español de Puerto Rico, sino que podremos y deberemos instituir en nuestro sistema educativo la enseñanza del inglés y del francés, con especial énfasis en sus variantes criollas, no como idiomas imperiales sino como lenguas al servicio de nuestra descolonización definitiva (González, 2008, p. 15).

La propuesta de José Luis González podría interpretarse desde la metáfora-concepto de Calibán de Roberto Fernández Retamar y se afirma en el sujeto oprimido para la descolonización epistémica. Además, desde la geopolítica del Caribe la herencia imperial en la que se desarrolla el sujeto colonizado de Juan Bosch se ancla en el sujeto colonizado. Desde la creación artística, José Luis González se muestra su compromiso político, pero al igual que Juan Bosch, sin descuidar el campo estético. En el cuento “La Carta” se recrea la escritura de una carta que realiza un trabajador emigrado puertorriqueño para su familia en San Juan, Puerto Rico. El cuento

reproduce el habla del cortador de caña de azúcar emigrado hacia los Estados Unidos en la que expresa a su madre que encontró trabajo y mayor “remuneración económica”. Explica sus razones de por qué no ha podido enviar lo que prometió: “La ropa aquella que quedé de mandale, no la he podido comprar pues quiero buscarla en una de las tiendas mejores” (González, 1990, p. 14). Al final pide la bendición y demanda que le cuente cómo van las cosas por allá. Al terminar la carta, el narrador expresa lo siguiente:

Después de firmar, dobló cuidadosamente el papel ajado y lleno de borrones y se lo guardó en el bolsillo de la camisa. Caminó hasta la estación de correos más próxima, y al llegar se echó la gorra raída sobre la frente y se acuclilló en el umbral de una de las puertas. Dobló la mano izquierda, fingiéndose manco, y extendió la derecha con la palma hacia arriba. Cuando reunió los cuatro centavos necesarios, compró el sobre y el sello y despachó la carta (González, 1990, p. 14).

El cuento muestra la experiencia de miseria a la que fue sometida gran parte de los emigrados puertorriqueños durante el proceso de la “modernización” del país. El emigrante finge que todo le va bien ante las condiciones de extrema pobreza a la que fue lanzado con falsas promesas de bonanza económica por parte del gobierno colonial. El trauma y la nostalgia del trabajador explotado en la metrópolis es la experiencia de los puertorriqueños de la diáspora, la que en muchas ocasiones es invisibiliza.

El otro ejemplo de la cuentística de José Luis González es “En el fondo del caño hay un negrito” (González, 1990, p. 24), que muestra la miseria de los arrabales a la que eran sometidos los puertorriqueños ante los abruptos cambios económicos del paso de una sociedad agraria del monocultivo del azúcar a una industrial. Los trabajadores y trabajadoras fueron despojados y básicamente obligados a emigrar a las afueras de la ciudad.

La historia se desarrolla cerca del caño en donde una familia pasa diferentes vicisitudes para poder sobrevivir. Los otros

personajes son unas vecinas mujeres pobres que vivían en la superficie terrestre del caño. La narración muestra la desesperación de la pareja ante el llanto de hambre de su hijo Melodía. Es un infante negro, que duerme y despierta sobre el suelo, ya que sus padres viven en una pobreza extrema. El infante negro observa en el fondo del caño otro niño: “el negrito en el fondo del caño le regaló una sonrisa a Melodía. Melodía había sonreído primero y tomó la sonrisa del otro negrito como una respuesta a la suya” (González, 1990, p. 24). La narración prosigue explicando que el padre del infante trabaja bajo condiciones precarias para intentar comprar la comida de su familia. Al final del cuento, el infante se lanza al fondo del caño en busca del otro negrito que lo saludaba. La interpretación de este trágico final es la búsqueda de la salida de la precariedad a la que es sometida la clase trabajadora negra y mulata ante el desarrollo del capitalismo colonial.

La obra de José Luis González muestra el compromiso político con el devenir de los sectores oprimidos silenciados por el discurso hegemónico colonial y de la propia izquierda independentista hispanófila. Desde el sujeto en la zona del no ser, muestra la humanidad del ser oprimido, explotado y dominado, por la cual el lector-activo pueda conmoverse, pero a la vez invita a la acción para transformar la realidad. De manera que la propuesta estética del escritor puertorriqueño no es determinada del campo político, sino que ambos son campos mutuamente se determinan.

El pensamiento antiimperialista desde las epistemologías del sur

Los tres escritores caribeños y antillanos muestran el compromiso histórico con la liberación de los pueblos oprimidos de la región. La producción creativa de los tres pensadores caribeños surge en tres contextos diferentes: el colonialismo en Puerto Rico, la intervención militar en República Dominicana y la construcción del

socialismo en Cuba. Las visiones críticas sobre la cultura, el sujeto político y la geopolítica de la zona muestran el hilo conductor de los tres escritores. El concepto-metáfora de Calibán elaborado por Roberto Fernández Retamar evidencia el rol del intelectual en la verdadera descolonización de nuestra América. El papel del intelectual comprometido en la lucha antiimperialista y contra la dependencia cultural para la verdadera descolonización es el punto angular en las obras de los tres pensadores antillanos. El concepto-metáfora de Calibán muy bien puede ser equiparado con la propuesta de las epistemologías del sur.

La división entre el Norte y el Sur globales manifiesta las articulaciones de las tres formas principales de dominación: capitalismo, patriarcado y colonialismo que perpetúan el dominio hacia el otro lado de la línea abismal. La matriz civilizatoria de la modernidad capitalista, colonial, patriarcal y racista niega la existencia del Otro que habita en la exterioridad al otro lado de la línea abismal. El concepto-metáfora de Calibán muestra la línea divisoria de la matriz colonial entre el dominado y el colonizador. Desde Calibán, se invita a pensar a partir de lo que Boaventura de Sousa llama un *pensamiento alternativo* (2020, p. 306) y original desde la realidad que confronte las epistemologías dominantes del norte. El pensamiento alternativo evidencia cómo los tres escritores caribeños, Juan Bosch, José Luis González y Roberto Fernández Retamar, muestran sus propuestas desde la obra literaria. Las obras de los tres autores empiezan a ocupar las epistemologías hegemónicas de los centros de poder cuando disputan desde la estética-pedagógica el discurso oficial que invisibiliza los saberes del bloque popular oprimido. Sus trabajos asumen el compromiso de mostrar la realidad social a la que es sometido el bloque popular oprimido y buscan cuestionar la totalidad vigente. Por ejemplo, la obra de José Luis González rescata la tradición negra y mulata del imaginario de la identidad puertorriqueña silenciada por el *statu quo* colonial. La crítica lanzada por el escritor puertorriqueño alcanza a los sectores de la izquierda antiimperialista puertorriqueña que asumen

una visión eurocéntrica desde las epistemologías del norte. En parte esto explica el fracaso de la estrategia de un gran sector independentista puertorriqueño que no ve el sujeto negro y mestizo que nutre a la clase trabajadora como la fuerza social para impulsar un proyecto de descolonización. En el caso de Juan Bosch, propone entender el Caribe como frontera imperial y la importancia del sujeto ubicado en la exterioridad de la totalidad vigente. Las epistemologías del sur cuestionan la validez de un conocimiento universal, es por ello necesario resaltar la importancia de la ecología de saberes que se articulan para generar nuevo conocimiento.

Por consiguiente, las obras de los tres pensadores antillanos buscan recuperar y exponer desde la estética pedagógica ese otro conocimiento original para exponer al imperialismo y la colonización epistémica. Al sujeto portador del conocimiento silenciado históricamente que ha resistido en la zona del no ser se le devuelve la potencialidad por estos tres pensadores caribeños desde el sentido estético.

Boaventura de Sousa afirma que “la sub-humanidad es constitutiva del concepto moderno de humanidad” (Sousa, 2020, p. 307) en la medida que la modernidad occidental degrada ontológicamente al ser humano por medio del colonialismo y el patriarcado separa a la humanidad. De esta manera, la dicotomía entre ser humano asociado a lo bello y lo subhumano inscrito en lo feo se fundamenta desde la estética vigente. Los tres pensadores disputan el campo estético desde lo feo y afirmación de la vida para cuestionar el sistema estético y ético de la totalidad vigente. A diferencia de las sociabilidades coloniales, las sociabilidades metropolitanas establecen normas “universales” y paradigmas de lo que deben ser los conocimientos que rijan el mundo colonial. El campo estético desde la sociabilidad metropolitana le impone a la zona del no ser el sentido estético, ya que por su condición subhumana no tiene la capacidad, según las epistemologías del norte. Es desde la colonización epistémica que recobran importancia las obras de los tres pensadores caribeños para cuestionar el sentido estético vigente

a través de sus cuentos, poemas y ensayos. Sus obras se afirman desde el campo estético-ético y pedagógico para crear otro sentido estético más allá de la socialización metropolitana impuesta. En consecuencia, la irrupción de este otro sentido estético fundamentado en la denuncia de las distintas opresiones a las que son sometidos los sujetos al otro lado de la línea abismal cuestionará la formación del arte sin contexto del lugar en que fue creado. La obra de los tres pensadores caribeños está atravesada por el contexto histórico en el sentido de urgencia para traducir los saberes y las ausencias impuestas en la sociabilidad colonial.

Las nuevas posibilidades estéticas nacen de las luchas y se pueden ver también en la forma de estéticas prosaicas, por ejemplo, en la obra de Juan Bosch *De Cristóbal Colon a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*. En este texto no existe ni una sola nota al calce, y en la explicación que ya hemos mencionado Juan Bosch plantea que la obra está escrita para gente no erudita, ganando la diatriba con otros intelectuales por la forma del escrito que no cumple con el canon de la escritura historiográfica. La escritura mimética que José Luis González realiza en sus cuentos a partir de la voz del trabajador rural cambia por momentos el ritmo de la lectura abriendo la posibilidad de la proxemia corta que invita al lector-activo a reflexionar sobre lo que se está exponiendo. La propuesta de Calibán de Roberto Fernández Retamar estimula a explorar sobre otros paradigmas estéticos que se nutran de los saberes de nuestros territorios, en especial del sujeto oprimido.

Para la estética de las epistemologías del sur, el artista posabismal es un practicante muy destacado (Sousa, 2020, p. 309), es el que denunciará las formas de dominación y disputará a las epistemologías del norte las prácticas artísticas hegemónicas eurocéntricas. “El artista posabismal se concentra en las formas y prácticas que ocurren al otro lado de la línea abismal” (Sousa, 2020, p. 310). En el caso de los tres pensadores caribeños reseñados, sus obras muestran la experiencia artística de la zona del no ser y cuestionan directamente el colonialismo epistémico. Las formas prácticas de los

tres pensadores exponen las resistencias contra el colonialismo, en un primer momento como crítica a la totalidad vigente y en un segundo momento como creación de otra totalidad. De este modo, para los tres pensadores caribeños el proceso de creación está atravesado por la socialización colonizadora, enuncia el desarraigo al que fueron sometidos en la coyuntura histórica que les tocó vivir. En consecuencia, los artistas caribeños tienen que luchar contra el sentido estético vigente de la zona del ser para afirmarse en la potencialidad del sujeto Otro de la zona del no ser; desde el entrecruzamiento de los campos estético, pedagógico y ético. Por esta razón, la propuesta estético-pedagógica de los tres pensadores antillanos es dirigida al lector-activo de los dos lados de la línea abismal. Por un lado, el sujeto colonizado se siente interpelado por la narrativa que expone su realidad y los dispositivos de dominación. Al otro lado, el sujeto de la zona del ser puede constatar la diferencia entre la sociabilidad metropolitana y la colonial.

Cierres y posibles aperturas

Las propuestas estético-pedagógicas de los pensadores caribeños y antillanos Roberto Fernández Retamar, Juan Bosch y José Luis González responden al contexto histórico que les tocó vivir. Es cierto que las etapas del imperialismo que se desarrollaban en cada país caribeño fueron distintas: la construcción del socialismo en Cuba asechado por el bloqueo económico, la injerencia militar en República Dominicana y Puerto Rico colonia de los Estados Unidos. Las posibles resonancias de las obras de los tres autores antillanos responden al contexto y al entrecruzamiento de las vivencias que los entretejen, ya que es el mismo enemigo el imperialismo estadounidense. Sin embargo, a pesar de las posibles limitaciones de sus obras, no se puede negar que sus aportaciones son parte del acervo de la tradición crítica de los sectores que habitan el otro lado de la línea abismal. Es el intento de pensar originalmente

como el Calibán que lucha por mostrar su humanidad, sus saberes y conocimientos sin complejos de inferioridad, a pesar del contexto de dominación al que han sido sometidos sus pueblos. En la recuperación de la memoria histórica del sujeto oprimido a través de la literatura sin subordinar el campo estético al político puede rastrearse la posibilidad de otra estética. De manera que sus propuestas estéticas tienen un fin pedagógico, en la que el bloque social oprimido se reconozca a sí mismo ante la obra y le permita reflexionar sobre la condición de dominación, opresión y explotación. La estética pedagógica en las obras de los pensadores antillanos y sus vidas militantes son otra forma de cuestionar los sistemas estéticos, políticos y éticos de la totalidad vigente. El cuestionamiento a través de sus obras y vidas de los sistemas éticos dominantes abre la posibilidad de otro momento ético, el “tiempo-ahora”, que permite abrir la actividad creadora hacia la construcción de otra totalidad. Sus propuestas, más allá de las modas académicas actuales, sin esencialismos, es la búsqueda de la descolonización epistémica de los diferentes campos estéticos, éticos, políticos y económicos.

Bibliografía

Bosch, Juan (2004). *Antologías de cuentos dominicanos*. México: Maíz.

Bosh, Juan (2008) *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch.

Dussel, Enrique (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Revista de Filosofía Praxis*, (77), 1-37.

Fernández Retamar, Roberto (1971). Calibán, Apuntes sobre la cultura en nuestra americana. *Casa de las Américas*, (68).

Fernández Retamar, Roberto (2004). Caliban. En *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO. <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/caliban/caliban1.pdf>

Bonfiglio, Florencia (2021). Calibán. En Beatriz Colombi (dir. gral.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina* (1ª ed.). Buenos Aires: CLACSO.

González, Luis José (1986). *Nueva visita a los cuatro pisos*. San Juan, Puerto Rico: Fundación Educativa Ana G. Méndez.

González, Luis José (1988). *La luna no era de queso: memorias de infancia*. San Juan: Ediciones Cultural.

González, Luis José (1990). *Antología de cuentos caribeños*. México: Trueno.

González, Luis José (2007). *El país de cuatro pisos y otros ensayos*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

El pensamiento de Juan Bosch para pensar la crítica y la política decolonial

*Nhorelsy Camila Thowinson De León
y Duvan Fernando Ramírez Zamora*

Introducción

A lo largo de la historia, los procesos democráticos en América Latina y el Caribe han atravesado múltiples transformaciones y distintos momentos de crisis, determinados por diferentes factores de orden interno y externo. Una fuerza transversal a la gran mayoría de las experiencias es el constante acecho de la injerencia imperial estadounidense, que mediante un crisol casi ilimitado de mecanismos, ha sido capaz de influir drásticamente en el devenir de la región a través de su influencia en la toma de decisiones, la capacidad que tiene para invertir y controlar los principales sectores económicos de cada país por la búsqueda de exclusividad para explotar los recursos energéticos y naturales, su influencia cultural y, en especial, por su descomunal capacidad bélico-militar, lo que le ha permitido garantizar sus intereses y dominio geoestratégico en cualquier parte del globo.

En particular, el componente bélico-militar es la característica que mejor expresa la agresividad del imperialismo, por lo que

desde los primeros estudios académicos sobre este fenómeno ha revestido gran importancia como variable de estudio y, en específico, cuando se relaciona con la dinámica de la expansión capitalista y su inclinación por el uso de la violencia, la guerra y la represión (Lenin, 2020).

Ante tal tendencia, no resulta extraño que en América Latina y el Gran Caribe surgieran notables aportes al estudio del imperialismo, en tanto se trata de una región víctima tanto de las metrópolis europeas durante más de cinco siglos y posteriormente de la avanzada norteamericana que la consideraba como su patio trasero. Por tanto, hicieron de esta una parte crucial dentro los procesos políticos modernos que han configurado el actual sistema internacional, debido a que fue el engranaje de la economía triangular basada en la plantación, la esclavitud y la división racial, donde sucedieron las peores violaciones a la dignidad humana en toda la historia. A la vez, en un limitado proceso poscolonial de independencias, los países de la región fueron blanco constante de las intervenciones militares de Estados Unidos durante todo el siglo XX.

Esta experiencia tácita de la violencia imperialista y las heridas posteriores se expresan de manera evidente en Juan Bosch, cuando siendo presidente de República Dominicana fue derrocado por un golpe de Estado con la anuencia imperialista, y años después fue ocupado militarmente este país por Estados Unidos debido a sus grandes posibilidades de volver a liderar el gobierno. Es en este contexto que el autor caribeño pone en boca de la opinión pública su obra *El pentagonismo, sustituto del imperialismo*, en el año 1966, con el fin de describir cómo el poderío militar de Estados Unidos reemplazó el concepto clásico del imperialismo, asumiendo un rol neurálgico en el diseño y dirección de su política exterior, donde el aumento progresivo del gasto en defensa y la promoción de negocios y contratos para la industria local armamentística sustentan la concepción de la guerra como campo redituable en términos de ganancias y consolidan la supremacía de la hegemonía estadounidense en escenarios como el político, económico y cultural.

En la actualidad, con la lucha contra el narcotráfico y el terrorismo, pero en específico, bajo la permanente necesidad por ser juez inquisidor de los proyectos democráticos alternativos en la región, el pentagonismo mantiene una enorme capacidad explicativa, capaz no solo de analizar los objetivos e intereses estadounidenses, sino también dar cuenta de las nefastas consecuencias a la soberanía y autodeterminación de los pueblos.

Lo anterior guarda una enorme relación con el proyecto político y académico decolonial en términos de su carácter antiimperialista y la forma en que explican las asimétricas relaciones de poder en el sistema mundo. Por lo tanto, la actualización del pentagonismo puede encontrar un importante nicho analítico en el pensamiento decolonial, especialmente para entender la convulsionada realidad de nuestra región desde un punto de enunciación propio que articule su relevancia como concepto académico propio de las ciencias sociales y el gran potencial transformador de la realidad, mediante una apuesta política y discursiva en los diferentes escenarios de incidencia social como la opinión pública o los movimientos de base.

Ante esto, el pentagonismo se presenta como una avanzada intervencionista de Estados Unidos frente a proyectos democráticos alternativos, como el caso de Venezuela y Bolivia, siendo estudios de caso que demuestran la constante amenaza del uso de la fuerza y las múltiples formas de desestabilización e incidencia con fines de ahondar el camino a golpes de Estado, experimentados en el año 2019.

Es así que el objetivo del presente ensayo busca analizar desde el concepto de pentagonismo propuesto por Bosch y su actualización a la realidad contemporánea en una nueva faceta que señalamos como “neoptengonismo” las posturas políticas de autores y autoras decoloniales como Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Rita Segato y Silvia Rivera, quienes se manifestaron en distintos medios de comunicación sobre el influjo imperial

estadounidense en el año 2019 hacia los gobiernos de izquierda en Venezuela y Bolivia.

Lo anterior se fundamenta en las distintas formas de injerencia en la realidad política, social y económica de Latinoamérica y el Caribe, y especialmente en aquellos países que no se alinean a sus directrices, donde es notoria una corriente de pensadores decoloniales cuya importancia e incidencia política como generadores de opinión, analistas de coyuntura y miembros de colectivos sociales resulta crucial a la hora de comprender las discusiones sobre las nuevas formas de intervención imperial en contraste con el presente y futuro de proyectos antiimperialistas y decoloniales. Por lo que lejos de hacer una revisión exhaustiva de la prolífica obra académica de las y los autores, este estudio se centra en los discursos y su presencia en los diferentes medios de comunicación, un escenario que, como el del conocimiento, reproduce disputas en el locus del imperialismo.

Para lograr tal fin, el documento se encuentra dividido en cuatro partes: la primera plantea el acercamiento teórico del pensamiento decolonial en relación con el concepto pentagonista tal como lo propone Bosch; en segundo lugar, se trabaja sobre los elementos críticos del neopentagonismo, con el fin de retomar los postulados de Juan Bosch para comprender la geopolítica latinoamericana en el siglo XXI; la tercera parte describe la acción neopentagonista en los casos de Venezuela y Bolivia y la posición de intelectuales decoloniales frente a este contexto; y, por último, se explica lo decolonial como antítesis del imperialismo, cuestionando el proyecto político de decoloniales en el locus del imperialismo y la interiorización que hay en estos y otros autores antiimperialistas en referencia a la tradición latinoamericana y caribeña desde los postulados de Juan Bosch.

El concepto pentagonista de Juan Bosch en relación con el pensamiento y la política decolonial

La postura decolonial supone un ejercicio de reflexión acerca de las asimétricas relaciones entre el centro del poder hegemónico y las periferias, en donde el pentagonismo se presenta como una clara expresión de la ideología imperialista y colonial de dominación por parte de Estados Unidos dentro del sistema internacional contemporáneo, ya que se sustenta en la fija concepción de que este debe ser regido por países “desarrollados” mediante una jerarquización racial como eje en la construcción del poder y dominación mundial, capaz de clasificar y diferenciar a la población en una permanente dualidad (Quijano, 2000), con el fin de justificar la constante intervención del norte para orientar a los pueblos que considera subdesarrollados, bárbaros e incivilizados, es decir, racialmente inferiores.

El pentagonismo se enmarca en esa intencionalidad decolonial al describir y explicar la expansión estadounidense a partir de su preponderancia militar, en tanto que es el principal factor para expresar la desproporción de fuerzas, el afán expansionista del imperio y el prolongado estado de dominación sobre diferentes regiones. El pensamiento pentagonista hace parte de un entramado teórico que concibe la realidad del sistema internacional a partir de dimensiones geopolíticas, sociales e históricas, que emergen mediante una comprensión ligada a las herencias del pasado colonial vigentes en la era de la globalización al ser esta la etapa actual de la economía imperial.

Paralelo a la producción del pensamiento y proyecto político decolonial, el pentagonismo como categoría de comprensión del imperialismo también surge de la experiencia del ser oprimido por las dinámicas internacionales del poder (Restrepo y Rojas, 2020), en donde producir un conocimiento local, además de ser señalado como un conocimiento otro, permite estudiar las estrategias

políticas que reproduce y prolonga el sostenimiento del sistema mundo neocolonial, por lo que la apuesta política de ambos senderos presenta una clara relación al poner a consideración la búsqueda de un diálogo con los conceptos emergentes que expliquen las experiencias de la subyugación imperial.

El pensamiento pentagonista no se crea desde la estructura del poder, ni pretende en sus inicios ser un paradigma más allá de la comprensión del accionar imperial, lo que sí busca la apuesta de este artículo. Nos preguntamos por la relación más que por las distinciones que puedan surgir entre las estrategias pentagonistas y la política decolonial, con el fin de otorgar herramientas analíticas a la postura antiimperialista contemporánea desde el pensamiento de Juan Bosch, en tanto que sus contribuciones resultan cruciales para pensar los modos, formas y movimientos que mantienen la avanzada del sistema neocolonial, mediante las estructuras del poder del Estado moderno sobre los territorios que históricamente han sido violentados, imperializados y dominados bajo la división internacional del trabajo y las economías de la dependencia, llamados por Ramón Grosfoguel “espacios periferias de soberanía limitadas controladas por la metrópoli estadounidense” (2022, p. 297).

En términos de la observación del fenómeno, diferente al imperialismo como fase superior del capitalismo postulado en 1917 por Vladímir Lenin, el pentagonismo de Juan Bosch (2009a) no se concentra en los factores productivos (monopolio, la importancia del sector bancario y la exportación de capital), ni en la formación y enfrentamiento de asociaciones capitalistas internacionales que se reparten territorialmente el mundo en su afán colonizador; más bien su núcleo de atención es la forma en cómo Estados Unidos, bajo su rol de gran hegemón, recurre a proyectos que garantizan su posición histórica de privilegio, siendo la tendencia militarista de su accionar internacional el principal factor de incidencia.

Esta premisa se sustenta en un momento histórico posterior a la II Guerra Mundial donde el imperialismo estadounidense asumió

una nueva fase: el pentagonismo, caracterizado por el establecimiento de una organización militar permanente dado el aumento exponencial de gastos en defensa y operaciones militares, que le han permitido a sus tropas alcance mundial mediante el camino de una guerra global para controlar el mayor número de países (Bosch, 2009a), donde en América Latina se hizo evidente con las agresiones y golpes militares contra gobiernos democráticos durante todo el siglo XX.¹

Tal entidad militar se ha apoderado del andamiaje estatal, haciendo que desde el inicio de la Guerra Fría el presupuesto militar estadounidense fuese más alto que el presupuesto del gobierno federal, por lo que la estabilidad del poder civil comenzó a depender en mayor medida de los gastos en defensa y con ello fueron delegadas al Pentágono las decisiones más importantes en términos de política exterior, mientras el gobierno civil asumió las obligaciones del orden interno, ello debido a que el pentagonismo necesitaba el campo internacional para moverse libremente (Bosch, 2009a).

Para el planteamiento del académico dominicano, la preponderancia militar se encuentra articulada con factores económicos, políticos y sociales que retroalimentan el belicismo y donde la avanzada castrense cristaliza sus intereses y el rentable negocio de la guerra, por lo que si bien es el Pentágono quien dirige la política exterior norteamericana, son los oligopolios de capitales los que crean un dispositivo político-militar-industrial para gobernar (Ruiz, 2010). Grupos capaces de extender su influencia en la toma de decisiones de organismos supranacionales que le brindan “legitimidad democrática”, como la Organización de Naciones Unidas (ONU), el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI)

¹ Solamente en el Caribe son numerosas las intervenciones militares de los EE. UU., justificadas por sus intereses económicos y el expansionismo de su esfera geopolítica. Sumadas se cuentan quince intervenciones a Cuba (1898, 1906, 1961), Puerto Rico (1898, 1902), Haití (1915), República Dominicana (1916, 1965), Nicaragua (1926, 1983), Guatemala (1954, 1967), Panamá (1964, 1989) y Granada (1983).

y la Organización Mundial del Comercio (OMC), quienes establecen estrategias para controlar los flujos financieros y el mercado de hidrocarburos mediante una serie de condicionamientos a las economías e instituciones nacionales, por medio de la profundización del neoliberalismo, donde lo privado se superpone a lo público.

Esa búsqueda de legitimidad hace parte del eje político de la estructura pentagonista, que se fundamenta en la concepción unilateral de la democracia liberal, despreciando nuevas visiones democráticas surgidas en América Latina y que no son afín con sus intereses, como los ejemplos venezolano y boliviano, aproximaciones cercanas a lógicas más participativas y con mayor contenido popular. Tal oposición valida la autoconcebida superioridad estadounidense y por lo tanto son justificables golpes de Estado e intervenciones militares, puesto que, como lo expresa la “doctrina Hillary” descrita por Rangel (2009), estas versiones de la democracia son devaluadas e inferiores, donde el valor fundamental no es la voluntad popular expresada en el sufragio universal, sino la pretensión de que debe definirse a partir de la gestión de gobierno, situación que es siempre polémica debido a que los criterios de evaluación generalmente los establecen grupos de presión nacionales e internacionales.

La determinación de imponer una única visión de la democracia mediante el aparato bélico responde a motivaciones coloniales encaminadas a defender los intereses de las empresas y los consorcios del pentagonismo con la anuencia de las élites nacionales, despreocupándose de los impactos en términos de dependencia y subordinación que estos puedan generar en la población del país, como la extranjerización de las tierras o del comercio (Rascovan, 2013). Por ello, la expansión del gasto militar es un factor crucial en la cadena imperialista, puesto que permite dar cuenta de los peligros y las consecuencias en el debilitamiento de soberanías y autodeterminación de los países del Sur global; y también, de manera reciente, en la relación norte-norte con la injerencia

estadounidense en el conflicto de Rusia y Ucrania mediante la venta de armas a este último, generando enormes ganancias al Pentágono y azuzando la inestabilidad política entre países europeos, a la vez que superexplota las poblaciones del Caribe y Latinoamérica con un resultado de capitalización a base de la guerra y la muerte al estilo imperial contemporáneo (Grosfoguel, 2022a).

Una relación de subyugación que utiliza Estados Unidos sobre las poblaciones trasgeográficas que interviene en la actualidad en Juan Bosch (2009a) estaría focalizada en convertir a los pueblos imperializados no solo en víctimas por las intervenciones de guerra, sino en responsables de su financiamiento para salir de la crisis, mientras que ello supone grandes negocios para el país imperialista (Bosch, 2009a). Dentro de una visión del pensamiento decolonial, lo anterior corresponde a un elemento de la situación de países subsumidos en el sistema-mundo desde la perspectiva geopolítica de dominación, la cual se fortalece de las estrategias pentagonistas o neopentagonistas que han mantenido la hegemonía norteamericana.

Se habla hasta aquí de una idea o postura del pensamiento neopentagonista que se ampliará más adelante, pero que tiene que ver con el análisis contemporáneo de los modelos de posesión de la agenda violenta imperial; desde la perspectiva decolonial resulta indispensable no solo entender las nuevas formas del fenómeno pentagonista, sino postular una posición política para avanzar en el proyecto antiimperialista, anticapitalista, anticolonial y antirracista, con el fin de desarticular el sistema imperial, contrarrestar las estrategias de subordinación y plantear una apuesta emergente que consolide un conocimiento no europeo y desde la herida colonial como proyecto civilizatorio (Restrepo y Rojas, 2020).

Sobre todo, porque se ha entendido que el imperialismo ya no se fundamenta en la posesión de territorios ni en la exportación de capitales, sino en la búsqueda de las enormes ganancias que supone la movilización de la guerra para mantener un sistema que conserva la colonialidad del poder en las transformaciones

pentagonistas que ejerce EE. UU., mediante la subordinación de las fuerzas armadas de otros países, la asistencia militar, la venta de armas, el entrenamiento de tropas y los golpes de Estado que poco dejan visibilizar en primera medida al régimen imperialista.

Se sugiere comenzar a construir un diálogo con conceptos y producción académica local como se evidencia con el pentagonismo de Juan Bosch, para revisar la continuidad del colonialismo no solo desde la producción de la colonialidad del saber, sino desde la orilla del imperializado y subyugado, el cual se encuentra desde la experiencia en una constante observación de las estrategias de control económico y político a partir de un enfoque antiimperialista decolonial.

Cabe mencionar que no todo pensamiento antiimperialista es decolonial ni viceversa, pero en la apuesta por la avanzada pentagonista y neopentagonista, la génesis de la política decolonial tiene como objetivo descentralizar todo pensamiento y acciones que reproduzcan el sistema moderno capitalista. Es decir, la política decolonial como proyecto antiimperial debe pensar al neopentagonismo como una acción dominante de EE. UU. que tiene como objetivo continuar con la desestabilización del pensamiento y proyecto político alternativo, en particular, antisistémico de Sudamérica y gran parte del Caribe.

Elementos críticos del neopentagonismo: pensamiento de Juan Bosch para comprender la geopolítica latinoamericana en el siglo XXI

El neopentagonismo no supone la superación o un nuevo estadio del caracterizado por Bosch para el siglo XX, es la continuidad en términos de objetivos e intereses del imperialismo

estadounidense,² pero atendiendo a nuevas amenazas y herramientas junto con la diversificación de sus estrategias y factores de acción en un escenario global sustancialmente diferente, donde el uso indiscriminado de la fuerza a la que recurre EE. UU. para imponer su hegemonía, combinada con el empleo de medidas y sanciones económicas, diplomáticas, de inteligencia y mediáticas, desestabilizan y condicionan los alcances de los países que no estén alineados a sus intereses en el contexto internacional.

Lo anterior, se percibe en la actualidad para América Latina y el Caribe como señales de la decadencia norteamericana, debido a que el predominio bélico no se traduce en consensos políticos dentro de la globalización de las comunicaciones y la oposición de mecanismos alternativos de integración que surgen en la región. Es entonces que la avanzada neopentagonista se enfrenta actualmente al recrudescimiento de la supremacía militar, debido a la agresividad de la política exterior norteamericana, pero también a un reacomodo del balance global de fuerzas producto de la pérdida de su indisputable superioridad en los ámbitos comerciales y financieros frente a otras potencias, como China y Rusia, que también comparten ciertas características neopentagonistas en su política exterior.

A través de un ejercicio constante de actualización e interpretación de los fenómenos de la realidad, el neopentagonismo se presenta como el refinamiento del mecanismo por el que se mantiene la influencia y las estrategias de dominación estadounidense en América Latina. En la actualidad, las justificaciones de intervención mediante la creación constante de un enemigo que le den legitimación estatal dejan de ser la persecución al comunismo y a la insurgencia para entenderse desde la guerra global contra el

² Por ejemplo, entre 1999 y 2011 fueron entrenados por el Pentágono 195.807 efectivos latinoamericanos, superando el promedio de décadas anteriores. También es evidente el aumento constante de la asistencia militar-policial, que para el período 2009-2013 ascendió a 6.821 millones de dólares; e igualmente, han aumentado los tratados para compartir información sensible (Katz, 2017).

terrorismo, la lucha contra el narcotráfico, la delincuencia y el crimen internacional, la defensa de la democracia y el libre mercado, además de la cruda oposición a proyectos que nacen fuera de su área de influencia.

En especial, el Sistema Interamericano de Defensa (SID) desplegado dentro de la Organización de Estados Americanos (OEA) bajo la tutela de EE. UU. son los escenarios en donde se coordina el uso conjunto de las fuerzas militares de la región para enfrentar tales problemáticas; aunque el pentagonismo también establece acuerdos militares bilaterales con socios de la región como Colombia, con el fin de dividir y agredir a América Latina, en particular, a Venezuela (Ruiz, 2010). Así asegura el neopentagonismo su plan expansionista como herencia de la Doctrina Monroe que se actualiza con el paso de las décadas, omitiendo en sus costos las muertes, el recrudecimiento en la violación de derechos humanos, mayores conflictos, condiciones de inseguridad y el pánico que la ideología guerrerrista de estas luchas genera, en especial para las mayorías populares de Latinoamérica, sustentadas en un estandarte hipócrita donde, por ejemplo, mientras se combate al narcotráfico también se encubre la importancia de EE. UU. como mercado y refugio financiero de este (Katz, 2017).

Tal como en el inicio del pentagonismo en el siglo XX con la invasión a República Dominicana y su acecho a Cuba, en la actualidad, EE. UU. ha asumido arbitrariamente el derecho para intervenir, juzgar y desestabilizar los proyectos políticos de los países del mundo, sumando a los clásicos mecanismos del militarismo como las invasiones, las guerras preventivas y las guerras irregulares aquellas formas de intervención en las que el *hegemón* tiene una menor presencia directa de tropas mediante operaciones encubiertas con las que subyuga a aquel que considere una amenaza, tales como los bloqueos y sanciones financieras, promoción de golpes de Estado, espionaje, cercos diplomáticos, imperialismo cultural y desinformación de los grandes medios de comunicación, siendo dirigidas no solo hacia un ejército enemigo, sino a la población de

un territorio donde surge un proyecto político, económico y cultural fuera de su esfera de control neocolonial (Ruiz, 2010).

Son aquellos Estados soberanos, con principios de libre determinación, quienes han padecido en mayor medida la tradicional injerencia de EE. UU., donde en la actualidad y en el futuro inmediato ven amenazada su independencia, especialmente en términos de disponer sobre sus propios recursos, dada la importancia estratégica que supone la obtención de reservas energéticas a muy bajo costo, puesto que perdura como el principal objetivo pentagonista apoderarse de los inmensos recursos naturales y las fuentes de energía de los países de la región, como es el caso de Venezuela, ya que estos son esenciales para el funcionamiento del andamiaje imperial y con motivación suficiente para crear escenarios conflictivos dentro de la lógica de la modernidad capitalista.

Otra tendencia transversal del neopentagonismo es el excesivo incremento en los gastos militares y la defensa nacional desde el 2001, tanto a nivel interno como en las llamadas “operaciones de contingencia en el extranjero”, lo que ubica a EE. UU. como el país con la mayor cantidad de bases militares fuera de sus fronteras con 800³ y el responsable del 36 % del gasto mundial en armas para el 2018 (Fernández, 2021). Lo anterior, sumado al importante papel de los “contratistas de servicios de apoyo” y sus enormes flujos monetarios que crean una cadena de relaciones propiamente beneficiosa para el poder norteamericano conformado por industriales, banqueros, comerciantes, generales militares y políticos que manejan la política internacional estadounidense (Bosch, 2009a). Así, conserva el auge de la guerra como un complejo industrial mucho más rentable que la paz, tal como lo planteó el presidente Eisenhower en 1961, que Bosch definió como pentagonismo en 1966.

³ Desde la presidencia de Obama (2009-2017), Estados Unidos multiplicó las instalaciones militares de sus posesiones coloniales en el Caribe mediante la colaboración de Francia (Martinica) y Países Bajos (Curacao) (Katz, 2017).

En este sentido, el neopentagonismo ha orientado su avanzada para enfrentar los nuevos obstáculos a su hegemonía, en primer lugar, con los notables avances de los procesos democráticos en América Latina durante las últimas dos décadas, que poco a poco han llevado a la región a una senda de integración y proyectos comunes con el fin insertarse en las dinámicas globales mediante la búsqueda de mayor autonomía regional e independencia en la toma de decisiones de los países.

Lo anterior, con el fin de hacer frente de manera conjunta a situaciones ocurridas tanto dentro como fuera de sus fronteras, como por ejemplo, la VI Cumbre de la CELAC celebrada el 18 de septiembre de 2021 en México, que se manifestó sobre la necesidad de poner fin al bloqueo económico, comercial y financiero de Estados Unidos contra Cuba y el respaldo de los países latinoamericanos y caribeños a los legítimos derechos de la Argentina en la disputa de soberanía sobre las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y los espacios marítimos circundantes, expresando el permanente interés de que los gobiernos de Argentina y el Reino Unido retomen las negociaciones para encontrar a la mayor brevedad una solución pacífica y definitiva conforme con la resolución 2065 (XX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas (CELAC, 2021).

Desde la lógica de la autonomía relacional propuesta por Russell y Tokatlian (2020), el neopentagonismo se encuentra en alerta debido a que el incremento de los grados de autonomía de los países latinoamericanos no responde a sus tradicionales formas de división, oposición, aislamiento y antagonismo de las políticas nacionales y las negociaciones bilaterales con las cuales establece su dominio. Así, evita que la autonomía en los diálogos y los proyectos de integración independientes se encuadren en un proceso de acción cooperativa donde los gobiernos de la región consideran los problemas y desafíos con el fin de participar e influir eficazmente en los asuntos mundiales. Ejemplos de estas dinámicas son proyectos posneoliberales como el MERCOSUR, la CELAC, ALBA,

UNASUR, la alianza Petrocaribe, que han sido saboteados por Estados Unidos.

Este sabotaje se expresa en dos direcciones, una indirecta, donde son los mismos actores regionales, específicamente los gobiernos latinoamericanos, que influenciados por los Estados Unidos y en su giro a la derecha prefieren profundizar sus vínculos bilaterales mediante tratados de libre comercio y acuerdos de asistencia, donde, por ejemplo, casi un tercio de los países de la CELAC tienen TLC con EE. UU.; mientras que la forma directa de sabotaje se expresa con prácticas como la búsqueda de contrapesos al Petrocaribe y las sanciones a Venezuela en términos de comercialización del crudo que limitaron el alcance real de esta alianza (*Telesur*, 2022).

Igualmente, son evidentes los planes de acción contra la “expansión socialista” y la organización de la Conferencia Política de Acción Conservadora (CEPAC) con Steve Bannon a la cabeza, quien fuese estratega jefe durante la administración de Donald Trump (Arkonada, 2023). Tales eventos, con la presencia de neoconservadores de varias partes del continente, buscan debilitar a la CELAC al golpear la presencia de las delegaciones de Cuba, Venezuela, Bolivia y Nicaragua, como lo sucedido en la II Cumbre en La Habana en el 2014, donde EE. UU. censuró el resultado de esta y acusó a sus participantes de antidemocráticos (Saiz, 2014); por su parte, en la VII Cumbre realizada en Argentina, se inició una campaña contra estos países mediante el uso de medios regionales y nacionales y la destinación de fondos de agencias federales de EE.UU. y fondos de proyectos sociales de la OEA para financiar el traslado a Buenos Aires de elementos de la ultraderecha latinoamericana, quienes han apoyado cualquier medida que refuerce el bloqueo, han pedido públicamente una intervención militar contra Cuba y Venezuela y reciben constantemente recursos de la USAID y el Departamento de Estado (Arkonada, 2023).

Por consiguiente, alejados de las directrices imperiales, estos proyectos se ven amenazados por la ofensiva radical norteamericana que busca generar divisiones y evitar la ampliación de un

mercado común. Ello mediante la superioridad tecnológica y la constante amenaza del uso de la fuerza neopentagonista dada la presencia de bases militares en países de la región, lo que le permite al país del norte delinear operaciones con un mayor alcance geográfico y proteger el capital frente a amenazas sociales o situaciones de inestabilidad (Anderson, 2017), obligando desde la experiencia latinoamericana y la fragilidad estatal a reconfigurar estrategias de soberanía y defensa de la región a falta de una política propia. Todo ello en un contexto de intromisión y conflictividad que reduce las posibilidades para alcanzar objetivos de integración como, por ejemplo, tener una moneda y banco común, puesto que centran sus esfuerzos y espacios de la agenda multilateral en discutir el balance militar del continente .

La visión contemporánea del pentagonismo está enmarcada en la vertiginosa evolución de las tecnologías de la información y la comunicación, que en estas relaciones desiguales se presentan como una herramienta imperial para “crear, mantener y extender sistemas de dominación y dependencia a escala mundial” (Fejes, 1986, p. 87), mediante el constante flujo de los agentes transnacionales que controlan la circulación de las comunicaciones y el desarrollo de conglomerados industriales que tienen intereses en múltiples sectores, haciendo que el poder de los medios sea una de las expresiones de la incidencia económica de los países industrializados.

Esto genera una brecha digital en términos de la capacidad de innovación científico-tecnológica, el desarrollo de patentes y en los niveles de productividad, ampliando con mayor notoriedad la disparidad entre el centro y la periferia del sistema mundo y profundizando la hegemonía neopentagonista que se expresa en la “guerra de cuarta generación”. Debido al estrecho vínculo de sector tecnológico y de las comunicaciones con la fuerza militar y ante este panorama, EE. UU. ha convertido estas ventajas, en términos de la inmediatez de la difusión de la información, en armas estratégicas para manipular la opinión pública internacional y

umentar su protagonismo en escenarios conflictivos como Venezuela y Bolivia, que se expresa en la constante interferencia a estos procesos a partir del descrédito mediático de sus líderes y los escándalos de espionaje.

Por lo tanto, desde el auge de proyectos alternativos, particularmente en Venezuela y Bolivia, y hasta la convulsionada actualidad cuando estos gobiernos atraviesan una fuerte crisis, se han vuelto el centro de atención neopentagonista. Por un lado, han asumido notables posiciones de defensa de su soberanía y autodeterminación de sus pueblos, a la vez que tienen una enorme disponibilidad de fuentes de energía y de materias primas estratégicas, ya que, según cálculos, Venezuela es el país con más reservas probadas de petróleo a nivel mundial (Mena, 2022) y Bolivia contiene una de las reservas de litio y coltán más grandes del mundo (Garrido, 2020). Además, la presencia de bases militares estadounidenses en Colombia y su respaldo al último intento golpista en Venezuela reafirma la subordinación de este país a los designios estadounidenses bajo la noción de que América Latina es un escenario de guerra y de enorme importancia para los intereses neopentagonistas.

El pentagonismo y la posición de intelectuales anticoloniales y decoloniales en lugares de acción neopentagonista

El concepto de pentagonismo y su adaptación a nuestros días hace parte de la tradición del pensamiento latinoamericano que busca respuestas a los fenómenos de dominación de su realidad inmediata, mediante la postura política de transformar los marcos epistemológicos y estrategias imperiales clásicas que diseñaron la historia moderna del sistema-mundo producida por Estados imperiales.

En el Caribe, desde el siglo XVI los imperios español, portugués, inglés, francés, holandés y con la presencia danesa, fundamentaron su devenir mediante la economía triangular y el tráfico de

esclavos. Es ante este influjo y desde hitos emancipadores como la Revolución Haitiana que se estructura la postura crítica de Juan Bosch (2009b) con su teoría de la frontera imperial, lo que le permitió formular la tesis del pentagonismo a partir de una visión antiimperialista e influir en una generación de académicos que buscan entender la forma en que el imperialismo se readapta y extiende su incidencia mediante distintas formas de acción.

La colectividad de pensamiento antiimperial o anticolonial no solo se fundamentó en la avanzada analítica de Juan Bosch sobre el pentagonismo, puesto que los intereses e interpretaciones de las epistemologías del Sur en su razón y crítica responden a múltiples posturas que generaron un resultado de paradigmas otros sobre categorías como la teoría de la dependencia, la teoría de la liberación, poscolonialismo, diferencia colonial, diferencia imperial, pensamiento fronterizo, teoría del sistema-mundo, pensamiento decolonial, entre otros (Restrepo y Rojas, 2020). De la multiplicidad de categorías de análisis para nuestro interés, la postura anticolonialista y decolonial, en su génesis, permite identificar desde la experiencia de subyugación del pensamiento caribeño o latinoamericano posturas interpretativas para entender el pentagonismo y la avanzada neopentagonista que genera un proyecto político antiimperial y, por otro lado, una transformación epistémica del problema desde ese sendero del colonialismo interno.

Tal idea resulta clave para entender el armamentismo norteamericano como la esencia del poder imperial después del triunfo en la II Guerra Mundial. Son las grandes multinacionales las que se enriquecieron con la producción de armamentos de destrucción masiva, como lo denuncia Hanna Arendt (1998) al condenar la deriva del poder totalitario. Los nuevos estadios de injerencia imperial encabezados por Estados Unidos desde finales del siglo XIX y todo el XX registraron un despliegue de fuerza bélica mediante intervenciones militares como lo fue la invasión a Puerto Rico en 1898, el establecimiento de la base de Guantánamo en Cuba y la

insurrección como método para fraccionar a un país como en el caso de Colombia con Panamá.

La respuesta desde el sur fue acordar desde escenarios multilaterales como la convención de Montevideo de 1933 y la Carta de la Organización de los Estados Americanos firmada en la IX Conferencia Panamericana de Bogotá en 1948 principios fundamentales que limitaran la intervención de cualquier Estado sobre otro, ya sea económica, política o cultural que influyera en la voluntad soberana de un país, además de prohibir cualquier tipo de ocupación militar u otras medidas de fuerza (OEA, 1948). Tales disposiciones no fueron un impedimento para que EE. UU. consolidara su hegemonía mundial, ello mediante la reconfiguración del modelo de injerencia pentagonista en el que, como lo afirma Bosch (2009a), en lugar de los soldados, actuaría la Agencia Central de Inteligencia (CIA), como se observó con el golpe de Estado de 1954 en Guatemala que derrocó a Jacobo Árbenz, elegido democráticamente, así como también al mismo Juan Bosch en República Dominicana en 1963.

Es una lista muy larga las constantes intervenciones estadounidenses en nuestra América y, por lo tanto, son diversas las formas en que se manifiesta su trascendencia imperialista. Para Juan Bosch, esto se convierte en una lanza y punto de partida histórico en su análisis, ya que le permite observar a partir del pentagonismo la fase superior del imperialismo, además de la reformulación y adaptabilidad de la hegemonía norteamericana.

Aquel poderío militar que cambió su finalidad al ver la economía de la guerra como una gran fuente de riqueza y conquista de nuevos espacios de poder se ve complementado por acciones paralelas de intervención que configuran un estado superior de influencia en el ámbito político y económico. Por ejemplo, el bloqueo y la suspensión de la OEA a Cuba, consolidándose durante las dos últimas décadas del siglo XX con instituciones internacionales de dominio norteamericano como el Banco Mundial y el FMI, que junto con nuevas armas económicas como el ALCA y los TLC,

imponen las políticas neoliberales del Consenso de Washington y, por lo tanto, la agresividad imperialista estadounidense (Gandásegui, 2005). Dentro de este orden mundial, los países de América se convirtieron en los principales receptores de Inversión Extranjera Directa (IED), promovieron precipitados procesos de privatización, asumieron préstamos financieros impagables e impulsaron la reprimarización del aparato productivo con el fin de eliminar cualquier barrera para el crecimiento de la economía del norte a pesar del revés del ALCA en la Cumbre de Mar del Plata en 2005, que fue reconsiderada en la Iniciativa de Caminos hacia la Prosperidad del 2008.

A pesar de este continuo panorama, no se puede desconocer que el Caribe y Latinoamérica también han sido un referente de resistencia y lucha ante los embates hegemónicos, donde la academia anticolonial y la política antiimperialista, vistos desde la revolución Bolivariana en Venezuela y el Estado Plurinacional en Bolivia, han enfrentado, por un lado, bloqueos económicos, tentativas de intervención militar e intentos de golpes de Estado, y por el otro, contradicciones internas del colectivo decolonial que, en términos de Frantz Fanon (2007), puede permitir la construcción de proyectos alternativos o la prolongación de las antiguas prácticas e instituciones coloniales. Es indiscutible en este manuscrito la mirada crítica al pentagonismo propuesto por Bosch con el fin de analizar las posiciones políticas de la academia decolonial frente a la injerencia imperial sobre los gobiernos en mención.

Por lo tanto, no es nuestra pretensión describir en profundidad todas estas acciones, sino dar cuenta del escenario neopentagonista que motivó la generación de opinión pública por parte de académicos decoloniales como Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Enrique Dussel y las feministas anticoloniales Rita Segato y Silvia Rivera, además de cómo estos pasaron a ser actores políticos al tomar una posición frente a un contexto que plantea la siguiente disyuntiva: por un lado, se busca profundizar un sentido de autodeterminación antineoliberal en un contexto donde especialmente

el gobierno de Venezuela se enfrenta a un estancamiento y desaceleración que agudiza la crisis interna en términos de la hiperinflación, crisis migratoria y el abastecimiento de alimentos y equipos médicos; y por el otro, la imposición de un proceso regresivo guiado por los intereses conservadores de la oposición con el apoyo directo u oculto de EE. UU. (Salinas, 2017), cuyas intenciones se traducen en restaurar las bases de la dominación norteamericana, controlar los recursos minero-energéticos e infligir golpes políticos a los proyectos progresistas al cuestionar que la democracia de sus países está en riesgo.

En el año 2019, ambos países fueron un escenario en disputa. En Bolivia, luego de la contienda electoral de octubre, se desembocó un campo de batalla por el no reconocimiento de la reelección del Movimiento al Socialismo (MAS) y en Venezuela se presentó el golpe de Estado liderado por el presidente interino Juan Guaidó, contexto en donde EE. UU. ha interferido en sus gestiones internas y externas impulsando constantemente el fortalecimiento de los sectores de oposición y un cercamiento militar, económico y político que crea un escenario de desestabilización, ya sea para aislar diplomáticamente estos proyectos o ahondar el camino para derrocar por vías institucionales sus gobiernos, aunque sin descartar la opción militar, y con ello revertir los avances de experiencias democráticas que surgen fuera de la influencia del Pentágono.

Los intelectuales latinoamericanos y caribeños anteriormente mencionados hicieron pública sus posiciones frente a los hechos, las feministas Rita Segato y Silvia Rivera en el caso boliviano, y Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel y Edgardo Lander en Venezuela, quienes tienen como eje común la interpelación decolonial y anticolonial que en el año 2019 fue escenario problemático y en disputa por las características neopentagonistas de la imposición que hizo EE. UU. sobre estos territorios, reubicando a estos intelectuales de lado del imperialismo, como en el caso de Segato y Rivera, y trazando ambiguamente la disputa imperialista que generó una difusa comprensión del detonante del conflicto.

Golpe de Estado en Bolivia: Rita Segato y Silvia Rivera en el lugar de acción neopentagonista

Las intelectuales Rita Segato de Argentina y Silvia Rivera de Bolivia son referentes con gran trayectoria en los estudios feministas latinoamericanos, se las reconoce por tener una postura anticolonial y producir conocimiento desde el proyecto político antipatriarcal. Sin embargo, en medio de la crisis por el golpe de Estado en Bolivia, en el año 2019, fue difusa la información que compartieron alrededor de las violencias que impactaron los cuerpos e intentos de despojo de su humanidad a las mujeres campesinas indígenas que contrarrestaban en las calles el intento golpista, impulsada por intereses neopentagonistas de oposición conservadora en el país (*Telesur*, 2019b).

Por su parte, Silvia Rivera, en el Parlamento de las Mujeres en la Paz, el 12 de noviembre del 2019 manifestó estar de acuerdo con la salida de Evo Morales del poder estatal, posición en la que manifiesta que:

El derrotismo de que aquí hay un golpe de Estado y de que todo se ha perdido es falso. [...] [N]os estamos rifando por las nostalgias izquierdosas de un grupo de machos que no son sólo los machos *Camachos*, sino también son los machos izquierdosos, misóginos, que nos tratan como carne de cañón y como carne de anzuelo para crear sus redes de perversión de los sectores populares (*Desinformémonos*, 2019, p. 1).

Rita Segato, por su parte, manifiesta que no hubo un golpe de Estado, sino un descrédito general del autoritarismo y machismo de agresión política sobre las mujeres (*Infobae*, 2019b). Las pensadoras en los discursos mostraron el desconocimiento sobre el cual EE. UU. históricamente ha intervenido en los asuntos internos de los países latinoamericanos, como la estrategia de intervención militar de Hugo Banzer en Bolivia con apoyo militar estadounidense ocurrida en 1971 (Ramírez, 2021) y que derrocó al presidente Juan

José Torres, que no fue la misma aplicada para el año 2019. En este caso, la Organización de Estado Americanos (OEA), con la presentación del informe de auditoría, desaprobó la reelección de Evo Morales en octubre del 2019, lo que produjo un enfrentamiento interno con rechazo antigubernista, generando un escenario de crisis social y un espacio adecuado para la proclamación de una nueva presidenta interina. Esta revuelta y el cambio de posesión de poder son un nuevo referente neopentagonista que amenaza la soberanía de Sudamérica.

Detrás de esta crítica contra el poder nacionalista, no se permite evidenciar la lucha antiimperialista que libraba Evo Morales, lo que demuestra que Rita Segato y Silvia Rivera, basándose en la lucha antipatriarcal y feminismo clásico, evidenciaron una posición de defensa al imperialismo norteamericano, frente a las pretensiones del mandatario Evo Morales de negociar una accesible participación de la industria del litio con China y Rusia, lo cual incrementó el problema con EE. UU. De aquí se deduce que el detonante del golpe de Estado fue la divulgación del informe de la OEA, institución que es financiada en un 87 % por los EE. UU. y Canadá (Hernández, 2021).

Un escenario de intervención imperial se convierte en un carácter casi evidente de silenciamiento coyuntural, donde una postura feminista anticolonial no es suficiente para poder analizar en gran medida la escala y estrategia neopentagonista desestabilizadora de gobiernos autónomos. La reducción de una problemática imperial histórica a una caída antipatriarcal, aunque necesaria para discutir desde las bases, dificulta y pone en tela de juicio el análisis de fondo que se mantiene con la apuesta por desarticular la colonialidad del poder. En este caso, se sugiere que una posición política anticolonialista requiere pensar el problema sistémico del mundo moderno capitalista e invasivo del Pentágono, ya que “si te quedas en la dimensión feminista y no luchas contra la dominación de clase o anticolonial, haces parte del feminismo blanco burgués” (Grosfoguel, 2022, p. 337).

Acorde al mismo sistema de dominación histórica padecido por Latinoamérica, los intentos de control político en Bolivia se expresan en actuales medidas neopentagonistas con el fin de incidir y desestabilizar la política interna del país andino. Anterior al golpe de Estado de 2019, Estados Unidos había recurrido a varias medidas de presión contra el gobierno de Evo Morales como la amenaza de sanciones en términos de financiamiento internacional y la solicitud al FMI de negar cualquier préstamo (DW, 2018); la decisión del gobierno de Trump de no proporcionar asistencia humanitaria ni relacionada con el comercio debido al supuesto incumplimiento con los estándares mínimos para la protección de víctimas de la trata de personas, siendo la primera vez que se emiten sanciones contra Bolivia sobre este tema, aunque que en términos de lucha contra la droga este país es constantemente descertificado (*Los Tiempos*, 2018).

En el campo diplomático, es evidente la injerencia estadounidense cuando en el 2002 el exembajador en La Paz, Manuel Rocha, amenazó con eliminar las inversiones si Evo Morales era elegido; a la vez que en 2008 Philip Goldberg, también como embajador, buscó impedir la aprobación de la nueva constitución, además de conspirar, con el apoyo de una porción importante de la élite local, para desestabilizar y dar fin a un gobierno a pesar de que fue democrática y legalmente elegido, pero que no se alineaba con los mecanismos hegemónicos y la postura neoliberal (*Telesur*, 2019a). Asimismo, es notoria la orientación imperialista de la oposición boliviana al solicitar expresamente a EE. UU. frenar la candidatura de Evo Morales para las elecciones del 2020 (*Ysuca Radio*, 2019).

El golpe del 2019 es el punto máximo de la expresión neopentagonista en Bolivia, ya que condensa casi dos décadas de experiencias injerencistas del gobierno estadounidense con la constante colaboración de la derecha local, el sector privado y organismos regionales como la OEA, capaces de tergiversar la información y generar opiniones debido a su acceso privilegiado a la prensa hegemónica. Este último factor se expresa en una articulación social

y política contra el gobierno mediante la relación sostenida por la Embajada norteamericana, con los analistas y creadores de opinión de importantes medios de comunicación nacional como el *Correo del Sur*, único periódico con sede en Sucre, y *Radio La Plata*, una de las radio estaciones más antiguas e influyentes de esta ciudad (Telleria, 2019).

Tal intervencionismo demuestra la atención que recibe Bolivia en la estrategia neopentagonista, debido a que las acciones promovidas suponen un cambio en las narrativas, ya que se recurre a argumentos como sanciones para presionar una mejora en los derechos humanos, y en las herramientas, donde las acciones promovidas no parten desde una abierta intervención militar o el despliegue masivo de sanciones económicas como en el caso venezolano, sino más bien en una constante presión de la diplomacia que en el contexto del 2019 llevó al país al borde de una guerra civil y, por lo tanto, un territorio adecuado para la intervención extranjera.

Intento de invasión en Venezuela y el proyecto político decolonial en aprietos

Con la aplicación de una nueva avanzada contra el gobierno de Caracas mediante distintos instrumentos, durante las últimas dos décadas se ha abierto un capítulo en la historia republicana venezolana determinado por el sometimiento a varios ultrajes de parte de las grandes potencias, donde como antecedente al influjo neopentagonista actual respecto a la constante amenaza y uso desmedido de la fuerza, se encuentra el bloqueo naval por parte de las marinas de guerra británicas, alemanas e italianas, que reclamaban el pago de la deuda externa y que resultó en el bombardeo a Puerto Cabello, La Guaira y Maracaibo el 8 de diciembre de 1902 (Witker, 2020). Esta situación supuso una enorme preocupación en la diplomacia y la academia latinoamericana ante la posible intervención europea en el continente, lo que motivó el planteamiento

de la Doctrina Drago desde Argentina, que condenaba el cobro coercitivo de deudas contractuales mediante la guerra, la ocupación militar o el uso de bombardeos.

La nueva iniciativa neopentagonista, como fue mencionado anteriormente, se caracteriza por múltiples y refinadas acciones de la diplomacia estadounidense para lograr sus objetivos, siendo guiadas por concepciones militarizadas y unilaterales de la seguridad. En Venezuela, las prácticas desestabilizadoras parten de un acuerdo del partido demócrata y republicano que consideran su situación interna como una amenaza extraordinaria a los intereses estadounidenses, validando desde el 2015 múltiples sanciones a funcionarios del gobierno venezolano (Suárez, 2017), donde los bienes e intereses del gobierno de Venezuela en EE. UU. están bloqueados y no pueden transferirse ni negociarse.

Por su parte, el sector financiero fue sancionado al impedir que los ciudadanos norteamericanos que viven en Estados Unidos realicen transacciones con cualquier moneda digital emitida por el gobierno de Venezuela, especialmente el Petro (*Infobae*, 2018), sumado a ello las restricciones y sanciones emitidas por el Departamento del Tesoro al Banco Central de Venezuela (U.S. Department of the Treasury, 2019). En el ámbito comercial, las prohibiciones aumentaron especialmente a las ventas del petróleo, con el fin de afectar la principal fuente de ingresos del gobierno, siendo sancionadas treinta y cuatro embarcaciones que PDVSA utiliza para transportar el crudo a Cuba (*Infobae*, 2019a) y tres personas relacionadas con su venta en México; adicionalmente también fueron aplicadas multas a más de ciento cincuenta empresas e individuos asociados con las industrias del oro, la minería y la banca (*AP News*, 2019).

Estas sanciones se presentan con el fin de aumentar la presión externa en un escenario nacional en crisis económica y de mayor vulnerabilidad, debido a la incapacidad de las administraciones de Nicolás Maduro (desde 2013 a la actualidad) para consolidar los avances democráticos y articular las fuerzas sociales y políticas

que le permitan alcanzar un mayor consenso, momento preciso en el que el andamiaje estadounidense ha continuado con su intención de revocar al presidente mediante el respaldo a una agresiva oposición incapaz de escuchar el descontento popular y de plantear alternativas claras mediante el diálogo, sino que contrariamente ha recurrido a la polarización y la defensa de los intereses oligárquicos de un pequeño sector.

Es así que la discusión en el caso venezolano tiene un nicho de análisis teórico muy particular, debido a que los académicos que más han incidido en la opinión pública se enmarcan en el grupo modernidad/colonialidad, uno de los principales colectivos del pensamiento antiimperialista y decolonial en Latinoamérica. Por ello, son evidentes principios comunes para interpretar la situación coyuntural del país, ya que a pesar de sus diferencias, los autores posicionan desde una postura de izquierda un claro rechazo a las acciones neopentagonistas de Estados Unidos, la primacía de la soberanía y la voluntad del pueblo venezolano para decidir sobre su futuro.

A pesar de ello, surgen en paralelo notables disímiles en los lineamientos para abordar una postura decolonial y comprender las nuevas formas del imperialismo, por lo que constantemente aparecen nuevas visiones donde no solo es ponderada la constante intervención extranjera, sino que desde una óptica autorreflexiva se han abordado críticamente el rol de los gobiernos nacionales y el desempeño de los proyectos alternativos en un intento por no solo dar cuenta de los logros democráticos y sociales de estos, sino también asumir una postura en contra de aquellas prácticas que se arraigan al pasado colonial.

En este sentido, son identificadas al menos dos líneas discursivas de los autores considerados decoloniales respecto a la relación entre la avanzada neopentagonista estadounidense, la crisis humanitaria del país, la inestabilidad y los retos del gobierno de Maduro y la incursión de nuevas potencias mundiales que cuestionan la hegemonía norteamericana.

La primera corriente es encabezada por el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y por el filósofo argentino Enrique Dussel, quienes pueden ser considerados defensores del gobierno de Maduro. Se caracterizan por asumir posturas políticas de la izquierda tradicional al enfocar sus marcos conceptuales en lógicas estadocéntricas (Kogan, 2020) y asumir un apoyo irrestricto a los gobiernos de los proyectos alternativos, quienes a pesar de encabezar importantes logros democráticos dentro del nuevo constitucionalismo que otorgaron derechos fundamentales respecto a la diversidad cultural y la participación popular, son constantes en las prácticas clientelistas y la profundización de la dependencia al extractivismo minero energético.

Por otro lado, autores como el sociólogo venezolano Edgardo Lander se ubican en una posición que cuestiona al oficialismo venezolano articulando su crítica al imperialismo con el extractivismo y las lógicas de dependencia. Hace evidente cómo aquellos gobiernos progresistas mantienen intactas las relaciones del sistema mundo capitalista basado en la desigual división internacional del trabajo donde, mediante proyectos extractivistas como el del Arco Minero del Orinoco o de infraestructura como en el Tipnis, han reprimarizado sus aparatos exportadores, perpetuando las nociones coloniales de desarrollo.

En este sentido, son dos hechos transversales los que motivaron la generación de opinión por parte de estos destacados académicos desde el 2019. El primero se trata de una serie de sanciones internacionales y bloqueos económicos por parte de las administraciones presidenciales de Barack Obama y Donald Trump; y el segundo hecho fue la crisis generada por la operación para ingresar ayuda humanitaria el 23 de febrero de 2019 que desencadenó una tensión fronteriza con Colombia y múltiples enfrentamientos, suponiendo para el gobierno venezolano un ataque a la soberanía nacional (*France 24*, 2019) y, meses después, un intento de golpe de Estado dirigido por Juan Guaidó (*Redacción*, 2019), sucesos apoyados directa e indirectamente por los EE. UU.

Ante esta situación, para los académicos pro-Maduro es imposible invisibilizar los hechos de agresión imperialista, por ello se toma una posición de defensa en favor a la parte agredida (Grosfoguel, 2019a), a pesar de las evidentes contradicciones y conflictos del gobierno venezolano, por lo que es criticado un sector de la izquierda y especialmente autores como Lander, que no apoyan al gobierno de Nicolás Maduro, puesto que hacer críticas en esta coyuntura tan estratégica supone un inevitable apoyo a los grupos opositores que están siendo manipulados por el imperio (Dussel, en Luigino Bracci Roa desde Venezuela, 2017). Estos académicos consideran que acusar a Nicolás Maduro de autoritario, culparlo de ser cómplice de la crisis económica y legitimar a Juan Guaidó auspiciado por Trump justificaría cualquier tipo de agresión externa (Grosfoguel, 2019a), en tanto los juicios negativos desde afuera del proceso están siendo instrumentalizados por la mediocracia estadounidense con el fin de dividir artificialmente sectores de la izquierda al impedir el apoyo al gobierno venezolano.

Esta última postura es una clara estrategia estadounidense para sembrar divisiones en la izquierda y separar aquellos sectores que no estaban del todo cómodos en estos procesos revolucionarios. Lo que posibilitó el ascenso de gobiernos de ultraderecha en la región, pero que también permitió el reagrupamiento de las fuerzas de izquierda como en el caso de Bolivia en el contexto del golpe de Estado, donde democráticamente volvieron al poder (Béjar, 2022).

Un aporte crucial desde esta perspectiva para comprender los nuevos alcances del pentagonismo y entenderlo como la avanzada neopentagonista es que, desde Dussel (2017), se considera una forma de guerra a largo plazo e injerencia prolongada el bloqueo económico, el cual se convierte en una herramienta paralela a la fuerza militar para conquistar posiciones de poder y acceder a cuantiosos recursos. Es por ello que el neopentagonismo es un fenómeno multidimensional, sociopolítico y cultural de dominación que, según Grosfoguel (2019b), se expresa en las restricciones comerciales que limita la oferta de productos de primera necesidad,

la hiperinflación y la cotización arbitraria de la moneda venezolana, teniendo como principal objetivo generar un descontento popular hacia el gobierno y ahondar el camino para un golpe de Estado que permita el ascenso de un gobierno títere que le entregue a disposición las reservas de petróleo o avale la inversión de empresas estadounidenses en el desarrollo del sector,⁴ fin último de los intereses neopentagonistas.

La contraparte, encabezada por Edgardo Lander y su movimiento Plataforma ciudadana para defensa de la constitución, reúne a un grupo de chavistas que cuestionan las acciones tanto de la derecha golpista como del gobierno de Maduro, puesto que han socavado la constitución de 1999 y el legado de Chávez (Lander, en VTV Noticias, 2017). Ello hace que sea latente la preocupación por la intervención imperial estadounidense disfrazada de ayuda humanitaria, su falso interés por la democracia venezolana y la presión por el cambio de régimen, puesto que uno de los factores que realmente está agudizando la crisis y afectando la soberanía es el bloqueo económico que solo responde a los intereses hegemónicos de la potencia del norte y no a los de la población (Lander, en *Democracy Now*, 2019a).

Ante la preocupación que supone la constante vigilancia neopentagonista de EE. UU., este autor plantea dos pilares trascendentales para entender la crisis: el primero se basa en que las principales causantes de la crisis social en el país son el autoritarismo, las izquierdas occidentalizadas y la corrupción masiva del gobierno de Maduro, que no consolidó una estrategia que los alejara de un colapso de la economía nacional; y, segundo, las excesivas sanciones del gobierno Trump, que si bien profundizaron la crisis,

⁴ Situación que se presenta en pleno gobierno de Maduro cuando en mayo de 2022 EE. UU. levanta ciertas sanciones económicas para permitir que la compañía petrolera norteamericana Chevron iniciara negociaciones con PDVSA (*BBC News*, 2022), lo cual lejos de estar motivado por la necesidad de aliviar la golpeada economía venezolana, más bien gira en torno al alza de los precios internacionales del crudo debido a la guerra en Ucrania y el veto a la producción rusa.

no son la causa principal del conflicto (Lander, en *Democracy Now*, 2019a). Este último pilar resultaría inconcebible para Grosfoguel (2019a), quien responsabiliza a Estados Unidos de la inestabilidad económica y la crisis política de Venezuela mediante el uso de estrategias neopentagonistas basadas en la desestabilización de movimientos autónomos, bloqueos alimentarios y el financiamiento de figuras de la derecha neoliberal del país.

No obstante, para Lander (en Red Filosófica del Uruguay, 2018) es justamente ese carácter de los intelectuales lo que refuerza las tendencias negativas de la experiencia bolivariana, y en especial porque los otros autores parecen omitir que para el caso del proceso chavista no se rompieron las lógicas coloniales de una estructura económica insertada en el país basada en la dependencia a las *commoditys*, la reprimarización del aparato productivo, el crecimiento de la deuda pública, su rol de subordinación en la organización internacional del trabajo, los pocos avances para alcanzar la soberanía alimentaria y el impulso de la minería transnacional a gran escala con la incursión de enormes capitales chinos y rusos en el proyecto del Arco minero del Orinoco, lo que afectaría la estabilidad ambiental y la vida de múltiples pueblos indígenas (Lander, en *Democracy Now*, 2019a).

Esta posición no significa estar a favor de los intereses neopentagonistas, ya que son constantes las críticas a una oposición de extrema derecha que repite el guion de EE. UU. y a una izquierda que no genera transformaciones anticapitalistas. Sin embargo, mencionado los desacuerdos entre decoloniales, se hace evidente un debilitamiento del proyecto antiimperialista, puesto que la constante participación de estos académicos en los diferentes medios de comunicación permite trascender los debates académicos y generar opinión pública con el fin de visibilizar las críticas anticoloniales que deberían nutrir el horizonte utópico de integración antisistémico que permita contrarrestar la modernidad capitalista y la transformación del pueblo, pensado desde las bases.

Lo cierto de esta posición difusa e interconexión con el proyecto decolonial es que abre la puerta a que se generen nuevas interpretaciones e interpelaciones críticas sobre la postura política decolonial, debido a que el colectivo decolonial, en su intento por construir una narrativa descentralizada, pudo olvidar, en estos casos del locus imperial, que el repensarse desde una posición de subordinado con intereses también acorde a una agenda de un mundo capitalista puede difuminar un proyecto que se ve sólido a la luz del argumento antiimperial. En este contexto y a pesar de la preponderancia neopentagonista norteamericana, son identificados nuevos actores que debaten su supremacía, pero mantienen las estrategias imperiales de su competidor, lo que reafirma la tesis neurálgica de Bosch (2009b) sobre la situación del Caribe y, en general, de Latinoamérica como frontera imperial, donde se cristalizan únicamente los intereses de las potencias y no se consolida la integración de proyectos intelectuales y políticos anticoloniales. Para Venezuela, esta situación es evidente con la incidencia rusa en las operaciones de PDVSA y el cuestionado proceso de explotación mediante el proyecto del Arco Minero promovido por Maduro con una enorme participación de capital trasnacional (Moleiro, 2019).

Lo decolonial como antítesis del imperialismo: Cuestionando el proyecto político de decoloniales en el locus del imperialismo

Como se desarrolló en páginas anteriores, las posiciones de estos intelectuales también han generado inestabilidad en la búsqueda de una ética y política decolonial y anticolonial que intenta fortalecer los pensamientos y proyectos políticos del Sur, más aún, en escenarios donde el locus del imperialismo, como los golpes de Estado ocurridos en el transcurso del 2019 en Venezuela y Bolivia,

ameritaba desde Juan Bosch (2009a) una postura antiimperialista de la situación.

En el caso de las feministas latinoamericanas, hay un acercamiento a la discusión en torno a las prácticas machistas del sistema patriarcal, en donde los actores del poder de la izquierda cultural no procuraron consolidar políticas de cuidado y mayor acción autónoma y democrática de mujeres en los espacios participativos. Nos referimos a la ponencia de Silvia Rivera en el Parlamento de las mujeres en la Paz (*Desinformémonos*, 2019) y de Rita Segato en varios medios de comunicación (*Infobae*, 2019a), quienes cerraron la discusión a prácticas antidemocráticas con las mujeres, las cuales merecen su estudio, pero que no permitieron observar las estrategias neopentagonistas que desestabilizaron la soberanía de Bolivia.

Para el caso de Venezuela, la discusión y enfrentamiento entre las figuras anticoloniales como Ramón Grosfoguel y Edgardo Lander frente al intento de golpe de Estado del país bolivariano vislumbra una crisis de la ética política del proyecto decolonial, en donde Grosfoguel intenta acercarse a apoyar al gobierno sin denunciar actos de represión y persecución política anti-Maduro y en donde Lander, entre toda esta crisis golpista, decidió acercarnos a escuchar al político que lideró los planes de intervención estadounidense, Juan Guaidó.

Esta problemática, si bien produce nuevas discusiones respecto a la transformación del proyecto político y crítico decolonial, no permite al ciudadano colectivo, al artesano de la resistencia y a los grupos alternativos entender desde qué sendero o herramientas analíticas se puede afrontar un conflicto como la invasión y violación de las soberanías bajo la represión utilizada por Estado Unidos, mucho menos permite identificar cómo las soberanías nacionales son desdibujadas por las estrategias imperialistas posmodernas (Negri y Hardt, 2000). La avanzada neopentagonista no da tregua ni espera, las posiciones diversas del colectivo de la inflexión decolonial fue y es difusa, cuando resultaría más sugerente

acompañar desde adentro los proyectos antiimperialistas, en vez de desarticular la crítica al sistema, que en muchos movimientos se convierte en el eslogan e insumo para combatir al Pentágono.

Esta dificultad no es nueva en la inmediatez del locus imperial de la producción académica anticolonial que dentro de sus características “pretende cuestionar el conocimiento hegemónico y apoyar los paradigmas otros que emergen desde la diferencia colonial” (Restrepo y Rojas, 2020, p. 26). También genera silenciamientos e invisibiliza a las producciones epistemológicas alternativas que nacen de la vivencia del imperializado, como se presenta en el caso del intelectual dominicano Juan Bosch, quien propone categorías y dimensiones históricas y geopolíticas con las que se continuó la colonización de las metrópolis fortalecidas en su posición de poder a mitad del siglo XX a partir de las guerras con grandes ingresos lucrativos (Pérez, 2017).

No es para menos que los intelectuales reseñados no tengan una perspectiva integracionista ni claro acercamiento al análisis pentagonista y neopentagonista, pues es una dificultad que se presenta cuando no se dialoga con los paradigmas generados desde la experiencia del imperializado, en primera persona, como ocurrió con Juan Bosch cuando fue presidente de República Dominicana, lo cual también lo llevó a estudiar su golpe desde los nuevos elementos protagónicos del poder hegemónico.

Tal afirmación sobre la invisibilidad del pensamiento de Bosch en escenarios de estudio por parte de los pensadores mencionados se evidencia en trabajos como el *Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: fases superiores del eurocentrismo* (2006) y *De la Sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial* (2022), de Ramón Grosfoguel. Y, por otro lado, se encuentran textos alrededor de la *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana* (2019b), además de *La utopía del mercado total y el poder imperial* (2002) y *Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia* (2015), de Edgardo Lander, que si bien citan a diversos

autores como Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, siendo notables precursores decoloniales, en cada uno de esos textos se reafirma un silenciamiento al concepto pentagonista en el espacio de conversación. La discusión refleja en contenido una postura alejada de los elementos para la comprensión del fenómeno histórico de dominación planteadas por Bosch y, en particular, sobre la intencionalidad de superación del Pentágono.

Ninguno de los discursos de los académicos hacen referencia a los planteamientos realizados por Bosch (2009a) hace más de sesenta años y que describen cómo el andamiaje militar estadounidense genera enormes réditos económicos. Muchas veces las descripciones de las experiencias hegemónicas en la región parecen un anecdotario donde repiten de manera mareante el término imperialismo y las características descritas por Lenin (2020), sin contextualizar cómo este se desenvuelve en un escenario tan particular como el latinoamericano, en donde la inteligencia militar y el uso excesivo de la fuerza son un factor clave para entender la estructura de dominación en otros ámbitos de la realidad.

Esta tendencia de ocultamiento también es evidente en trabajos de autores de la región que si bien no son decoloniales, sí asumen una postura antiimperialista o utilizan la categoría analítica de imperialismo, tales como Claudio Katz (2017) en su estudio sobre la nueva estrategia imperial de EE. UU.; Darío Salinas (2017), cuando analiza los cambios en las relaciones de poder entre EE. UU. y los procesos políticos de la región; además de Silvina Romano (2017), quien en un ejercicio de memoria sobre la guerra de Vietnam no considera al pentagonismo y prefiere citar a Lenin para explicar las cuestiones de la militarización como eslabón esencial del imperialismo luego de la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que este contexto histórico justifica empíricamente el trabajo de Bosch; y, de manera similar, pero desde los estudios alternativos sobre Latinoamérica en la academia estadounidense, Ronald Chilcote (2017) realiza una revisión acerca del origen de los estudios sobre el imperialismo dando mayor interés a la comprensión marxista clásica

de Vladimir Lenin y las visiones de John Hobson, sin mencionar a Juan Bosch como un aporte de la región para consolidar el término dentro del mundo académico.

También hay un sector de estudiosos que reivindican de gran manera las investigaciones del pensador caribeño, como es el caso de Wladimir Ruiz (2010), quien evidencia la relación entre el uribismo en Colombia y el pentagonismo, con el fin de cumplir los objetivos militaristas de Estados Unidos y afectar la continuidad de los proyectos alternativos en Sudamérica, en específico, desestabilizar la soberanía de Venezuela.

Ante este panorama, resulta evidente la importancia analítica que reviste para la actualidad política el pensamiento de Juan Bosch y, por lo tanto, el interés por actualizar sus postulados dentro de lo que planteamos como neopentagonismo, puesto que se logra observar una serie de tendencias propias del imperialismo estadounidense que perduran a nuestros días, pero que se pueden readaptar las ideas a la constante transformación de los nuevos escenarios en los que las dinámicas de dominación ejercen su influencia, en especial, con el marco de la globalización de la información y las comunicaciones como estado superior de la avanzada hegemónica de Estados Unidos.

Recurrir, entonces, a la lupa analítica del caribeño Juan Bosch permite dar cuenta desde un lugar de enunciación no solo desde las cada vez más refinadas formas de injerencia y control, sino desde las catastróficas consecuencias del pentagonismo en los países del Caribe y Latinoamérica. Resulta indispensable interpelar al imperio desde adentro y crear integracionistas locales como víctimas directas de este, con la necesidad de generar alternativas antiimperialistas y decoloniales, más allá de la institucionalidad de los Estados y apoyando más de fondo los procesos populares.

En definitiva, para la academia debe ser de gran importancia conceptualizar esta particularidad para entender cómo funciona tal tendencia del comportamiento imperial desde el notable ejercicio propio del pensamiento decolonial, en tanto que pueda tomar

el legado de Juan Bosch para contribuir al giro de las epistemologías dominantes, cuestionando lo establecido, a fin de crear nuevos paradigmas desde un lugar de enunciación propio en el Sur. Tampoco se trata de que todas las investigaciones académicas sobre el imperialismo y el militarismo tengan que citar por obligación a Juan Bosch, pero sí es necesario que se ubiquen en la punta del conocimiento de los antecedentes y los estudios de este fenómeno para consolidar una tradición analítica en este campo, dar mayor rigurosidad a los análisis y no redundar en los argumentos o conclusiones que se plantean, además por el notable interés por descentralizar la colonialidad del saber de la que pretenden dar cuenta los precursores del pensamiento decolonial.

Lo anterior demuestra una necesidad básica de la tradición académica en la región: articular los diagnósticos y la descripción de la realidad con procesos políticos que la transformen mediante principios como la autodeterminación y el antiimperialismo. Ante ello, los académicos analizados, grandes exponentes de los estudios decoloniales, han articulado su capacidad analítica y generadora de conocimiento con un rol de activismo político mediante la generación constante de opinión pública, lo que permite exportar las constantes conceptualización a discusiones y debates más cotidianos y con mayor alcance a otros públicos.

Apuntes finales

Los postulados sobre los que reposa el pentagonismo en este escrito pueden ser considerados ahistóricos frente a los inicios del pensamiento decolonial. Sin embargo, en este trabajo insistimos en dialogar y relacionar un concepto vigente de estudio al Pentágono frente a un paradigma *otro* decolonial que permite cuestionar, interpelar y construir un horizonte interpretativo de las realidades sociopolíticas, económicas e históricas que se inscriben en el contexto del Caribe y Latinoamérica. La propuesta se sostiene

en que la avanzada imperialista contemporánea responde a unas nuevas estrategias de dominación reconocidas en la desestabilización de gobiernos autónomos, golpes de Estado difusos, control en las tecnologías de la información e injerencia indirecta, en algunos casos, de represión violenta hacia movimientos alternativos antiimperialistas. Las cuales emergen en proyectos políticos de izquierda como los de Venezuela y Bolivia, países en los que se observa una gran combativa antiimperial que resiste al refinamiento de las medidas neopentagonistas de EE. UU que se elevan a un nuevo nivel de intervención, donde, junto al poderío militar y a la amenaza del uso de la fuerza, se han consolidado estrategias de guerra como los bloqueos, sanciones y limitaciones financieras con el fin de asfixiar las economías nacionales, lo que, sumado a la guerra de inteligencia, diplomática y mediática, crea grandes crisis humanitarias.

Especialmente, la diplomacia estadounidense en la región adquiere un rol intervencionista basado en controlar y dirigir mediante conductas reprochables como el chantaje o la conspiración, donde no hay interés por generar diálogos y acuerdos comunes, sino la búsqueda de acumulación de poder que le permita el control de diferentes escenarios mediante los mencionados mecanismos de presión, con el fin de alcanzar objetivos únicamente beneficiosos para la potencia del norte, en desmedro de la soberanía e independencia de los otros países contrarios a sus intereses. Ante esto, no solo la diplomacia, sino el neopentagonismo de Estados Unidos se fundamentan en la máxima de que no importa la forma o los medios si son alcanzados a cabalidad los objetivos, por lo que repensar el modelo de continuación del colonialismo está superpuesto a la orden mundial que se sostiene con la superexplotación de las poblaciones clasificadas bajo un orden de subordinación de la división racial y sexual del trabajo en el sistema capitalista moderno.

Descentralizar estos procesos depende no solo del ejercicio y la experiencia autónoma del reprimido por el sistema, se necesita de

muchos brazos en resistencia y también del espacio interpretativo y educativo para sentar una postura anticolonial, anticapitalista, antirracista y antiimperialista. Por supuesto, conceptos como el del caribeño Juan Bosch con el pentagonismo y la frontera imperial resultan fundamentales en la actualidad para profundizar el proyecto político y académico decolonial. Pensamos que, debido a la relación con las características del pensamiento decolonial en Restrepo y Rojas (2022), se permite cuestionar los criterios epistémicos de la producción de conocimiento, tal como en su momento el autor dominicano hizo al considerar que los análisis sobre el imperialismo estaban contruidos desde la enunciación moderna capitalista europea y no daban cuenta de cómo este actuaba e incidía en la realidad de nuestros pueblos, por su estructura de ocultamiento institucional diseñada para aprovecharse del lucrativo negocio de la guerra justificada por las concepciones de superioridad racial y civilizatoria.

No obstante, parece que en la producción académica decolonial, sobre los estudios que responden al imperialismo y la línea decolonial, existiera temor por la transformación de los conceptos, en tanto que a pesar de que el pentagonismo describe con gran rigurosidad cómo una característica de este se convierte en el principal factor explicativo para entender su actuación en la realidad de los países del Sur global, la categoría no es considerada en amplitud. Esto hace que se planteen una serie de argumentos repetitivos donde los antecedentes conceptuales siguen siendo eurocéntricos al recurrir a Hobson y Lenin, situación que podría evitarse al comprender que los planteamientos utilizados en la academia latinoamericana provienen del núcleo del pentagonismo que postula una crítica al marxismo europeo.

En el escenario real de silenciamiento del pensador caribeño Juan Bosch y su concepto sobre la estructura imperialista por los decoloniales, también se evidencia el predominio de la colectividad interpretativa, en el que priman los centros académicos como Argentina, México o Brasil. Esto no permite que el pensamiento

decolonial, dentro de su agenda actual, consolide el proyecto de integración de múltiples subjetividades (Grosfoguel, 2022), en donde se permita desde el lugar de enunciación y desde la experiencia de subyugación y resistencias, atados al pasado de la economía triangular, la plantación, el colonialismo y la esclavitud, una instauración transmoderna como ruta civilizatoria y no solo como un horizonte utópico que intenta superar el sistema-mundo moderno que empobrece a los cuerpos del Caribe y desplaza a las soberanías latinoamericanas desde la instauración del Nuevo Mundo.

La transmodernidad como ruta civilizatoria puede ser una realidad y alternativa en la medida de una integración de los países del sur con relaciones socioeconómicas y políticas comunes (Grosfoguel, 2022). Como punto de inicio, los países autónomos deben desprenderse de la dependencia comercial y la importación de los alimentos; buscar de forma transitoria una soberanía alimentaria permitirá pensar con autonomía un proyecto decolonial y antiimperialista desde los colectivos alternativos defensores de los territorios, los cuales en muchos momentos se han fraccionado por la marca gigante de la desigualdad que emerge en un sistema capitalista. En otras palabras, para poder avanzar en un proyecto político decolonial transmoderno, se debe aportar a la defensa de una soberanía alimentaria y energética. La integración latinoamericana se garantiza si se piensa en escenarios de autonomía alimentaria que logren estabilizar los movimientos sociales alternativos cuando lleguen los tiempos del desgaste mental y físico en el lugar de la resistencia a las acciones neopentagonistas.

El rol de los intelectuales en esta confrontación resulta esencial, debido a que no pueden contribuir al proceso contra el colonialismo sin declararse antiimperialistas, como lo propone Juan Bosch en su aguda crítica al pentagonismo y los elementos neopentagonistas, que resulta un pilar fundamental para analizar la actualidad política de los países de la región. Aún más cuando la escalada imperial estadounidense se encuentra en una nueva fase de intervención y donde es evidente la incursión de nuevas potencias capitalistas que

toman como modelo económico las estrategias norteamericanas, al concebir a la región como una fuente casi ilimitada de recursos mineros energéticos, perdurando las lógicas de dependencia y profundizando la diametral diferencia en la división internacional del trabajo. Evidenciar esta situación y contribuir a la ampliación conceptual del pentagonismo y el neopentagonismo les permitiría a los países del Caribe y América Latina ser interlocutores en igualdad de condiciones dentro del sistema y actuar en concierto para la defensa de sus intereses soberanos.

Para terminar, se reafirma que el pentagonismo como sustento a los análisis contemporáneos sobre la dominación estadounidense permite dar continuidad a una línea de pensamiento propia que se nutre de las experiencias de la región, la cual logra comprender la actualización de un neopentagonismo enraizado en el sistema capitalista, con base en la dinámica estratégica del ocultamiento y difícil visibilización de los actos de dominación e invasión directa de Estados Unidos sobre los pueblos ideológicamente contrarios a las relaciones geopolíticas del sistema neoliberal, ecológicida y explotador, como se demostró en este artículo con la propuesta de diálogo ante los fenómenos de intervención contemporáneos en el escenario neopentagonista.

Bibliografía

Anderson, Perry (2017). *American Foreign Policy and Its Thinkers*. Nueva York: Verso Books.

AP News (12 de abril de 2019). Treasury sanctions Venezuelan business to isolate Maduro. <https://apnews.com/article/b0c023c3897f402a93f54481d63b175a>

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona: Taurus.

Arkonada, Katu (19 de enero de 2023). Del ALCA a la CELAC, la injerencia estadounidense no se detiene. *Telesurtv*. <https://www.telesurtv.net/bloggers/Del-ALCA-a-la-CELAC-la-injerencia-estadounidense-no-se-detiene-20230119-0001.html>

BBC News (17 de mayo de 2022). Venezuela: EE. UU. anuncia que levanta ciertas sanciones contra el gobierno de Maduro y permite el diálogo sobre el petróleo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61487565>

Bosch, Juan (2009a). *El pentagonismo, sustituto del imperialismo* (2ª ed.). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.

Bosch, Juan (2009b). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, editor.

Chilcote, Ronald (2017). Reflexiones sobre las tendencias y la investigación internacional. En Marco A. Gandásegui (coord.), *Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional* (17-24). Ciudad de México: Siglo XXI/CLACSO.

Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños [CELAC] (2021). VI Cumbre. Ciudad de México. <https://portales.sre.gob.mx/ppt-celac/es/que-es-la-celac/cumbres-celac>

Democracy Now (22 de febrero de 2019a). This Is Not Humanitarian Aid: A Maduro Critic in Venezuela Slams U.S. Plan to Push Regime Change [Entrevista a Edgardo Lander] https://www.democracynow.org/2019/2/22/this_is_not_humanitarian_aid_a

Desinformémonos (13 de noviembre de 2019). Esta coyuntura nos ha dejado una gran lección contra el triunfalismo: Silvia Rivera Cusicanqui desde Bolivia. <https://desinformemonos.org/>

esta-coyuntura-nos-ha-dejado-una-gran-leccion-contr-el-triunfalismo-silvia-rivera-cusicanqui-desde-bolivia/

DW (2 de diciembre de 2018). Evo Morales califica de “chantaje” la amenaza de sanciones de EE. UU. <https://www.dw.com/es/evo-morales-califica-de-chantaje-la-amenaza-de-sanciones-de-eeuu/a-46544447>

Fanon, Frantz (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fejes, Fred (1986). El imperialismo de los medios de comunicación. *Análisis*, 10(11), 87-99.

Fernández, Antonio (9 de diciembre de 2021). Cuántos soldados y bases militares de Estados Unidos hay en el mundo. *La Razón*. <https://www.larazon.es/internacional/20211201/zsprjtf6gbcpza-jeqwnqqwpkqy.html>

France24 (24 de febrero de 2019). Choques y caos frustraron el “Día D” la entrega de ayuda humanitaria en Venezuela. <https://www.france24.com/>

Gandásegui, Marco. (2005). Crisis de la hegemonía de EEUU en el siglo XXI. *Revista Tareas*, 120,131-144.

Garrido, Miguel (2020). Recursos naturales y seguridad en Latinoamérica, un problema emergente de seguridad. *Revista de Pensamiento Estratégico y Seguridad CISDE*, 5(1), 11-28.

Grosfoguel, Ramón (14 de febrero de 2019a). *Vídeo 6 minutos Grosfoguel: “La red modernidad/colonialidad murió en Venezuela”* [Vídeo]. Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=2083726438377044>

Grosfoguel, Ramón [@ramongrosfoguel8631] (7 de mayo de 2019b). *Ramón Grosfoguel responde a Edgardo Lander: debate*

acerca de Venezuela [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=8m-YAQgJFTw&ab_channel=RamonGrosfoguel

Grosfoguel, Ramón (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Editorial Akal.

Hernández, Enrique (18 de septiembre de 2021). OEA vive del dinero de EU y Canadá; México pide desaparecerla. *Forbes México*. <https://www.forbes.com.mx/mexico-pide-desaparecer-la-oea-pero-vive-del-dinero-de-eu-y-canada>

Infobae (19 de marzo de 2018). Estados Unidos prohibió las operaciones con el Petro, la criptomoneda venezolana <https://www.infobae.com/america/venezuela/2018/03/19/estados-unidos-prohibio-las-operaciones-con-el-petro-la-criptomoneda-venezolana/>

Infobae (5 de abril de 2019a). EE. UU. anunció sanciones contra 34 embarcaciones que PDVSA usa para transportar petróleo venezolano a Cuba. <https://www.infobae.com/america/eeuu/2019/04/05/eeuu-anuncio-sanciones-contras-34-embarcaciones-que-pdvsa-usa-para-transportar-petroleo-venezolano-a-cuba/>

Infobae (19 de noviembre de 2019b). Rita Segato, durísima con Evo Morales: dijo que “no fue víctima de un golpe” y recordó su machismo y autoritarismo. <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/11/20/rita-segato-durisima-con-evo-morales-dijo-que-no-fue-victima-de-un-golpe-y-recordo-su-machismo-y-autoritarismo/>

Katz, Claudio (2017). La nueva estrategia imperial de Estados Unidos. En Marco A. Gandásegui (coord.), *Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional* (119-130). Ciudad de México: Siglo XXI/CLACSO.

Kogan, Andrés. (17 de octubre de 2020). Una crítica desde los territorios al giro decolonial en América Latina. *Observatorio Plurinacional de Aguas* (OPLAS). <https://n9.cl/iro7y>

Lander, Edgardo (2002). La utopía del mercado total y el poder imperial. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 8(2), 51-79.

Lander, Edgardo (2015). Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. *Estudios Latinoamericanos*, (36), 29-58.

Lander, Edgardo (2019b). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Bielefeld: CALAS.

Lenin, Vladímir (2020). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Buenos Aires: Cienflores.

Los Tiempos (1 de diciembre de 2018). Trump sanciona a Bolivia por incumplir lucha contra la trata de personas. <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20181201/trump-sanciona-bolivia-incumplir-lucha-contra-trata-personas>

Luigino Bracci Roa desde Venezuela [@lubrio] (5 de junio de 2017). *Filósofo Enrique Dussel responde a intelectuales de izquierda que han criticado a Venezuela* [Vídeo]. YouTube. [zhttps://www.youtube.com/watch?v=WGoDxCZPCKY&ab_channel=LuiginoBracciRoadesdeVenezuela](https://www.youtube.com/watch?v=WGoDxCZPCKY&ab_channel=LuiginoBracciRoadesdeVenezuela)

Mena, Mónica (11 de marzo de 2022). Venezuela lidera el ranking mundial de reservas de petróleo. *Statista*. <https://es.statista.com/grafico/16857/paises-con-mayor-cantidad-de-reservas-de-petroleo/>

Moleiro, Alonso (19 de febrero de 2019). Guaidó busca un acercamiento con el chavismo disidente. *El País*. https://elpais.com/internacional/2019/02/18/america/1550508202_357066.html

Negri, Antonio y Hardt, Michael (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Organización de los Estados Americanos [OEA] (30 de abril de 1948). Carta de la Organización de los Estados Americanos: Novena Conferencia Internacional Americana. Bogotá, Colombia.

Pérez, Hassan (2017). *El pentagonismo, sustituto del imperialismo: una radiografía a 48 años de su publicación*. *Universidad de La Habana*, 283, 97-113.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander y Santiago Castro Gómez (eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Rangel, José (10 de agosto de 2009). La doctrina Hillary. *Aporrea*. aporrea.org/tiburon/a84161.html

Rascovan, Alejandro (2013). Teorías críticas en relaciones internacionales: marx(ismo)(s); imperialismos; teoría de la dependencia. En Elsa Llenderozas (coord.) *Relaciones internacionales: teorías y debates* (11-34). Buenos Aires: Eudeba.

BBC News (1 de mayo de 2019). Levantamiento en Venezuela: las incógnitas que deja el intento de insurrección encabezada por Guaidó y López contra Maduro. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48114293>

Red Filosófica del Uruguay (5 de septiembre de 2018). Entrevista al sociólogo venezolano Edgardo Lander: Ante la crisis de Venezuela la izquierda carece de crítica. <https://systemicalternatives.org/2019/02/19/entrevista-al-sociologo->

venezolano-edgardo-lander-ante-la-crisis-de-venezuela-la-izquierda-carece-de-critica/

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2020). *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos* (2ª ed.). Popayán: Editorial Universitaria.

Romano, Silvina (2017). La conmemoración oficial del olvido de Vietnam en Estados Unidos. Apuntes básicos para recuperar la memoria. En Marco A. Gandásegui (coord.), *Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional* (224-242). Ciudad de México: Siglo XXI/CLACSO.

Ruiz, Wladimir (2010). La tendencia militarista del imperio: uribismo y pentagonismo se dan la mano. *La Universidad*, (9),15-30.

Russell, Roberto y Tokatlian, Juan (2020). Autonomía relacional. En Eduardo Devés y Silvia T. Álvarez (eds.), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano. Teorías, escuelas, conceptos, doctrinas, figuras*. Santiago de Chile: Ariadna.

Saiz, Eva (30 enero del 2014). Estados Unidos cree que la CELAC ha traicionado los principios democráticos de la región. *El País*. https://elpais.com/internacional/2014/01/30/actualidad/1391120173_504618.html

Salinas, Darío (2017). Cambios en la ecuación de poder, constantes estratégicas estadounidenses y procesos políticos en América Latina. En Marco A. Gandásegui (coord.), *Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional* (288-311). Ciudad de México: Siglo XXI/CLACSO.

Suárez, Luis (2017). La política hacia América Latina y el Caribe de la segunda presidencia de Barack Obama, una mirada desde la perspectiva crítica. En Marco A. Gandásegui (coord.), *Estados*

Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional (312-338). Ciudad de México: Siglo XXI/CLACSO.

Telesur (9 de abril de 2019a). Bolivia rechaza la injerencia de EE. UU. en sus asuntos políticos. <https://www.telesurtv.net/news/bolivia-rechaza-injerencia-de-eeuu-en-asuntos-politicos-20190409-0042.html>

Telesur (7 de noviembre de 2019b). Mujeres indígenas y de pollera, víctimas de agresión opositora en Bolivia. <https://www.telesurtv.net/news/violencia-contra-mujeres-indigenas-protestas-oposicion-bolivia-20191107-0018.html>

Telesur (6 de julio de 2022). Líder caribeño responsabilizó a EE.UU. de ataques a Petrocaribe. <https://www.telesurtv.net/news/caricom-lider-caribeno-acusa-eeuu-ataques-petrocaribe-20220706-0002.html>

Telleria, Loreta (2019). La diplomacia de la intervención: Bolivia como estudio de caso. *Universidad de La Habana*, (288), 261-277.

U.S. Department of the Treasury (17 de abril de 2019). Treasury Sanctions Central Bank of Venezuela and Director of the Central Bank of Venezuela. <https://home.treasury.gov/news/press-releases/sm661>

VTV Noticias [@vtvnoticias8652] (8 de diciembre de 2017). ¿Qué plantea el “chavismo crítico” venezolano? [Entrevista A Edgardo Lander] [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ojllrcDQ7Zw&ab_channel=VTVNOTICIAS

Witker, Iván (2020). Doctrina Drago. En Eduardo Devés y Silvia T. Álvarez (eds.), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano. Teorías, escuelas, conceptos, doctrinas, figuras*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Ysuca Radio (22 de abril de 2019). Oposición de Bolivia pide a EE. UU. frenar candidatura de Evo Morales. <https://ysuca.org.sv/2019/04/oposicion-de-bolivia-pide-a-ee-uu-frenar-candidatura-de-evo/>

Crítica decolonial a la episteme jurídica hegemónica

Erick L. Gutiérrez García

La cuestión epistemológica dentro del ámbito de la crítica jurídica es un tópico recurrente en sus tematizaciones teórico-metodológicas en el continente. En tal sentido, en estas reflexiones se busca desarrollar la *crítica a la episteme* jurídica positivista (actualmente hegemónica en nuestros Estados “modernos”) desde una postura decolonial.¹

Para ello, se asume *la crítica* en el ámbito del derecho como instrumento de concientización, resistencia y ruptura, en búsqueda de referenciales epistemológicos comprometidos (Wolkmer, 2017, p. 221 y 2018b, p. 34), considerando la necesidad de impugnar las colonialidades que “normalizan” la gramática cultural dominante (introyectada epistemológicamente como sentido común en las instituciones sociopolíticas y jurídicas por los sistemas educativos formales –Garzón López, 2012, p. 444–), interpelada *desde* la exterioridad.

Con esto se busca aportar *analécticamente* a los procesos decolonizadores, afirmando la legitimidad de los “nuevos sujetos sociales” (Wolkmer, 2018a, p. 10 y 2018b, pp. 214 y 233) mediante

¹ La crítica epistémica que supone la inflexión decolonial busca contribuir a hacer posible otros mundos (Restrepo y Rojas, 2010, p. 31).

la afirmación de la validez argumentativa de sus propias gramáticas,² en favor de la producción liberadora de alternativas (incluidas las plurijuridicidades).

En función de ello, aquí se plantea cuestionar los presupuestos epistemológicos de la juridicidad hegemónica –positivista–, según las *categorías* subyacentes que esta impone:

- a) Desde la colonialidad del ser, un *dualismo ontológico*.
- b) Desde la colonialidad del saber, una *dicotomía epistémica*, de la que derivan: i. una espacialidad y i. una temporalidad (que se reproducen –endocolonialmente– mediante una genealogía).
- c) Desde la colonialidad de la naturaleza, una *dualidad antropocéntrica*.
- d) Desde la colonialidad jurídica, un *monismo jurídico*.

Estos presupuestos –y su crítica correspondiente– se desarrollan a continuación.

Presupuestos epistémicos de la juridicidad hegemónica

Desde la colonialidad del ser: un dualismo ontológico (individualista)

En la episteme jurídica positivista se da por sentado que el sujeto del mundo real es *un individuo* (un ser des-relacionado con su

² Santos señala que “el modelo de *aplicación técnica* propio de la ciencia moderna *asume como única* la definición de la realidad dada por el grupo dominante y la refuerza; y que sus formas institucionales y modos de racionalidad promueven la violencia y *el acallamiento* en vez de la argumentación y la comunicación” (1991, pp. 12 y14; énfasis propio). Garzón López concibe, en este sentido, a “los pueblos indígenas como portadores de un paradigma epistemológico *silenciado y negado* por la ‘gramática’ cultural dominante [...] [que pretende] simplemente señalar –parafraseando a Mignolo– un paradigma ‘otro’” (2012, p. 412; énfasis propio).

contexto) que –en tanto fetiche– es naturalizado o “normalizado” en el sentido común jurídico-social.

Dicho sujeto cortesiano³ (como principio ontológico de la subjetividad) *se afirma a sí mismo negando* las subjetividades colectivas nóstricas,⁴ normalizándose de esta manera diversas teorías y prácticas de negación y de opresión del otro (Fornet-Betancourt, citado en Medici, 2020a, p. 124); en la realidad concreta: negación y opresión de los sujetos colectivos colonizados.

La subjetividad ontológicamente reconocida (y la noción del derecho que a partir de ella se impone) se encuentra “forjada por el molde eurocéntrico” (Ruiz Sotelo, 2019, p. 263). Por ello es que desde una *colonialidad del ser* deriva un dualismo ontológico (individualista), que secularmente se pretende “universalizar” en la exterioridad.

Las Otras-formas-de-Ser en el mundo real son exteriormente fijadas, reificadas, sometidas a un proceso de sujetificación (Lugones, 2010, p. 108) y reducidas epistemológicamente a esta categoría fundante (sujeto cortesiano), ocluyendo a las Otras “personas” en una *individualidad*, lo que provoca erradicar de esta manera las propias “epistemes” autorreferenciales.

Este proceso de *fijación y reducción* ontológica puede luego derivar, o en una exclusión (o anulación), o en una segregación. En el primer caso, dado lo “indigerible” del contenido “esencializado” de la persona o subjetividad nóstrica (pueblo o comunidad), se procede a su eliminación (exterminio físico, cultural o jurídico).

³ Ruiz Sotelo señala –citando a Carlos Lenkersdorf– que el individualismo posesivo presuntamente “intrínseco a la naturaleza humana” está animado por un principio ontológico de subjetividad, denominado *sujeto cortesiano* (“derivado” de Hernán Cortés) que “dice”: “Yo poseo y domino, por lo tanto, soy” (2019, p. 261). La idea de derecho –según tal visión antropológica– será expresión de una idea individualista, eurocéntrica, donde las ambiciones colonialistas serán parte de la misma legalidad.

⁴ La subjetividad de un sujeto colectivo (sujeto nóstrico según Lenkersdorf) es la de las comunidades originarias, que enfatiza el *Nosotros* sobre el yo, y considera que el yo se potencia solo a partir del *Nosotros* (Carlos Lenkersdorf, citado en Ruiz Sotelo, 2019, p. 263).

En el segundo caso, a su absorción racializada en las categorías jurídicas liberales y a su asimilación utilitaria (en posición tutelar de inferioridad), sea por la vía “tradicional” moderna de la “integración homogeneizante”, sea por la nueva vía posmoderna de la etnofagia multicultural (o la fagocitación social), donde tales praxis de *negación ontológica* del sujeto nóstrico tienen su fundamento en los paradigmas epistemológicos de la modernidad-colonialidad (Maldonado-Torres, citado en Garzón López, 2012, p. 58).

Como consecuencia de este proceso, el patrón de poder capitalista no solo produce subjetividades, las cuales son absorbidas jerárquicamente en las *estructuras* de clase, sexo y trabajo de la sociedad moderno-colonial hegemónica, sino que también *inocula estas estructuras* dentro de los propios pueblos autóctonos.

Al interior de esta estructuración de relaciones de explotación y dominio, se darán múltiples y heterogéneas respuestas: desde la imitación “voluntaria”, las distintas expresiones de desarraigo, los “limbos culturales” y fronterizaciones, hasta las distintas formas de resistencia e insurgencia.

A partir de una separación fetichista que encubre toda relación del sujeto con su entorno (cultural, comunitario, ecológico) –el cual epistémicamente se encontrará separado del sujeto (*dualismo ontológico*)–, se genera una racionalidad solipsista⁵ que afirma al sujeto moderno eurocéntrico, quien a su vez es jurídicamente ocultado –“abstraído”– mediante una ficción (la del “sujeto de derecho”) como resultado de una ego-política del conocimiento.⁶

⁵ Con el método del solipsismo (monólogo interno del sujeto consigo mismo –“donde el género masculino no es accidental”–), el sujeto se plantea y se responde a sí mismo preguntas, hasta que llega a la certidumbre en el conocimiento, donde el “yo” genera una producción de conocimiento “monológica, asituada y asocial” (Grosfoguel, 2013, p. 37).

⁶ Garzón López afirma que “en la ego-política del conocimiento el sujeto de la enunciación queda borrado, escondido, camuflado [...] se trata entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo” (2012, p. 58).

Es decir, la episteme eurocéntrica, una vez introyectada en el mundo jurídico, inventa al “sujeto de derecho”, abstracción jurídica creada por el derecho “moderno”, figura idealista y liberal individualista (Rosas Vargas, 2009; Wolkmer, 2018b, p. 209) producida para “incluir” a determinadas personas, donde *todo* lo demás –lo que no sea “persona”– es susceptible de ser apropiado como *res* (o cosa) (Gómez, 2009, p. 120).

A pesar de presentarse tal figura como una presunta abstracción –“universalizable”– de un supuesto *sujeto de derecho*, “sin clase social ni etnia ni género ni identidad sexual”, este concuerda con la concepción colonialista patriarcal que ha sido utilizada culturalmente para colocar subliminalmente al hombre blanco burgués como la medida y fin de todas las cosas.

Las abstracciones de ese presunto “hombre sin atributos”, incorpóreo, “despolitizado” y desarraigado ocultan ideológicamente la expresión de un *localismo* hegemónico, encarnado “esencialmente” en *el individuo* occidental blanco, varón, mayor de edad, propietario, emprendedor, formalmente religioso (cristiano), heterosexual, competitivo e individualista.

Características estas que expresan no solo una *ontología*, sino también una *antropología*, ambas encubiertas epistémicamente detrás de la formulación de las normas positivas. Sobre la potenciación de la individualidad de los sujetos de derecho (como *ego conquiro/ego cogito* de la razón moderna –Wolkmer y Machado, 2019, p. 6–) es que se erigió históricamente el Estado de derecho liberal, generando un sistema de derecho moderno que opera exclusivamente en dicho campo frente a los “Otros”, como la otra cara de la modernidad-colonialidad.

En consecuencia, el encubrimiento de los sujetos nóstricos por la perspectiva burguesa de la juridicidad implica “la irracionalidad de lo racionalizado (que) *individualiza* a los sujetos” (Wolkmer y Machado, 2019, p. 6), pero además (análogamente) dicho encubrimiento tiene correspondencia directa con la recusación de los

*derechos colectivos.*⁷ Estos últimos constituyen la *proyección fronteriza plural de las externalidades jurídicas*, cuyas alteridades han sido negadas en la Totalidad moderna por la racionalidad del “yo civilizado” (Wolkmer y Machado, 2019, p. 6).

No obstante, a pesar de dicha pretensión colonizante, los sujetos colectivos y comunitarios –históricamente omitidos– han *interpelado* pertinazmente dicha legalidad, sublevándose política y jurídicamente en los contextos globalistas para hacer reconocer tanto su subjetividad colectiva –su Ser– como sus juridicidades –su praxis–. Estos sujetos son los pueblos en todas sus formaciones de alteridad, en tanto comunidades cualificadas, plurales, diversas, pluriexperienciales (Medici, 2020a, p. 135).

En esta *nostridad* (o subjetividad nótrica), en el caso de los pueblos autóctonos, la intencionalidad simbólica surge de un Nosotros (Cullen, citado en Medici, 2020a, p. 102), que implica una creación colectiva e intergeneracional de “conocimientos” o saberes. Como señaló el filósofo aymara Wankar:

Somos aire, somos lluvia, somos tierra y sol trabajando en comunidad. El individuo es el coágulo en la vena que no permite el fluir de las cosas. No lo permite ni lo respeta. Lo propio del movimiento es ser plural, como lo propio del Cosmos es ser comunal (Molina, 1994, p. 14).

En consecuencia, en los pueblos autóctonos de Abya-Yala, el “Yo –tal como se entiende en ‘Occidente’– no existe” (o es irrelevante) porque forma parte indivisa de una Totalidad. Una consecuencia derivada de este hecho es que los variados *arraigos* existentes derivan de múltiples sentidos de pertenencia: prevalece el “Nosotros” sobre el “yo”.

Por ende, en algunos pueblos –jotí, pemón, yanomami, entre otros– el “individuo” no es tal: forma parte *indivisa* de una

⁷ Garzón López señala que la introducción de los derechos colectivos abre la discusión respecto a la relevancia del sujeto colectivo en la titularidad de derecho dentro de una cultura jurídica dominada por el paradigma individual (2012, p. 73).

Totalidad. En virtud de ello, la gente es “partible”: son *dividuos*, no *individuos* (López-Zent, 2014).⁸ En muchas de las culturas de diversos pueblos autóctonos, *el sujeto es un proceso*, en el que frecuentemente intervienen muchos elementos internos y externos al “sujeto” (sea hombre, mujer o de otros géneros).

La pluridiversidad de sujetos intervinientes es inconmensurable: ejemplificando sucintamente, puede que las diferentes “personas que habitan” en la corporalidad de cada “sujeto” orienten su pensar y actuar –no necesariamente en una dirección única–; o bien que en sueños nocturnos uno (o varios) de las y los ancestros (“desencarnados”) orienten, señalen o respondan al “sujeto” alguna solicitud previa que decante en un pensar concluyente (incluso, sobre decisiones a tomar);⁹ o que para poder pensar verdaderamente se incorpore a la propia subjetividad el saber de otros sujetos (plantas, animales, ríos, montañas, planetas y estrellas) a través de formas de diálogo –sujeto a sujeto– por múltiples vías (ya sea directamente,¹⁰ por vía ritual, o

⁸ Según López-Zent, los *joti* “no parecen concebirse como *individuos*, sino como *dividuos*, es decir, divisibles [...] Son partibles, divisibles y dividuos” (2014, p. 133; énfasis original).

⁹ Puede atestigüarse cómo muchas decisiones fundamentales (individuales y colectivas) se sustentan en sueños, es decir, en “revelaciones” nocturnas, como por ejemplo, la decisión sobre la siguiente sede de la Cumbre Continental de Pueblos Indígenas de Abya-Yala. En la Cumbre de 2014 en Quito (Ecuador), los sabios y sabias indígenas (Amautas, Taitas, etc.) allí presentes anunciaron al concluir la Cumbre que el lugar próximo sería decidido por las ancestas y ancestros “desencarnados”, quienes anunciarían su decisión a través de los sueños nocturnos de los indígenas entonces presentes en la Cumbre, a ser revelados durante los siguientes seis meses. Toda esta disposición fue cumplida cabalmente.

¹⁰ La voluntad de otros considerados seres vivos es consultada por vías rituales u observando su recepción a ciertas situaciones, sean insectos, aves, mamíferos, incluso el viento o el fuego. En el III Congreso del Pueblo Pemón en 1997, se expulsó a un representante gubernamental que expuso un proyecto de financiamiento turístico luego que se percataran que *solo durante su intervención* se desató una tormenta eléctrica, el argumento para la radical decisión fue: “si Piá (la ‘naturaleza’) te rechaza, nosotros también”.

a través de elementos “enteógenos”¹¹ para acceder al conocimiento verdadero.¹²

Desde otras perspectivas, para algunos filósofos –como Rodolfo Kusch– esta subjetividad define un *estar siendo* como modalidad de lo humano de este continente (distinta al *ser alguien* eurocentrista) (Kusch, citado en Scannone, 2010, p. 160; Maturo, 2007, p. 47), como forma de sabiduría popular emanada –y emanadora– de arraigos materiales y simbólicos que “ponen en juego lo comunitario” (Medici, 2020a, p. 103).

Esta cosmovisión se ve reflejada incluso en los “usos lingüísticos”: *¿jamayaa pia?* (o *¿jamaya pü'lapüin?*) en idioma wayuunai-ki es “¿estás?”. Según el uso cultural el pueblo Wayuú, la persona que llega a un lugar espera a que la saluden (de lo contrario, no es bienvenida). El saludo implica una conciencia de *estar*, en el doble sentido de estar presente (atento en el “presente”) y de claridad de pertenencia (“tener los pies bien firmes *en* la tierra”) a múltiples arraigos –en sí mismo, en su familia, en su clan, en su pueblo–, lo cual supone estar consciente. En su cosmovisión, incluye tener claridad sobre dónde se está y para qué se está, lo cual suele ser revelado en sueños nocturnos (por eso, otro significado del saludo mencionado es: “¿qué tal estuvo tu sueño?”).

¹¹ Para Luis Bernal Guzmán: “en las sociedades aborígenes precolombinas, el uso de las plantas con fines enteogénicos se ha representado como un medio hacia el conocimiento. Tal conocimiento procede del estado en el que se entra al estar bajo el efecto de las plantas que fueron empleadas [...]” (Bernal Guzmán, 2016, p. 13).

¹² Como ejemplo de la incorporación de saberes señalada, tenemos la siguiente narración del pueblo Pemón, que la describe durante el diálogo entre el piasán (sabio) Kaponokok y su hijo Makunaima: “(Makunaima): ¿Dónde están los otros hombres? ¿Cómo hicieron para quedarse en esa montaña?; (Kaponokok): ¿Acaso no viste que ellos son luces, espíritus, y que por consiguiente para ellos no existe tiempo, ni barrera alguna, y pueden vagar libremente cuando y donde lo deseen?; (Makunaima): ¿Y por qué entonces uno de ellos me dijo que era mi kumi, mi aliado, mi ayudante?; (Kaponokok): Esos espíritus son de nuestros antepasados, que de acuerdo a nuestra invocación acuden en nuestra ayuda, empujados y estimulados por nuestra fe a habitar en ciertas plantas, rocas, agua o animales; (Makunaima): ¿Y las plantas qué?; (Kaponokok): Es allí donde se concentra el poder y el camino de la sabiduría” (Figueroa, 2001).

Igualmente, como consecuencia de las anteriores cosmovisiones, se derivan formas de pensar distintas acerca del “poder” (desde relaciones no jerárquicas). En un importante número de las naciones autóctonas de Abya-Yala, existen prácticas ancestrales de “organización y participación” que, asentadas en “comunidades” –poseedoras aún de preservados arraigos culturales–, desarrollan acciones y toma de decisiones con modalidades asamblearias (de naturaleza horizontal y consensual), que tienen fundamento en su propio pensar autóctono y representan así múltiples expresiones de *demo-diversidad*.

Estas formas de “democracia directa” tienen –en sus matrices culturales– fuentes vigentes (tanto ancestrales como actuales). Así, las Naciones Iroquesas (Haudenosaunee) afirman haber inspirado –con su configuración política, contenida en las 117 artículos de su Gran Ley que Vincula (o Gran Ley de la Paz)– la conformación teórica tanto de las democracias “modernas” como del “socialismo marxista”, cuestión que algunas investigaciones avalan (Cuéllar, 2013).

Ciertamente, muchas subjetividades nóstricas de Abya-Yala carecen de jerarquías verticales y de “poderes coercitivos” o son políticamente “descentralizadas”: en muchos de los pueblos originarios, el “orden político” responde a (o refleja) un orden cósmico, sustentado en cosmovisiones y cosmologías interiorizadas colectivamente (asentadas, a su vez, en geopolíticas y corpo-políticas del conocimiento propias). En tal sentido, como ejemplo de praxis política, en el pueblo Aymara,

[l]a forma tradicional de ponerse de acuerdo en el Ayllú, [es] mediante la conversación. Conversar y convencer. Eso ha funcionado muchísimos miles de años. No hay votaciones. Lo que hay es consenso. Cuando en el Ayllú alguien quiere ser jefe o quiere dirigir, por ese mismo hecho se le inhabilita como jefe (Molina, 1994, p. 16).

Por otro lado, en el pueblo Warao consideran la determinante función de los espíritus (*Hoas*) en el “orden del mundo” –donde los

humanos estamos incluidos en jerarquía horizontal–,¹³ donde los que se relacionan con estos espíritus para desequilibrar dicho orden tienen poder, pero no autoridad (los *hoaratu*), y quienes pueden restaurar esa armonía (los *wixiratu*) tienen autoridad, además de poder (por ende, en el mundo warao las nociones “poder” y “autoridad” no son equivalentes). Por otra parte, en otros pueblos –como los hiwi, eñepá, y pumé– no existe ninguna palabra que equivalga a “jefe” ni ningún rol dirigente;¹⁴ y el acto de “mandar” –y el de “obedecer”– carecen de equivalencias en el idioma y en la cosmovisión de dichos pueblos. En el caso del pueblo pumé, lo que puede existir –en todo caso– son ciertas personas con cierta “autoridad” moral: un *Ote hini tynemene* (es decir, “un anciano o anciana que pide que le escuche”).

Igualmente, el pueblo yanomami carece de formas de jerarquía social y política, donde las facciones agrupadas alrededor de “pequeños jefes” (*pata thepe*), sin poder real, establecen un equilibrio que es a la vez regulador y precario. Asimismo, en el pueblo whö-jthuja (Piaroa) no se permite que sus “líderes” (*ruwa*) posean un poder fundamentado en la fuerza y la coerción. El *ruwa* “nunca levanta la voz ni da órdenes directas; más bien sugiere, pregunta, enseña y mantiene la paz” (Overing y Kaplan, 1988, pp. 307-411). Si alguno, abusando de su poder, llegara a exhibirse arrogante e impositivo, o llegara a ordenar castigos, su gente lo tomaría por un loco (*uniwa*), dejando de reconocerlo como *ruwa*.

Cabe destacar que en muchas de estas “civilizaciones” originarias, al pensar lo que se considera “comunidad”, incluyen a otros *sujetos*, tales como: animales, plantas, seres “intangibles” o

¹³ “El indígena considera que él es parte de la naturaleza, al mismo nivel de otros elementos de ésta, como los animales, las plantas, los ríos y las piedras. No se coloca por encima de las demás partes de su entorno natural” (Álvarez y Ortega, 2008, p. 91).

¹⁴ En ocasión de una controversia de militares venezolanos con miembros del pueblo Pumé en 1995, se pudo evidenciar la inexistencia de “jefes” en ese pueblo autóctono: para total desconcierto de los funcionarios militares, más de trescientos indígenas les respondieron grupalmente –ante sus requerimientos de “hablar con su líder”– lo siguiente: “No tenemos jefes, tendrá que convencernos, uno por uno”.

espirituales (“sobrenaturales”, metamórficos o no necesariamente antropomórficos, cuya identidad o materialidad con frecuencia “muta”), ancestros “desencarnados” cuya “participación” en el mundo indígena es considerada *real*. Su presencia actuante es entonces pensada como parte de la *comunidad*.

En la cultura puinave existen en su “territorio” seres que “no tienen diferenciados los ojos, la boca, la nariz. Tienen un solo órgano para ver, oler, respirar y comer. Comen pepas rojas y hacen muchos daños por ahí” (Melicio Cayapu Dagua, citado en Sánchez, 1992a, p. 14). En cambio, en el pueblo Yukpa existen varios seres:

Debajo de la tierra están los Purihna y los Ováyaka. Son invisibles. Los Ováyaka viven en cuevas y se meten muy dentro. Saben mucho. Roban también gente yukpa. Son gente buena, roban gente para enseñarles. Irapa fue enseñado por los Ováyaka, por eso sabe mucho. En el monte están los Aróake. Los Haroro viven en el agua. Antes eran también gente, como los árboles y los animales (Villamañán, 1982, p. 15).

Desde la colonialidad del saber: una dicotomía epistémica (separación sujeto-objeto)

Del dualismo ontológico arriba descrito emana la dicotomía sujeto-objeto que –incorporada en la episteme jurídica positivista desde la modernidad– “uni-versaliza”¹⁵ categorías históricamente determinadas (Gómez, 2009, p. 119), a partir de las cuales son ignoradas o inferiorizadas las dimensiones *espacio/temporales-Otras* de las subjetividades nóstricas. En efecto, las civilizaciones autóctonas de Abya-Yala tienen una construcción epistemológica propia (distinta), cosmovisiones y cosmologías *Otras* –interiorizadas colectivamente–, asentadas desde geopolíticas y corpo-políticas del

¹⁵ Como *úni(ca)-versión* teórica, de allí lo de *uni-versal*.

conocimiento “no occidentales” (Ordoñez Cifuentes, 2009; Grosfoguel, 2013).

De este modo, a partir de esta eurocéntrica *dicotomía* fundante, se derivan, entre otras, las siguientes categorías.

Una espacialidad: una delimitación espacial (fija o sedentaria)

La juridicidad hegemónica como normativismo monocultural ha desvalorizado las visiones y experiencias de otras culturas para erigir exclusivamente las de Europa (comprendida como “centro verdadero del desarrollo humano” –Martins citado en Wolkmer, 2018b, p. 80–), que en tanto presunta “heredera” del legado patriarcal “occidental” decidió su proyección “uni-versal” hacia el continente abya-yalense, constituyéndose entonces como *cultura impuesta* en la exterioridad (Bonfil Batalla, 1988, p. 5).

A tal normativismo es subyacente una concepción de la espacialidad, no solo como algo “esencialmente ajeno” a los sujetos (espacio y sujeto como entidades dicotómicas separadas), sino también como algo fijo (lo cual fundamentará el *ethos* civilizatorio urbanizante de su “estilo de vida”).

En consecuencia, la episteme jurídica positivista sustenta una lógica sedentarista, que organiza la sociedad mediante su distribución en espacios cerrados y estáticos, analíticamente fraccionados y regulados, como “espacio estriado por muros, lindes y caminos” (Katzer, 2015, p. 36), forma de “geometría del poder” que “hace” sujetos *individuales* bajo delimitación/regulación jurídica (y sometidos a una localización cartográfica), regulando epistémica y jurídicamente las figuras de Sujeto-Otro (Katzer, 2015, p. 36) que se aspira habiten en la “ciudad letrada” (Rama, 2004).

Esta espacialidad –de la que deriva una territorialidad– es una condición necesaria para la edificación eficaz del patrón de poder capitalista: es fundacional para el control de la “naturaleza” y de sus “recursos de producción” (los cuales son previamente cosificados para luego ser apropiados). A partir de esta lógica, se impone

culturalmente tal territorialidad, cuya instrumentalización jurídica sirve como mediación para la dominación política (Katzer, 2015, p. 43), fundamentada en una colonialidad de la naturaleza.¹⁶ Para ello, primero debía lograrse “emancipar” a las subjetividades nóticas tanto de su materialidad con el “territorio” como de su espiritualidad autóctona (en virtud de que en la cosmovisión ancestral autóctona, humanos y “no humanos” están en planos de igualdad).

A pesar de ello, desde la exterioridad se expresan *otras espacialidades*, comprendidas no solo como una extensión propia de los seres humanos, sino también como algo dinámico (lo cual fundamenta la materialidad de sus modos de vida). Al respecto, cabe señalar la interconexión entre diferentes niveles de la realidad, o bien el acoplamiento intrínseco entre múltiples mundos.

Así, para el pueblo ye'kwana el universo está conformado por tres mundos paralelos: un mundo superior (un “Cielo”, con ocho niveles o capas), un mundo intermedio (“Tierra”) y un mundo inferior (subterráneo) (Arvelo y Jiménez, 2001, p. 49). También para el pueblo karí'ña existen tres mundos: el “mundo espiritual” (*Kaaputaano*), el “mundo social karí'ña” (*Püü dai*) y el “mundo natural” (*Aküürükon*) (DAI, 2008, p. 34).

Del mismo modo, en el pueblo jotí el universo posee tres capas o niveles superpuestos (cada uno con derechos y deberes inherentes), cuyos espacios son “continuos, orgánicos y dinámicos” (López-Zent, 2014, pp. 130-131). Para este pueblo, la persona literalmente es la biósfera, es decir, “la humanidad es otra manera mediante la cual el universo se materializa” (López-Zent, 2014).¹⁷ En virtud de

¹⁶ La “colonialidad de la naturaleza” es la división binaria cartesiana entre Naturaleza-Sociedad, la cual descarta toda relación milenaria entre seres, plantas y animales *mitoizando* esta relación (convirtiéndola en “mito, leyenda y folclor”), desde una lógica racionalista que niega la noción de “La Tierra como ser vivo”, con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad.

¹⁷ “La humanidad actual está construida con fragmentos orgánicos esenciales: los componentes tangibles e intangibles de la gente están fabricados a partir de una variedad de especies” (López-Zent, 2014, p. 139). En tal sentido, “el ser humano es la naturaleza” (Casazola Ccama, 2019, p. 133).

ello, muchas espacialidades de Abya-Yala contienen *lógicas de itinerancia* que organizan los patrones de asentamiento comunitarios en espacios con fronteras cambiantes, epistémicamente continuas y normadas. En ellas, el trayecto “nómada” distribuye el mundo real en “espacios abiertos [lisos] solo marcados por huellas [trazos], que se borran y se desplazan según los itinerarios y contingencias de quienes les transitan” (Katzner, 2015, p. 36).

Por ejemplo, en el pueblo pemón, las características ecológicas de su región determinaron que adoptaran ancestralmente un *patrón de comportamiento territorial* basado en asentamientos itinerantes o semipermanentes (sin ser nómades), en proximidades de ríos y bosques, conformados por casas agrupadas en pequeños caseríos dispersos, que no tienden en ningún caso a la concentración en poblados (Heinen y Urbina, 1982, p. 28).

Los asentamientos tradicionales, pequeños y dispersos sobre grandes áreas, los ayuda a mantener relaciones equilibradas –interpersonales y demográficas– en las comunidades (*dentro y entre sí*) y con *Nono* (“territorio-ambiente”), al respetar la capacidad de carga de los ecosistemas. De este modo, “al haber mayor número de familias indígenas, desaparecía la caza, desaparecía la pesca por haber mayor número de familias. Entonces era preferible pues de que los grupos vivieran muy dispersos” (Figueroa, citado en González y Serbin, 1980, p. 50).

Una temporalidad: una sucesión temporal (unilineal)

La episteme jurídica positivista es un locus de la negación del otro que ha ocultado sus cronotopos (Medici, 2020a, p. 114), el cual ha sido ocupado con los productos de la sociedad dominante. Como una imposición de matriz eurocéntrica, reproduce las categorías temporales de la modernidad-colonialidad, enraizadas en cosmovisiones patriarcales y en la *ideología del progreso* como metarrelato oculto.

Tal ideología utiliza las categorías aristotélicas del tiempo que justifican el “progreso” (noción de desarrollo occidental) de las sociedades en forma evolutiva (perspectiva unilineal de la historia), como teleología civilizatoria de la Totalidad patriarcal capitalista que reproduce la *dicotomía* epistémica moderna: sujeto y tiempo como entidades separadas. Así, esta *unilinealidad* solo contempla una progresión temporal: la secuencia pasado-presente-futuro, que no es una progresión universal, por cuanto existen otras civilizaciones con otras categorías temporales no secuenciales o con secuencias temporales distintas a esta.

Según el itinerario historiográfico de la civilización occidental de Nisbet, la concepción del *tiempo unilineal* se inaugura con San Agustín (*La ciudad de Dios*), quien establece etapas históricas, a las que el obispo Bossuet (*Discurso sobre la historia universal*) convertirá en épocas, descritas por Turgot (*Sobre la historia universal*) y ampliadas por Condorcet (*Boceto de una imagen histórica del progreso del espíritu humano*) en diez fases históricas. Estas ideas luego serán recogidas por Kant (*Idea de una historia universal cosmopolita*), que llevará a Augusto Comte a señalar que “la Historia humana es lineal”, a Hegel (*Filosofía de la Historia*) a afirmar que “Europa es el fin de la Historia” y a Sieburg a decir que “sólo Alemania puede decidir el futuro, porque solo ella ha producido fórmulas con validez universal” (Nisbet, 1991).

Este autor enfatiza que varios teóricos (entre los siglos XIX y XX) sustentaron la idea acerca de que Europa, sus teorías y su sociedad, no solo constituían “la guía moral y espiritual de toda la Humanidad”, sino también el modelo al que los demás pueblos del mundo debían seguir e imitar en su senda del progreso (1991).

En razón de esto, “Occidente confunde abusivamente el polo de su propia civilización con el polo de la Humanidad”, derivando de ello que *la unilinealidad del progreso* es la matriz de todas las ideologías de dominación occidentales, las cuales operan mediante diferentes variantes que entre sí se complementan, se parasitan

recíprocamente y se retroalimentan unas a otras, teniendo como espacios de reproducción a las academias (Rivas-Rivas, 1981).

Como consecuencia epistémica, las exterioridades –en tanto universos culturales categorizados como equivalentes a “sociedades tradicionales”, “antiguas”, “preindustriales” o “premodernas”– son indefectible y etnocéntricamente ubicadas en algún lugar pretérito del esquema unilineal de la versión histórica occidental.

Con este proceder, se tergiversa o manipula la intersección de diferentes temporalidades históricas, para subsumirlas en el proyecto global de la modernidad-colonialidad. De este modo, no solo se han distribuido espacialmente las regiones y países del mundo en términos referenciales de “avanzado”, “atrasado”, “menos avanzado”, “estancado”, “progresista”, “desarrollado”, etc., sino que estas mismas categorías son aplicadas para establecer el grado de avance (o de evolución) de determinados sistemas jurídicos.

A pesar de ello, en la exterioridad predominan Otras percepciones –que incluyen temporalidades cíclicas (Jiménez, 2001, p. 76), circulares e incluso pancrónicas– donde los tiempos humanos se encuentran *en una relación de continuidad* con los tiempos “del cosmos y de la naturaleza”. Así, en el pueblo Ye’kwana (o Dekuana),

[e]l amor a ese territorio confiado a los Dekuanas se desprende de una relación íntima, diaria y sagrada o espiritual de los seres humanos con el ritmo y los ciclos de la naturaleza, es decir, de la percepción de los silencios y manifestaciones del aire y los vientos, de la presencia o ausencia de lluvias y tormentas y rayos, del ciclo de vida de los ríos, caños y quebradas (Arvelo y Jiménez, 2001, p. 46).

En el pueblo Wayuú conciben la sucesión temporal como futuro-presente-pasado, por la cual el porvenir supone retomar las huellas de las y los ancestros. A consecuencia de ello, en esta civilización (y en otras como las Karive) la muerte biológica “natural” no es un drama cultural: la vida se renueva constantemente y cada persona es un *continuum* intergeneracional. Por esta razón, en el pueblo Kari’ña prefieren pensar a la denominada “fiesta de

los muertos” –o *Akaatempo*– (celebrada a inicios de noviembre de cada año) como fiesta de nuestros familiares *vivos*.

Ha de resaltarse que estas *temporalidades-Otras* dan origen a diversas normatividades comunitarias (“calendarios”, etc.) que regulan la relacionalidad temporal como fundamento de la vida cotidiana y que sustentan su universo jurídico alternativo. Por ejemplo, en el pueblo Karí’ña, el calendario está regido por dos períodos (lluvioso y seco) y se realiza en forma circular, donde las personas mayores (*tamüsanookon*) señalan que

[e]n cada de uno de estos periodos nuestro pueblo mantiene diversas actividades tales como caza, pesca y recolección [...] la forma circular representa el giro de cada luna y de cada sol alrededor de nuestro planeta, y así se calculan los días, los meses y el año (DAI, 2008, p. 91).

Las categorías arriba descritas –de la dicotomía epistémica de la juridicidad hegemónica, sujeta a esta crítica¹⁸– son, a su vez, reproducidas en las culturas jurídicas de nuestro continente –en un contexto de colonialismo interno (endocolonialismo) negador de las alteridades–, por medio de una genealogía teórica de carácter eurocéntrico, con pretensiones epistemológicas de uni-versalidad.

Desde un interés antropológico-jurídico por conocer los modos de “recepción” de dicha cultura jurídica, metódicamente desde una arqueología del discurso jurídico –que da cuenta de la constitución de una razón en discurso, dotándolo de historicidad–, se procuró desenterrar la ideología subyacente en dicha cultura mediante la develación del locus del discurso hegemónico, obtenido mediante una genealogía académica para rastrear originalmente

¹⁸ La crítica busca centrarse en el universalismo (científico) que “afirma la subalterización epistemológica del Otro, ignorando la alteridad epistémica” (Wolkmer y Machado, 2019, p. 33).

la “herencia” filosófica existente en la formación jurídica, particularmente en la universitaria.¹⁹

A partir de dicha aproximación genealógica, se comprende a la episteme jurídica positivista como un conocimiento situado, que –en tanto *localismo*– responde a una territorialidad –y a una temporalidad– determinada. Dicha episteme pretende representar un *corpus* cognitivo que se asume libre de valores sociales y culturales; sin embargo, encuentra su trayectoria paradigmática profundamente arraigada en las “herencias coloniales/imperiales” de la llamada “civilización Occidental” (Wynters, citada en Castro-Gómez, 2007, p. 9).

De este modo, nos comprendemos, pensamos y valoramos con conocimientos externos a nuestras propias realidades, en cuyas teorías “no está contenida nuestra realidad sino otra” (Bautista Segales, 2014, p. 83), y más exactamente, nacidas de la experiencia y los problemas de una región particular del mundo –cinco países del “Norte” global–, constituyendo el locus de las fuentes teóricas de la formación jurídica vigente.

Como una performatividad, la universalidad del pensamiento eurocéntrico queda ratificada por el carácter ideológico de la educación jurídica y de la formación profesional. En efecto, “tras todo el edificio jurídico subyacen sistemas de valores y procesos de división del hacer humano que privilegian a unos grupos y subordinan a otros” (Herrera Flores, 2008, p. 16).

De este modo, las *categorías espacio-temporales* del pensar eurocéntrico son, a su vez, impuestas y reproducidas en las culturas intelectuales de todos los demás continentes, por medio de una genealogía teórico-intelectual moderna con pretensiones de

¹⁹ Las universidades europeas diseñaron los cánones y dispositivos mediante los cuales tales paradigmas se preservaron como “valiosos legados” filosóficos y epistemológicos, contribuyendo teóricamente a una triple reproducción de la colonialidad: del ser, del poder y del saber. De este modo, estas cumplen una función sociopolítica como lugares legitimadores-deslegitimadores de conocimientos, cumplen con el objetivo de reproducir el modelo moderno/colonial, donde las facultades constituyen los espacios de *censura* epistemológica.

universalidad.²⁰ Así, los enunciados de dicha juridicidad hegemónica son reproducidos teóricamente, separados de sus contextos originarios (Santos, 1991, p. 12), y cumplen funciones ligadas a aparatos de poder que se instituyen simultáneamente en “discursos de verdad” (Aguiló, 2009, pp. 4-5) y en “discursos del poder” (Correas, 1994a, pp. 63 y 65).

La credibilidad de tales discursos depende del peso académico de los expertos privilegiados que enarbolan tales enunciados desde las posiciones legitimadas del saber institucionalizado (las universidades), que determinan, mediante sus dispositivos de autoridad científica y de control epistémico, cuáles conocimientos (y lógicas) deben ser validados en tales ámbitos y cuáles no, estableciendo la “línea abismal” (Santos, 2010b). Así, las universidades internalizaron, desde su origen, las estructuras epistémicas eurocéntricas, que proyectadas socialmente fueron impuestas como (el) *sentido común* (Grosfoguel, 2013).

En las teorías jurídicas modernas, las epistemes eurocéntricas²¹ son condensadas dentro del cientificismo jurídico, y cumplen funciones supremacistas y etnofágicas encubiertas. En ellas, la “clasificación de los órdenes normativos” tiene su correlato en una clasificación de las culturas y pueblos (Quijano, 2009, p. 214), razón por la cual los sujetos nóstricos junto con sus sistemas jurídicos son simultáneamente subalternizados, en búsqueda de su destrucción (etnocidio jurídico) (Mignolo, 2009, p. 176; Aguiló,

²⁰ En relación con la imposición y reproducción de dichas culturas intelectuales (ocultadas ideológicamente bajo el manto de una simple transmisión-recepción académica de las mismas), la indagación genealógica realizada permitió identificar algunos “grandes juristas latinoamericanos”: Luis Recaséns Siches (guatemalteco) y Eduardo García Máynez (mexicano), quienes, junto al venezolano Rafael Pizani, se encargaron de difundir (o formar) académicamente durante décadas bajo dicha cultura, a nivel de sus facultades y escuelas de Derecho (Chiossone, 1980; Gómez Grillo, 2004; Melián Vega, 1998; Nieschulz, 1990; UCV, 1979).

²¹ Para Quijano, “el eurocentrismo como productor de subjetividades se instaura como un ‘patrón epistemológico’ que subsume o desintegra otras maneras de conocer y subjetividades que no sean las instauradas por los colonizadores” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 100).

2009, pp. 12 y 14) o de su “integración desintegrante” (asimilación jurídico-cultural).

Esta matriz epistémica eurocéntrica derivó en que los distintos y variados *nomos*/modos de vivir de otras civilizaciones o pueblos existentes en el mundo,²² sean excluidos, ignorados e invisibilizados, y provocó múltiples epistemicidios.²³

En tal sentido, tal juridicidad eurocentrada ha buscado una triple eficacia a través de varios dispositivos:

- a) mediante la *hegemonía cultural* de la teoría normativa de la élite científico-jurídica dominante;
- b) procurando la *naturalización* de relaciones sociales y jurídicas asimétricas; y
- c) globalizando exitosamente un *localismo* científico al presentarlo *jurídicamente* como universal: la episteme liberal burguesa, blanca, heterosexual, cristiana y urbana.

En virtud de ello, la posición epistemológica, tanto del discurso del derecho como de los discursos jurídicos “modernos”, respecto a la exterioridad jurídica responde a la razón indolente (Santos, 2003), dado que discursivamente –desde una praxis colonial– *se afirman a sí mismos mediante la negación de los Otros* discursos no occidentales. En tal sentido, desde la razón colonial, con respecto a las civilizaciones autóctonas, al *anima nullius* y *terra nullius* (Santos, 2010b, p. 17), ha de corresponder también el *ius nullius*.

La exclusión ideológica positivista de todo conocimiento considerado metajurídico entronca aquí con la “hostilidad al

²² Según Medici, la Totalidad “nunca puede subsumir todos los mundos, que experimentan y generan otros *Nomos*” (2020a, p. 136; énfasis original).

²³ Tales epistemicidios (destrucción de conocimientos ligada también a diversos “espiritualicidios”) son constitutivos de las estructuras epistémicas racistas/sexistas/patriarcales que produjeron el privilegio epistémico (la autoridad de la producción de conocimiento) de los hombres occidentales y la inferioridad del resto de la humanidad como condición necesaria en la formación de los Estados “modernos” latinoamericanos (Grosfoguel, 2013, p. 52; Medici, 2020a, p. 90).

pensamiento mágico”: las juridicidades alternativas, al no secularizarse (separarse de lo clasificado como “religioso”) (Velasco, 1983), son deslegitimadas y ubicadas en el otro lado de la línea abismal, lo que promueve el racismo epistemológico y jurídico, con un profundo desperdicio de experiencia respecto a otros saberes (Santos, 2010b, p. 48).

Desde la colonialidad de la naturaleza: una dualidad antropocéntrica

La episteme jurídica positivista impone la sumisión de la “naturaleza” en el espíritu racionalizado (Medici, 2020a, p. 95) al reproducir la dualidad sujeto-objeto (y su corolario: dualidad sociedad-naturaleza), provocando un “desmembramiento cognitivo” que se asimila como descripción de la realidad (Gómez, 2009, p. 119).

Desde esta perspectiva *antropocéntrica*, la moderna dualidad cartesiana *res extensa/res cogitans* (Gómez, 2009, p. 119) pasa a ser un constructo epistemológico que se incorpora en el derecho estatal. Como resultado de ello, la episteme jurídica moderna impondrá la “necesaria” sumisión progresiva de la biósfera.

Se producen así mediaciones que antagonizan a la especie humana con respecto a la “naturaleza”,²⁴ impulsando la ruptura de un “sujeto” que hasta entonces –en la exterioridad– se pensaba (y sentía) perteneciente a una Totalidad. De allí la necesaria “emancipación” cognitiva en la exterioridad, que aliene al sujeto del espacio, para que –desde un inducido pensar jurídico *desarraigado*– admita “naturalizar” la apropiación fetichizante de esos “objetos” (externos y ajenos a cada sujeto) denominados “recursos naturales”.

²⁴ Grosfoguel señala que en muchas culturas la palabra “naturaleza” es inexistente, ya que ella “forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no-humanas) [...] tienen dentro de sí la noción holística de diversidad dentro de la unicidad [...] y todos estamos al interior del mismo como formas de vida interdependientes que co-existen entre sí” (2016, p. 129).

De este modo, el necropoder implanta jurídicamente en las *espacialidades-Otras* la *colonialidad de la naturaleza*, la cual forma parte del proceso necropolítico (que conduce a la destrucción de toda la vida –humana y natural– en nuestro planeta) a través de la “normalización” de todos los tipos de extractivismo.²⁵

No obstante, en la exterioridad persisten ontologías relacionadas con la “naturaleza” o Pachamama (y con los vivientes no humanos)²⁶ que “demandan una nueva y radical concreción y expansión de la alteridad” (Medici, 2020a, p. 130), donde el cuidado de la Tierra –igual que el de los seres humanos– se interpreta como el cuidado de lo colectivo, del nosotros, de la comunidad.²⁷

Por ello, en los sujetos nóstricos la Tierra “aparece como teniendo vida humana que debe ser respetada”, donde cada comunero es responsable “por toda la familia, y por toda la comunidad” (Correas, 2008, p. 13).

Los elementos “abióticos” del Cosmos tienen vida y conciencia –lo que incluye a las aguas, las montañas y las piedras–,²⁸ y son percibidos como “sujetos” con los que se con-vive en relaciones de igualdad, reciprocidad y respeto, desde un pensar cosmocéntrico.²⁹

Y en todo esto se sustenta “el sentimiento ‘de pertenencia’ propio de las comunidades, cuyo fondo es la no propiedad de la tierra”

²⁵ El término *necropoder* “describe de mejor forma el dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control”; y el sistema fetichizado, *necropolítico*, “ha generado paralelamente un sistema en el cual *la degradación de la vida* del ser humano y la naturaleza *ha sido normada, validada*” (Téllez y Zúñiga, 2019, pp. 233 y 239 respectivamente; énfasis propio).

²⁶ No es correcto traducir *Pachamama* como “Madre Tierra”. Podría ser “traducida” como Todo espacio y tiempo viviente cósmico (es parte del crecimiento del universo). Si se la traduce como “Tierra”, habría que entenderla como espacio renovador físico, cultural y espiritual.

²⁷ Para Correas (2008), la comunidad es el camino recto de la vida social, que se “materializa” normativamente para expresar un “sentimiento de pertenencia”, cuyo sentido de lucha es proteger el control colectivo –familiar y comunal– de la tierra.

²⁸ Igualmente, forman parte del Cosmos –como seres que allí viven y son sus “dueños”– otros seres intangibles o espirituales (no necesariamente antropomórficos).

²⁹ “La relación no es de sujeto y objeto, sino de sujeto a sujeto, pues el uno está en el otro y el otro está en el uno” (Oviedo, citado en Casazola Ccama, 2019, p. 100).

(Correas, 2008, p. 13), el cual es fundamento cosmogónico y filosófico de muchas juridicidades alternativas de las subjetividades nóstricas.

Desde la colonialidad jurídica: un monismo jurídico

La episteme jurídica positivista ha edificado nuestras culturas jurídicas vernáculas desde la imposición de la “moderna cosmovisión fetichizada del *monismo jurídico* occidental” (Wolkmer, 2018b, p. 66; énfasis propio) con pretensiones epistemológicas excluyentes.³⁰ Esto significa que la juridicidad hegemónica (el positivismo kelseniano y su teoría del formalismo jurídico) delimitará las formas por las cuales una realidad determinada será epistemológicamente interpretada.

A causa de ello, la razón indolente se expresará –para el caso de las juridicidades alternativas e insurgentes– en diferentes *discursos jurídicos de negación*. De este modo, se pueden identificar tres discursos básicos de “negación del Otro” (Gregor Barié, 2003):³¹

- a) La omisión: los sujetos nóstricos no tienen (o “no pueden tener”) sistemas jurídicos –o derecho–, solamente lo tiene el Estado.³²
- b) El menosprecio: los sujetos nóstricos tienen normas incipientes, arcaicas, primitivas, incluso *usos y costumbres*, que podrían evolucionar quizá convirtiéndose alguna vez en derecho cuando dichas normas se completen con su

³⁰ “El argumento principal de la teoría monista de KELSEN no es otro que el de la unidad de la ciencia y la consiguiente unidad del objeto [...]. La necesaria unidad del conocimiento jurídico condiciona de tal modo su objeto que no puede admitirse sino un único ordenamiento jurídico” (Robles Morchón, citado en Garzón López, 2012, p. 326; énfasis original).

³¹ Adaptación de las categorías de Cletus Gregor Barié (2003, pp. 15-16).

³² Según Correas, “no debe dejarse nada del patrimonio cultural del pueblo dominado, *tampoco su derecho*” (1994b, p. 29; énfasis propio).

exigibilidad externa institucional o coactividad (una variante de esto es la idea de “derecho consuetudinario”).

- c) La expropiación: los sujetos nóstricos tienen normas jurídicas, pero son “esencialmente” inferiores a las del Estado, a cuya autoridad jerárquica “deben subordinarse” (jerarquía de poder jurídica) (Grosfoguel, 2009, pp. 80-81).

A través de tales discursos jurídicos, se “normaliza” en la cultura jurídica –universitaria, profesional e institucional– la ideología moderna (Correas, 1994a, p. 6), que oculta su función *colonialista e imperialista*. De esta manera, los conocimientos jurídicos considerados verdaderos solo serán suministrados por la ciencia jurídica –de matriz europea–, *interiorizándose* la gramática cultural dominante (Garzón López, 2018, p. 212).

Así, la colonialidad del poder es emparenta con la colonialidad del saber: “la omnisciencia que caracteriza normalmente nuestro sistema jurídico, radica en el influjo de un derecho que encasillado bajo un tipo de legislaciones y normatividades, excluye otras, pertenecientes a sistemas de conocimiento completamente diferentes, que entrañan también racionalizaciones distintas” (Sánchez, 1992a, p. 83).

En virtud de ello, los “sistemas jurídicos” autóctonos son *negados o estigmatizados* sistemáticamente, al no estar sometidos a las “formas” dominantes de conocimiento: registro escrito, abstracción lógico-formal, separación de otros ámbitos “metajurídicos” (lo moral, lo religioso, etc.), recusándose en consecuencia su carácter jurídico.

De este modo, se constituirá una asimetría de poder –fundamentada en el etnocentrismo eurocéntrico– que pretenderá expropiar, absorber o presionar la capacidad de los pueblos originarios para determinar por sí mismos qué es “derecho”, y que en tanto Sujetos (de derecho) nóstricos puedan determinar autónomamente (*potentia*) la “arquitectura” de su propio sistema jurídico (*potestas*),

siendo *reducidos* epistémicamente a la condición jurídica de Objetos (de derecho) (Dussel, 2001, p. 166).

La praxis de privar de derecho a otros pueblos sustentará entonces la imposición eurocéntrica del modo de vida liberal-moderno, mediante la exclusión/destrucción de todo *nomos*/modo de vivir colectivo rival,³³ lo que provoca que los numerosos y distintos sistemas jurídicos autóctonos pasen a ser construidos epistemológica y discursivamente como *no existentes* (esto es: como arcaicos, primitivos o atrasados), negándoles simultáneamente eficacia, vigencia y contemporaneidad (Santos, 2010a, p. 37).

Asimismo, las “personas” que integran dichas exterioridades serán jurídicamente fijadas y reducidas –es decir, fetichizadas– a una categoría: “objetos de derecho”, erradicándose simultáneamente las propias epistemes autorreferenciales y excluyendo en dicha construcción exógena toda la heterogeneidad relacional constitutiva endógena (contentiva de sus propias concepciones *espacio-temporales-corporales* autóctonas).

En síntesis, la *negación* “científica” de la existencia de derecho en los pueblos indígenas se fundamenta en la afirmación del derecho liberal del Estado como el único modelo válido para la regulación social.³⁴

Consecuentemente, perpetuando la racionalidad colonialista, el pensamiento jurídico liberal pretenderá lograr una eficacia destructiva de los modos de vida colectivos –considerados primitivos– fomentando el etnocidio y el epistemicidio jurídicos (Ordoñez Cifuentes, 2009).

De este modo, se puede caracterizar a la episteme jurídica positivista como una colonialidad jurídica (Garzón López, 2018), que al no tener en cuenta el contexto y la lógica del modo de vida

³³ Para Correas, “el Estado, heredero de la idea de soberanía, no puede resistir la competencia de otros sistemas normativos” (1994b, p. 30).

³⁴ En este sentido, tiene un “carácter performativo”. Según Correas, “el discurso del derecho, al *crear* a los funcionarios, *autoriza* su discurso *como* jurídico” (1994b, p. 18; énfasis original).

colectivo de la exterioridad (Bautista Segales, 2014, pp. 278 y 280), niega la validez y contemporaneidad de una plural “JUSTICIA DEL NOSOTROS” autóctona (Lenkersdorf, citado en Ordoñez Cifuentes, 2009, p. 17; énfasis original).

Operativamente, esta colonialidad se expresará en términos institucionales mediante la racialización de las jurisdicciones alternativas, es decir, la justicia estatal pretenderá jerárquicamente imponer un tutelaje patriarcal (o “patriarcado blanco”) sobre las condiciones de ejercicio de las autonomías jurídicas nóstricas –reproduciendo la subjetivación de matriz eurocéntrica y aplicando el discurso jurídico– como forma de racismo epistémico que evidenciará la *diferencia colonial*.³⁵

Cabe destacar que esta diferenciación epistemológico-racial está enmarcada en el terreno (geo)político, ya que las divergencias entre ambos sistemas –jurisdicciones alternativas y la estatal– son producto del histórico posicionamiento asimétrico de los sujetos nóstricos (estratificados socialmente como clases subalternas), evidenciándose aquí los nexos profundos entre la dominación política (patriarcal, sexista y racista) y la dominación económica (clásica) capitalista, nacional e internacional.

Sin embargo, las jurisdicciones autóctonas alternativas resisten y están plenamente vigentes, con grados mayores o menores de subalternización, en todo el continente abya-yalense. La visión autóctona de equilibrio armónico contenida en las cosmogonías de los pueblos originarios también ha fundamentado sus propias formas de pensar el universo “jurídico”. En este sentido, cabe subrayar que los sujetos colectivos son legítimos creadores –y ejecutores colectivos– de sus propias normas.

³⁵ El sistema jurídico dominante se convierte entonces en el dispositivo que permite disolver la diferencia indígena, asegurando su hegemonía jurídico-cultural. De este modo, como señala Hamel, “en las leyes se cristalizan y se expresan las relaciones de poder existentes en una sociedad” (citado en Stavenhagen e Iturralde, 1990, p. 27).

Así, lo que pudiera ser pensado como derecho indígena³⁶ se sustenta en principios de equilibrio, interrelación y armonía que se aplican en las relaciones sociales. Frente a un conflicto entre personas –causante de un desequilibrio–, el “derecho indígena” procurará entonces restablecer la armonía perdida, razón por lo cual ha de comprenderse como un proceso de sanación, personal y colectivo. Así: “el inculpado, el denunciante, la autoridad y la comunidad juegan un rol importante en la restauración de este equilibrio” (Gregor Barié, 2008, p. 113).

El ser humano es cuerpo físico-espiritual-astral, y también pertenece a una familia-comunidad-Pachamama (Llásag, 2012, p. 341), en razón de lo cual –desde la concepción autóctona– los “caídos en desgracia” estarían poseídos por malas energías, por lo que procede una serie de ritos de sanación (ortigada, latigazos, baños, etc.).

De este modo, un ser humano es digno en la medida en que recupere su capacidad de articular su cuerpo (físico-espiritual-astral) para que le permita vivir en paz con su familia-comunidad-Pachamama (Llásag, pp. 341-342). Desde esa concepción,

[l]a ortigada, el látigo y el agua fría permiten regular de los canales energéticos del cuerpo físico para armonizar con el cuerpo espiritual y astral. El perdón permite la paz con la familia y comunidad; y cargar los materiales de la Pachamama, permite conciliar con ella. Todos estos ritos logran recuperar la dignidad humana. Asociado a la concepción de la dignidad humana, no existe en la comunidad la privación de la libertad como “sanción” (Llásag, pp. 341-342).

Este pensar “jurídico” distinto es manifestado así:

³⁶ El término “derecho” está entrecomillado ya que el mismo está fuertemente cargado ideológicamente de sus conceptualizaciones eurocéntricas, aun desde el manejo que de él se hace en los discursos críticos. Las *normatividades-Otras*: “son sólo tenidas en cuenta si pueden ser remitidas a un concepto de normatividad que les es ajeno y con el cual pueden difícilmente sentirse identificadas [Operación teórico-epistemológica que niega a los sectores subalternizados su derecho] a realizar sus propios planeamientos y aportar sus propias epistemes y terminologías, con base a su propia historia y genealogía, igualmente cargados de significado” (Prado, 2018, p. 99).

En la comunidad siempre buscamos que hombres y mujeres, grandes y pequeños, lleven una vida de armonía, por eso cuando por ejemplo existen problemas matrimoniales, primero invocamos a las energías que da nuestra Pachamama: Taita inti, (sol) Yaku (agua) y Waira (viento), todas estas energías están en nuestra Pachamama que es nuestra casa, y como hijos todos debemos estar en armonía (Llásag, p. 329).

Señalando como ejemplos de aplicación del “derecho” autóctono –o “justicia indígena”–, en la comunidad de Chico “[s]e juzgó un robo de una camioneta (*pick up*) a un indígena que vivía del transporte de mercancías, donde los victimarios reconocieron su responsabilidad, pidieron disculpas, y se obligaron a devolver lo robado y se los reinsertó en la comunidad (Ávila, 2012, p. 298).

En cambio, en la comunidad de La Cocha

[s]e juzgó a una persona que había dado muerte a otra, el victimario fue sancionado a recibir “ortigazos”, cargar una piedra alrededor del territorio de la comunidad, pedir perdón y pagar una suma de dinero a la madre de la víctima [...]. La persona que había dado muerte a un comunero, después de haber cumplido la pena dentro de la comunidad, cuatro años más tarde fue elegida dirigente de la comuna (Ávila, pp. 298 y 300).

Cabe destacar que, en términos epistemológicos, los procedimientos de aplicación de la “justicia indígena” se encuentran sujetos a las coordenadas *espacialidades* y *temporalidades* propias de las cosmogonías ancestrales.

Como consecuencia de ello, se desarrollan a través de un proceso –generalmente “ritual”– que cumple con normas espaciales y temporales, con procedimientos que pueden ser muy largos o muy breves (pero no limitado a un determinado tiempo), ejecutados no sola ni simplemente desde entidades colectivas identificables en una ocasión (como la *Monikata* del pueblo warao o los Consejos de *Atancha* del pueblo yukpa), sino más frecuentemente mediante redes de relaciones o articulaciones parentales que se articulan

en torno al proceso de aplicación del “derecho”, activando y desarrollando las “potestades jurisdiccionales” de sus formas propias y distintas de justicia.

En tal sentido, como ejemplo de esta composición colectiva en función de la solución de conflictos por medio de la aplicación de un “derecho propio”, se cita una situación ocurrida en el pueblo ye'kwana. Para resolver la situación familiar crítica de un hombre ye'kwana en “condición de viudez, con dos hijos pequeños”, la atención del “problema de fragmentación involuntaria de dicho núcleo familiar” fue discutida durante varios meses en asambleas de varias comunidades ye'kwanas (con participación activa de sus distintas familias extensas), luego de lo cual, colectivamente (con gran protagonismo femenino) se “completó” de nuevo el núcleo familiar, mediante un “arreglo matrimonial” con el hombre afectado propuesto grupalmente por las mismas jóvenes ye'kwanas, en aplicación de las normas propias de su “derecho”.

Procedimientos análogos de “arreglo de controversias” se han convertido en un canon de jurisprudencia basado en la oralidad en el pueblo Wayuú, desarrollando un “sistema de justicia preventiva” destinado a recuperar la armonía personal, familiar y comunitaria, en la cual es clave el rol de los “Dueños de la Palabra” (*Püütchipü'ü*) de cada familia interviniente,³⁷ quienes buscarán –conjuntamente– restaurar simultáneamente las fortalezas colectivas, al *actualizar* –en cada resolución concreta de situaciones en la cuales prestan su servicio y su saber– las bases cosmogónicas y filosóficas de su cultura ancestral.

No obstante la vigencia y resistencia de las numerosas jurisdicciones autóctonas, la hegemonía política y cultural del sistema jurídico eurocentrado le llevará a presentarse socioculturalmente como *el único* existente, y como consecuencia, será el que –en la

³⁷ En estos casos, la responsabilidad por un hecho dañoso recaerá no solo en la persona que lo ejecutó, sino que el “clan” (redes de familias extensas) responde colectivamente, tanto en términos morales como materiales.

práctica— imperará en la aplicación (previa o posterior) de “la justicia” a los sujetos racializados.

Así, cuando el Estado intervenga lo hará “para desconocer la justicia indígena y para agravar los conflictos, bajo la premisa de que es justicia ‘salvaje’ o ‘primitiva’ y que viola los derechos humanos”, pero, paradójicamente, será el Estado nación quien los terminará violentando.³⁸

Conclusión

El resultado del contexto jurídico de *dominación étnico-cultural* y *epistémica* acá expuesto es la pretensión endocolonial de la subordinación *racial* de la Totalidad del universo civilizatorio de los sujetos nóstricos mediante diversos y funcionales mecanismos de subalternidad.

En tal sentido, la inducida erosión de las culturas de los sujetos nóstricos —con el concomitante proceso de subalternización— busca promover su presunta inviabilidad civilizatoria, así como imponer una “fronterización” en la construcción social de sus identidades, mediante diversas violencias y desarraigos asimilatorios,

³⁸ Así, en la comunidad de Chico “el acto de juzgamiento comunitario fue considerado (vale decir), por los ‘medios de comunicación’ como un linchamiento”. Al intervenir la justicia estatal, las consecuencias fueron: a) encerraron a uno de los victimarios, que algunos años más tarde salió de la cárcel sin sentencia y adicto a la cocaína; b) la víctima no pudo obtener lo prometido; c) el dinero para comprar la camioneta se destinó al pago de honorarios del abogado y el defensor; y d) la víctima no pudo reinsertarse en la comunidad (Ávila, 2012, p. 298). De igual modo, en la comunidad de La Cocha “el acto de juzgamiento (también) fue considerado como un linchamiento y el victimario fue presentado por los ‘medios de comunicación’ como una víctima. Con la excusa de la ‘violación’ de los derechos humanos del victimario, al intervenir la justicia estatal para liberarlo ‘de los salvajes indígenas’. Las consecuencias fueron: a) desconocieron lo decidido por la justicia autóctona; b) encerraron tanto al victimario como a las autoridades indígenas; y c) el caso se encuentra dentro de un procedimiento penal estatal, siendo que: lo más seguro es que las personas saldrán después de algunos años sin condena, con todos los efectos que genera el ‘padecimiento’ carcelario y el daño y reparación a las víctimas será completamente ignorado” (Ávila, 2012, p. 298).

cuyas subjetividades *sexuadas* y *racializadas* pasan a ser “construidas” ontológicamente por cada uno de los heterogéneos contextos discriminantes y clasistas del capitalismo.

Ante tal contexto de múltiples dominaciones, la transformación liberadora del sistema del derecho solo será posible en los momentos en que los sujetos nóstricos –excluidos y oprimidos– pasen de *ser objetos* dominados a *Ser sujetos* liberados (Dussel, 2001, p. 166).

Para fomentar dicha liberación, ha de impulsarse críticamente un nuevo sistema de derecho intersubjetivo para la recuperación de los sujetos nóstricos a nivel epistémico (Wolkmer y Machado, 2019, p. 27), que genere múltiples discursividades jurídicas legitimadas culturalmente.

Para ello, como condición primera, se requerirá de sistemas jurídicos descolonizantes –*que afirmen* a los *Otros* sistemas–, como expresión de un pluralismo profundo o radical. Ello en virtud de que, para la eficacia de un sistema jurídico que reconozca a otros sistemas, se requiere que se afirmen normas “que no pertenecen al sistema de cuya eficacia hablamos, contradicción aparente que está en el corazón del pluralismo jurídico” (Correas, 1994b, p. 31).

Este proceso permitirá recuperar a su vez –*analécticamente*– al sujeto humano en su “alteridad y comunión con los Otros” en la comunidad de la vida cotidiana, desde la exterioridad de la Totalidad actual (Wolkmer y Machado, 2019, p. 2).³⁹

Desde un pensar analéctico –*arraigando* nuestra construcción jurídica nóstrica desde la rica y valiosa herencia filosófica y axiológica de los distintos sistemas jurídicos originarios–, se puede

³⁹ Considerando que en la actualidad la vigencia de las subjetividades nóstricas representa la fortaleza de civilizaciones distintas que aún *continúan* y resisten contrahegemónicamente el expansionismo del proyecto moderno-colonial. En tanto hecho confirmado de su viabilidad política, en la que radican, constituyen o se enraízan realidades culturales derivadas, corresponde afirmar y/o revelar (recuperar para la visión) esas realidades “confinadas”, contenidas y constitutivas. Ello supone “ahora, en nuestro presente, querer recuperar nuestro futuro tiene que ver directamente con la recuperación de nuestro pasado. Recuperar nuestra propia subjetividad, nuestro propio ajayu” (Bautista Segales, 2014, p. 243).

realizar la reconstrucción intercultural de nuestros discursos del derecho.

Esta necesaria *interculturalidad jurídica* –radical, crítica y liberadora–, impulsada desde una pluralidad de cosmovisiones, ha de implicar un proceso de aceptación mutua y de con-vivencialidad, posibles de alcanzar a partir de una pluri-versalidad autotransformadora, y la constitución de un *nuevo tejido epistemológico descolonizante* en el campo jurídico actual.

Esto supondrá fundamentalmente el impulso de dicha interculturalidad “desde alter mundos que tienen derecho a ser y a estar” (Medici, 2020a, pp. 108, 115), y de la implicación en los asuntos del otro, que pasan a ser comunes, donde la conversación interepistémica redefine antiguos conceptos –e invente nuevos pluriversales–, en la cual entre “todos definamos para todos” (Grosfoguel, 2013, p. 55).

En tal contexto *jus-pluriverso*, tales plurales “derechos” integrarían *ethos* prácticos (Medici, 2020a, p. 105), pudiendo representar un componente epistemológico que atienda “pragmáticamente” a lo que “realmente son los derechos en la realidad práctica” (García López, 2012, p. 310), concreta y cotidiana, como expresión de pluralismos jurídicos comunitario-participativos y de derechos alternativos.⁴⁰

En función de esta senda, una racionalidad transversal habilitaría saludables intercambios constructivos de experiencias –entre racionalidades parciales distintas–, posibles de desarrollar a partir del uso de una hermenéutica analógica (Medici, 2020b, pp. 193 y 197).

Por último, tales objetivos pasan por construir las condiciones reales para una genuina comunicación intercultural entre sistemas jurídicos culturalmente distintos, para poder así definir –desde el *derecho a las raíces*–⁴¹ principios compartidos, fomentar diálogos

⁴⁰ Según Correas, en la mayor parte de los casos el “derecho indígena” es un derecho alternativo (1994b, p. 27).

⁴¹ Las filosofías de vida que marcan el sendero de *retorno a las raíces* autóctonas están literariamente contenidas en los textos orales, en la narrativa ancestral resguardada

simétricos y reevaluar críticamente y transformar las relaciones asimétricas entre las distintas culturas jurídicas, generando finalmente una democracia epistémica y una justicia cognitiva global.

Bibliografía

Aguiló, Antoni (2009). La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. *Nómadas*, 22(2).

Álvarez, Ligia y Ortega, David (2008). Breve aproximación a la cosmovisión y cosmogonía preamericanas. *Foro del Futuro*, 1(2).

Arvelo, Nelly y Jiménez, Simeón (2001). *Atlas Dekuana*. Caracas: Asociación Otro Futuro.

Ávila, Ramiro (2012). ¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena? En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 279-304). Quito: Abya-Yala.

Bautista Segales, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Bernal Guzmán, Luis (2016) Los enteógenos, como un medio hacia el conocimiento. *Horizonte Histórico* 13 (julio). <https://doi.org/10.33064/hh.vi13.1452>.

en la memoria colectiva, cuyos portavoces son los sabios y sabias de cada pueblo, cumbe o comunidad, cuyo sentido debe interpretarse desde el pensar autóctono a fin de responder –a partir de la materialidad de la existencia– a los múltiples desafíos que presenta la condición colonial.

Bonfil Batalla, Guillermo (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*, (86), 13-53.

Castro-Gómez, Santiago (2007). Descolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre.

Casazola Ccama, Juan (2019). Madre Tierra sujeto de derechos. En Boris Espezuá y Juan Casazola Ccama. *Pluralismo Jurídico. Ponencias del I Congreso internacional 2018* (pp. 99-141). Puno: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la UNAP.

Chiossone, Tulio (1980). *Formación jurídica de Venezuela en la Colonia y la República*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Correas, Óscar (1994a). Teoría general del derecho y el derecho alternativo. *El Otro Derecho*, (15).

Correas, Óscar (1994b). La teoría general del derecho frente al derecho indígena. *Crítica jurídica*, (14). <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/view/3118/2918>

Correas, Óscar (2008). La propiedad y las comunidades indígenas en México. *Pueblos y Fronteras*, (5). <https://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/article/view/210/210>

Cuéllar, Guillermo (2013). Haudenosaunee: Los principios indígenas de la Democracia. *Ciencia, Cultura y Sociedad*, 1(1), 29-40.

Departamento de Asuntos Indígenas [DAI] (2008). Guía Pedagógica Karíña para la Educación Intercultural Bilingüe. Caracas: MECD.

- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (ed.) (2019). *Política de la liberación III. Crítica creadora* [mimeografiado], § 34.
- Figueroa, Lino (2001). *Makunaima, en el Valle de los Kanaimas*. Caracas: Intenso.
- Fuenmayor, Juan (1980). *Historia de la filosofía del derecho*. Caracas: Buchivacoa.
- Garzón López, Pedro (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena* [Tesis de doctorado]. Universidad Carlos III de Madrid. <https://e-archivo.uc3m.es/rest/api/core/bitstreams/f7877041-e576-4da6-8270-f741a311ab6e/content>
- Garzón López, Pedro (2018). Colonialidad (jurídica). *Eunomia*, (14).
- Gómez, Taeli (2009). La dualidad sujeto-objeto y sus repercusiones en el derecho. *Opinión Jurídica*, 15(8), 115-124. <https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/106/90>
- Gómez Grillo, Elio (2004). Se llamaba Rafael Pizani. *Educere*, 8(24), 135-136.
- González, Omar y Serbin, Andrés (1980). *Indigenismo y autogestión*. Caracas: Monteávila.
- Gregor Barié, Cletus (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. La Paz: Abya Yala.
- Gregor Barié, Cletus (2008). Derecho indígena y medios alternativos de resolución de conflictos. *Urvio. Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, (3), 110-118.

Grosfoguel, Ramón (2009). Descolonizando los paradigmas de la economía política. En Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (comps.), *Pensar decolonial* (pp. 75-102). Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.

Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa*, (19), 31-58.

Grosfoguel, Ramón (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”. *Tabula rasa*, (24), 23-143.

Gutiérrez García, Erick (2015). Desafíos de la justicia indígena en Venezuela: el caso Sabino Romero [Documento de trabajo]. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20151123114435/3.pdf>

Heinen, Dieter y Urbina, Luis (1982). Ecología, organización social y distribución espacial: estudio de caso de las poblaciones indígenas: Pemón y Warao. *Antropológica*, (57), 25-54.

Herrera Flores, Joaquín (2008). *La reinvencción de los Derechos Humanos*. Andalucía: Editorial Atrapasueños.

Jiménez, Daniel (2001). La percepción espacio-temporal en el choque de culturas hispana e indígena en Iberoamérica y el problema de la modernización. *Crítica jurídica*, (19), 67-84. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/view/3202/3002>

Katzer, Leticia (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomado-lógica indígena. Aportes desde una “etnografía filolítica”. *Tabula rasa*, (22), 31-51.

Llásag, Raúl (2012). Justicia indígena: ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha. En Boaventura de Sousa Santos y

Agustín Grijalva, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 321-372). Ecuador: Abya-Yala.

López-Zent, Eglee (2014). Ecogonía III. *Etnoecológica*, X(3), 122-149.

Lugones, María (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 4(25), 105-119.

Maturo, Graciela (2007). Rodolfo Kusch: la búsqueda del Sí-mismo a través del encuentro con el Otro. *Revista venezolana de información, tecnológica y conocimiento*, 4(3), 43-49.

Medici, Alejandro (2020a). (Des)globalizaciones, poder constituyente y alteridad radical. En David Sánchez Rubio y Pilar Cruz Zúñiga (eds.), *Poderes constituyentes, alteridad y derechos humanos. Miradas críticas a partir de lo instituyente, lo común y los pueblos indígenas* (pp. 83-140). Madrid: Dykinson.

Medici, Alejandro (2020b). Constituciones y globalizaciones. Por un transconstitucionalismo crítico. En María José González, *Reflexiones en torno al derecho y el Estado en tiempos de una globalización confusa* (pp. 159-214). Valencia: Tirant Lo Blanch.

Melían Vega, José. (1998). La orientación doctrinal del pensamiento jurídico nacional en la formación de la Filosofía del Derecho en Venezuela. *Anuario de la Facultad de Derecho*, (16). Universidad de Extremadura.

Mignolo, Walter (2009). El desprendimiento. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. En Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (comps.), *Pensar decolonial* (pp. 103-210). Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.

Molina, Víctor (1994). Entrevista realizada a Ramiro Reynaga Chavarría (Wankar). *El Viejo Topo*, (72), 66-73.

Nieschulz, Elke (1990). Los estudios jurídicos en la Universidad Central de Venezuela. *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas* 67, Universidad Central de Venezuela, Caracas: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Nisbet, Robert (1991). *Historia de la idea de progreso*. Madrid: Gedisa.

Ordoñez Cifuentes, José Emilio (2009). Sistema(s) jurídico(s) indígena(s). *Crítica jurídica* (27), 87-117. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/view/3397/3181>

Overing, Joanna y Kaplan, Martha R. (1988). Los Wothuha. En Walter Coppens (ed.), *Los aborígenes de Venezuela* (3). Caracas: ICAS-FLASA.

Pizani, Rafael (1935). La Filosofía del Derecho en Venezuela. Caracas: Caracas Lit. y Tip. Casa de Especialidades

Prado, Abdennur (2018). *Genealogía del monoteísmo*. Madrid: Akal.

Quijano, Aníbal (2009). Colonialidad del poder y clasificación social. En Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (comps.), *Pensar decolonial* (pp. 211-264). Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.

Rama, Ángel (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajarar.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rivas-Rivas, Saúl (1981). *Operatividad de los enfoques multilineales de la Historia y la descolonización de nuestros pueblos* [mimeografiado]. Caracas.

Romero Lossaco, José y Grosfoguel, Ramón (comps.), *Pensar decolonial*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.

Rosas Vargas, Humberto (2009) Historia de las ideas jurídicas. Re-seña. *Crítica jurídica*, (27). <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/view/3406/3190>

Ruiz Sotelo, Mario (2019). De la crítica del sistema del derecho. El principio formal negativo de legitimidad política. En Enrique Dussel (ed.), *Política de la liberación III. Crítica creadora* [mimeografiado], § 34.

Sánchez, Esther (1992a). *Antropología jurídica. Normas formales: costumbres legales en Colombia*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia.

Sánchez, Esther (1992b). Peritazgo antropológico: una forma de conocimiento. *El Otro Derecho* 4(12).

Santos, Boaventura de Sousa (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (2010a). *La refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Santos, Boaventura de Sousa (2010b). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.

Scannone, Juan Carlos (2010). El “estar-siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, (77), 153-162.

Stavenhagen, Rodolfo e Iturralde, Diego (1990). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Latinoamericano

Téllez, Enrique y Zúñiga, Jorge (2019). La voluntad material de vida del Pueblo y el problema político-ecológico. El principio material negativo. En Enrique Dussel (ed.), *Política de la liberación III. Crítica creadora* [mimeografiado], § 33.

Universidad Central de Venezuela [UCV] (1979). *Libro Homenaje a Rafael Pizani*. Caracas: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.

Vázquez, Rodolfo (2012). Filosofía del derecho en Latinoamérica. *Doxa*, (35), 833-856.

Velasco, Álvaro (1983). Introducción al pensamiento jurídico indígena [ponencia]. *Segundo Congreso de Antropología*. Colombia.

Villamañán, Adolfo (1982). Introducción al mundo religioso de los Yukpa. *Antropológica*, (57), 3-23.

Wolkmer, Antonio Carlos (2003). Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina [Informe]. CENEJUS. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111021100627/wolk.pdf>

Wolkmer, Antonio Carlos (2017). *Teoría crítica del derecho desde América Latina*. México: Akal.

Wolkmer, Antonio Carlos (2018). *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Madrid: Editorial Dykinson.

Wolkmer, Antonio Carlos y Machado, Lucas (2019). Transformación del sistema de derecho a partir de la nueva instancia de legitimación. Nuevo poder constituyente y nueva legalidad. En Enrique Dussel (ed.), *Política de la liberación III. Crítica creadora* [mimeografiado], § 42.

Sobres los autores y las autoras

Laura L. Cárdenas Tavera. Es socióloga de la Universidad Externado de Colombia, Especialista en Geografía y Gestión Ambiental del Territorio de la Universidad Central. Autora de la investigación para tesis de grado titulada: *Proceso de inserción político-económico del proyecto minero de oro La Colosa. Si no nos ordenamos, nos ordenan*, trabajo adscrito al Centro de Investigación sobre Dinámica Social (CIDS), en el área de investigación sobre conflicto y dinámica social de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado. En ejercicio de investigación social en las líneas de: participación política y paz, conflictos ambientales, territoriales y de violencia basadas en género.

Victor Miguel Castillo de Macedo. Es antropólogo, doctor en Antropología Social por el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Trabaja actualmente como investigador de posdoctorado en la Universidad de São Paulo. Hizo trabajo etnográfico con excombatientes de la Revolución de 1965 y en la fiesta de San Miguel en Santo Domingo, República Dominicana. Su primera experiencia de pesquisa fue con ingenieros forestales mozambiqueños en el sur de Brasil. En 2022 publicó el libro *Memória e política no Moçambique contemporâneo: sobre violências pós-coloniais*,

que es el resultado de tres años de investigación. Los artículos “Duas vezes Jorge: o silenciamento como permanência do autoritarismo na República Dominicana” (2022) y “Velas e velones: sobre estética e materialidade entre catolicismo e vodu na República Dominicana” (2019) son algunas de sus publicaciones en periódicos brasileños. Tiene interés en antropologías caribeñas y africanas, antropología de la historia, investigaciones urbanas y los efectos políticos de estéticas religiosas. Ha trabajado como editor asociado en las revistas *Political and Legal Anthropology Review* (PoLAR) y *Cadernos de Campo*.

Erick L. Gutiérrez García. Abogado (UCV, 1992). Magíster Scientiarum (CENDES, UCV, 2003) (Mención Magna Cum Laude). Profesor de posgrado, investigador militante y ecofeminista. Áreas de especialización: antropología jurídica, derechos humanos, derechos indígenas, derechos ecológicos. Con más de sesenta publicaciones, la mitad de ellas disponibles en la web, incluyendo los siguientes libros: *Hacia un Estado pluricultural: naturaleza de los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela* (2010); *La interculturalidad en el Estado venezolano: los derechos humanos de los pueblos indígenas* (2011); *Manual teórico-práctico de multiculturalidad, interculturalidad y sociodiversidad* (en coautoría) (2014); *Crimen de lesa humanidad* (2019); *La paz como derecho humano* (2024). Ha obtenido los siguientes reconocimientos: Premio municipal 2012, Premio CLACSO-FIGBAR 2015, Premio ALAS 2021, Premio Letras de Iberoamérica 2022, Premio nacional CESB 2023. Líneas de Investigación en los que participa actualmente: defensa estratégica frente a guerra cognitiva; colonialismos jurídicos; derechos humanos de los pueblos originarios de la Guayana Esequiba venezolana.

Ana Hurtado Pliego (1994). Es afrolatinoamericanista. Ha cursado especialidades como el certificado en Estudios Afrolatinoamericanos Harvard-ALARI y el programa de Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y Afrocaribeños, CLACSO-Argentina. Me

dedico a la investigación interdisciplinar de la cultura popular, procesos de memoria y racismo contra poblaciones afrodescendientes. Cronista. Ensayista. Realicé dos estancias de investigación en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana. Soy investigadora para el Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe. Colaboro en proyectos de investigación sobre visualidad y género en El Colegio de México. En el 2022 gané la beca del Centro Toluqueño de Escritores para publicar mi primer libro de cuentos, *Afrofonías. Relatos de mujeres afromexicanas*. También soy miembro de la Escuela de Escritores Ricardo Garibay, estado de Morelos. Entre mis publicaciones más recientes se encuentran: “América Ladina fue nombrada por una negra” (*Revista ENPOLI*. <https://www.enpoli.com.mx/feminismo-e-identidad/amefrica-ladina-fue-nombrada-por-una-negra/>) y “1937: el otro 2 de octubre” (*Revista ENPOLI*. <https://www.enpoli.com.mx/feminismo-e-identidad/amefrica-ladina-fue-nombrada-por-una-negra/>)

Ada Lescay (Cuba, 1991). Es profesora e investigadora. Es licenciada en Historia del Arte, Universidad de Oriente. Tiene un diplomado en Antropología, Instituto Cubano de Antropología. Es máster en Estudios Cubanos y del Caribe, Universidad de Oriente. Recientemente, finalizó un Diplomado Superior y Programa de Actualización en Políticas de la Imagen: Historia y Cultura Visual, auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Trabajó como investigadora y curadora en el Centro Cultural Africano Fernando Ortiz. Más tarde, comenzó a formar parte del claustro de profesores del Departamento de Historia del Arte en la Universidad de Oriente. Desde septiembre de 2023 se desempeña como profesora en la facultad de Lenguas y Civilizaciones de la Universidad Bordeaux Montaigne, Francia. Sus líneas de investigación están asociadas al pensamiento cubano antirracista y a las incidencias de la categoría cultural “raza” en las artes visuales y en la cultura visual. Entre sus publicaciones más recientes pueden mencionarse “Religión e Identidad. Rómulo Lachatañeré

y los estudios afrocubanos” (2021), “La metáfora en el pensar la identidad cubana” (2020), “El lugar de Rómulo Lachatañeré en la historia de la antropología cubana” (2020) y “La intertextualidad en el espacio de la resistencia” (2019).

Adavis Marrón Pérez (La Habana, 1996). Saxofonista y musicóloga por la Universidad de las Artes, ISA en 2021. Maestrante en el Colegio Universitario San Gerónimo de La Habana en Gestión del Patrimonio Histórico-Documental de la Música. Fue Investigadora del Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC), donde trabajó temas relacionados con música electroacústica y electrónica. Premio de honor por los arreglos musicales del cuarteto vocal Quadrigales en el concurso “Musicalia” de la Universidad de las Artes, ISA, 2021. Cursó estudios de musicología y etnomusicología en la facultad de Música de la Universidad Veracruzana, campus Xalapa, 2018. Premio de Investigación Musicalia en el Festival de las Artes 2016 y Primer Lugar en el Concurso Nacional de Saxofón en 2015. Sus investigaciones se han publicado en la revista *Clave*, *Boletín Música de Casa de las Américas*, *Revista Artis* de la Universidad Veracruzana, así como en la revista *Cúpulas* de la Universidad de las Artes, ISA. Actualmente, Head of Music en la compañía alemana Cugate.

Duvan Fernando Ramírez Zamora. Politólogo y maestrante del programa en Estudios del Caribe de la Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe. Sus principales líneas de investigación son las relaciones internacionales en temas como la paradiplomacia, la globalización, geopolítica y asuntos transfronterizos. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Actores, motivaciones e intereses de la paradiplomacia en la frontera del Caribe insular colombiano después del fallo de La Haya” (2020) en la *Revista Estudios Políticos* de la Universidad de Antioquia, columna periodística titulada “Fallo de la Haya impulsó diplomacia paralela en San Andrés” (2020) en *UN Periódico* de Universidad Nacional de Colombia

y “Paradiplomacia del gobierno local y la sociedad civil organizada del Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina – Colombia” (2019) publicado en la *Revista Análisis Político* del IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.

Juan W. Ruiz Goyco. Es estudiante de maestría en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. Tiene el grado de maestría en Estudios Puertorriqueños de Puerto Rico y el Caribe. Es miembro del sindicato Federación de maestros y maestras de Puerto Rico y militante antiimperialista. Es docente de escuela secundaria y profesor universitario por contrato en Puerto Rico en los cursos de Historia y Ciencias Sociales. Las líneas investigativas de interés son: movimientos sociales, pedagogías críticas, pensamiento crítico latinoamericano y extractivismo epistémico.

Nhorelsy Camila Thowinson De León. Antropóloga y candidata a magíster del programa de Estudios del Caribe de la Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe. Sus principales líneas de investigación son la Antropología de la Música, en temas relacionados con las sonoridades tradicionales, subjetividades, modernidad y mercantilización de la música en el Caribe colombiano. Además,2 ha trabajado la violencia política del Caribe y los movimientos sociales. Publicó el artículo *La persistencia de la violencia en Colombia: Una mirada a las masacres sistemáticas durante el 2020*, del libro *Retos de la educación para la paz en las universidades públicas colombianas* (2021).

Ensayos de pensamiento crítico dominicano y caribeño

Premio Juan Bosch 2022

Juan Bosch es un referente de la literatura y el pensamiento crítico en su país, República Dominicana, y en los países latinoamericanos en general. Es parte de una generación de latinoamericanos y latinoamericanas que marcaron una ruptura epistemológica, ética y política con la dominación y domesticación del pensamiento en nuestra región. Su legado intelectual, ético y político se entronca con una reconocida necesidad de fomentar el análisis y el pensamiento crítico, especialmente entre las nuevas generaciones, como una tarea imprescindible para orientar la práctica política, de los movimientos sociales y populares, así como de la academia, en la búsqueda del bien común y la justicia social. Es por ello que CLACSO, a través del Grupo de Trabajo "Crisis, respuestas y alternativas en el Gran Caribe", junto con la Fundación Juan Bosch, creó el Premio Juan Bosch al Pensamiento Crítico en República Dominicana y el Caribe. Los ocho capítulos que componen el presente libro son los ensayos cuyas propuestas ganaron u obtuvieron una mención en la convocatoria y cada uno desde su perspectiva singular forma parte de un homenaje al maestro.

