



---

Revista Tlatelolco: democracia  
democratizante y cambio social

---

Vol. 3. Núm. 1 | Julio-diciembre 2024

REVISTA  
**TLATELOLCO**

DEMOCRACIA DEMOCRATIZANTE Y CAMBIO SOCIAL

Vol. 3. Núm. 1, julio - diciembre 2024  
Revista Tlatelolco. Democracia democratizante y cambio social  
Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad  
Universidad Nacional Autónoma de México



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE ESTUDIOS SOBRE  
DEMOCRACIA, JUSTICIA Y SOCIEDAD

Revista Tlatelolco. Democracia democratizante y cambio social es una publicación académica y de divulgación del Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEJJS) de la UNAM, se publica bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

[puedjs.unam.mx/revista\\_tlatelolco](http://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco)

## UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

### DR. LEONARDO LOMELÍ VANEGAS

Rector

### DRA. PATRICIA DÁVILA ARANDA

Secretaria General

### MTRO. TOMÁS HUMBERTO RUBIO PÉREZ

Secretario Administrativo

### DRA. DIANA TAMARA MARTÍNEZ RUIZ

Secretaria de Desarrollo Institucional

### DR. HUGO ALEJANDRO CONCHA CANTÚ

Abogado General

### LIC. RAÚL ARCENIO AGUILAR TAMAYO

Secretario de Prevención, Atención y Seguridad Universitaria

### DR. MIGUEL ARMANDO LÓPEZ LEYVA

Coordinador de Humanidades

### DRA. NORMA BLAZQUEZ GRAF

Coordinadora para la Igualdad de Género

## REVISTA TLAELOLCO

### JOHN M. ACKERMAN

Presidente del consejo editorial

### ISRAEL JURADO ZAPATA

Coordinador Editorial

### PABLO CARLOS ROJAS GÓMEZ

Jefe de Redacción

### FERNANDA GALEANA BERBER

### HORACIO LEONARDO VÁZQUEZ

Diseño Editorial

### JORGE ALBERTO LÓPEZ OCHOA

Webmaster

## COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

### ÁLVARO GARCÍA LINERA

Ex-Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia (Bolivia)

### BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Centro de Estudios Sociales (CES)  
Universidad de Coimbra (Portugal)

### CHANTAL MOUFFE

Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)

### ELENA PONIATOWSKA

Escritora (Premio Cervantes 2014)  
y feminista mexicana (México)

### EMIR SADER

Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNIRIO) (Brasil)

### ENRIQUE DUSSEL (†)

Profesor Emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana (México)

### ERNESTO SAMPER PIZANO

Ex-Presidente de la República de Colombia (Colombia)

### GUADALUPE VALENCIA GARCÍA

Investigadora del Programa de Investigación en Ciencias Sociales y Literatura del CEIICH (México)

### JUAN CARLOS MONEDERO

Universidad Complutense de Madrid (España)

### MANUELA PINTO VIEIRA D'ÁVILA

Exdiputada de la República de Brasil (2007-2015) (Brasil)

### PABLO IGLESIAS TURRIÓN

Universitat Oberta de Catalunya (UOC)  
Ex-Secretario General de Podemos (España)

### RAFAEL CORREA DELGADO

Ex-Presidente de Ecuador (Ecuador)

### RICARDO FORSTER

Universidad de Buenos Aires UBA (Argentina)

### RITA SEGATO

Premio Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales CLACSO 50 Años (2017) (Argentina)

### ROSA MIRIAM ELIZALDE

Vicepresidenta Universidad Politécnica Estatal del Carchi UPEC (Cuba)

### VÍCTOR M. TOLEDO MANZUR

Instituto de Ecología de la UNAM (México)

## CONSEJO EDITORIAL

### JOHN M. ACKERMAN

Presidente del Consejo Editorial - Director del Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS) UNAM (México)

### ADRIÁN ESCAMILLA TREJO

Secretario General, Facultad de Economía, UNAM (México)

### AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (México)

### ANA ESTHER CECEÑA

Instituto de Investigaciones Económicas (IIEC), UNAM (México)

### ANA GRONDONA

Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA

### CAROLINA ESPINOZA CAMUS

Universidad Nacional de Trujillo, Perú

### CLÁUDIO LUÍS CAMINHA DE SOUZA RIBEIRO

Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil

### CHRISTOPHE VENTURA

Institut de relations internationales et stratégiques (IRIS)

### CHRISTOPHE VENTURA

Institut de relations internationales et stratégiques (IRIS)

### DIANA PLAZA

Universidad Iberoamericana

### EDGAR TAFOYA LEDESMA

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, unam

### FELIPE ÁVILA ESPINOSA

Director del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM)

### GEOFFREY PLEYERS

Universidad de Lovaina

### HÉCTOR DÍAZ POLANCO

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de México (CIESAS)

### JOSÉ G. GANDARILLA SALGADO

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), UNAM

### JOSEFINA MORALES

Instituto de Investigaciones Económicas (IIEC) - UNAM

### JUAN MANUEL CONTRERAS COLÍN

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

### LUCIANA CADAHIA

Pontificia Universidad Católica de Chile

### MARCIO POCHMANN

Universidad de Campinas

### MARÍA DEL CARMEN VILLARREAL VILLAMAR

Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro

### MARÍA CAMEZ CARLOTTO

Universidade Federal do ABC - UFABC

### MATÍAS BOSCH CARCURO

Director del Departamento de Ciencias Sociales  
Universidad APEC (República Dominicana)

### MIGUEL A. RAMÍREZ ZARAGOZA

Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS) - UNAM

### NAYELI O. AMEZCUA CONSTANDCE

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

### NOELIA ÁVILA DELGADO

Centro de Investigación en Ciencias de Información Geoespacial, CONAHCyT

### OTTO RICARDO RIVERA ÁLVAREZ

Universidad San Carlos de Guatemala

### RAMIRO NORIEGA

Universidad Central del Ecuador

### RAQUEL RAMÍREZ SALGADO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM

### RENÉ RAMÍREZ

UNA - Argentina, UNEMI - Ecuador, Clacso

### SANDRA TORLUCCI

Universidad Nacional de las Artes (UNA)

### SERGIO GREZ

Universidad de Chile

### SERGIO ZERMEÑO

Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

### SOFÍA SALGADO REMIGIO

Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM



*En homenaje a*

---

# Margarita Favela Gavia

1959-2024

Es difícil decir cuánto nos hará falta Margarita Favela, no sólo en la academia, sino en las luchas sociales, en las tertulias de amigos, en las reuniones colegiadas, en las discusiones políticas, en lo afectivo... Personaje entrañable de la universidad, siempre crítica, comprometida con sus alumnos y con una enseñanza crítica y popular, se mantuvo en pie de lucha en contra de los sistemas políticos antidemocráticos y autoritarios hasta sus últimos años de vida.

Experta en el estudio de la protesta y los movimientos sociales, entre otros diversos temas desde la sociología, la ciencia política y disciplinas afines, su legado va más allá de su quehacer científico, pues dejó una profunda huella en muchas generaciones de estudiantes que verdaderamente se formaron con ella en el aula y fuera de ésta. Siempre alegre y generosa con sus conocimientos, con su experiencia, con su amistad, marcó una época en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM, donde desarrolló sus últimas actividades científicas.

En el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad de esta máxima casa de estudios, tuvimos el alto honor de contar con su participación, no sólo como miembro destacado de nuestro comité editorial, sino como participante del seminario especial "Re-pensar la democracia en el siglo XXI", donde nos compartió valiosas reflexiones y aportaciones teóricas sobre colonialismo, acción colectiva y democracia sustantiva; siempre con una gran perspicacia, agudeza y lucidez teórica para ayudarnos a comprender la complejidad de nuestra sociedad, de nuestro tiempo y de sus fenómenos.

En fin, las palabras y los homenajes no bastan para decirle: ¡gracias Margarita por ser tan grande! Te extrañaremos mucho, pero, donde quiera que te encuentres, tendrás por seguro que tu recuerdo seguirá vivo por muchas generaciones más de estudiantes, colegas y amigos que tuvimos la fortuna de conocerte.

## Tabla de contenido

10 - 24 **La dificultad epistémica en el estudio de los movimientos sociales**  
Diego Ernesto Soto Pereira

26 - 47 **Autogestión, Autodefensa y Acción Directa: la subversión anarca-feminista en México**  
Josué Federico Pérez Domínguez

48 - 63 **Resistencias amefricanas en territorios quilombolas en Brasil**  
João Daniel Dorneles Ramos

64 - 83 **Milenarismo indígena armado: radicalización y utopía**  
Israel Jurado Zapata

84 - 99 **Los derechos a la naturaleza como una expresión de reconocimiento a las cosmovisiones indígenas: casos de Ecuador y Bolivia**  
Judy Vanessa Casanova López

100 - 117 **La geografía política del populismo: interacciones y dinámicas de la espacialidad del poder**  
Daniel Flores Flores

118 - 143 **Entre a Cruz e a Estrela de David: O Papel dos Senadores da Frente Parlamentar Evangélica no Contexto do Sionismo Cristão no Brasil no pós 7 de outubro**  
Shamira Rossi y Arturo Hartmann

144 - 160 **Mortalidad materna y COVID-19 en Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana**  
Edgar Daniel Manchinelly Mota

REVISTA TLATELOLCO: DEMOCRACIA DEMOCRATIZANTE Y CAMBIO SOCIAL, Vol. 3, Núm. 1, julio - diciembre 2024, es una publicación semestral editada por el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en Av. Ricardo Flores Magón No. 1, Piso 13, colonia Nonoalco Tlatelolco, Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06900, Ciudad de México, Tel. 5551172818, página web: [https://puedjs.unam.mx/revista\\_tlatelolco/](https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/), correo electrónico: [revistatlatelolco@puedjs.unam.mx](mailto:revistatlatelolco@puedjs.unam.mx). Editor responsable: John Mill Ackerman Rose. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo Núm. 04-2021-100612151500-203, ISSN: ISSN : 2992-7099, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este número Comité editorial Revista Tlatelolco: Israel Jurado Zapata, Director; Pablo Carlos Rojas Gómez, Editor; Horacio Leonardo Vázquez y María Fernanda Galeana Berber, Diseño; Jorge Alberto López Ochoa, Webmaster. Fecha de última modificación 06 de junio de 2024.

# La dificultad epistémica en el estudio de los movimientos sociales

*The epistemic difficulty in the study of social movements*

Diego Ernesto Soto Pereira

10

## La dificultad epistémica en el estudio de los movimientos sociales

*The epistemic difficulty in the study of social movements*

Diego Ernesto Soto Pereira\*

RECIBIDO: 15 de febrero de 2024 | APROBADO: 01 de abril de 2024

### Resumen

A lo largo de los siglos XX y lo que va del XXI, el concepto de “movimientos sociales” ha sufrido múltiples transformaciones. Sus postulados se han actualizado y repensado de acuerdo a las modificaciones en las formas de organización, de acción, objetivos y actores, pero también, de acuerdo a la posición geográfica y teórica de los propios investigadores. El presente artículo tiene como intención realizar un breve recorrido describiendo algunos de estos cambios, tratando de mostrar cómo los paradigmas dominantes, provenientes de Europa y Estados Unidos, deben seguir siendo repensados para dar cuenta de las realidades latinoamericanas actuales, lo cual supone un problema epistemológico.

**Palabras clave:** Movimientos sociales, estallido social, problema epistemológico, desarrollo teórico.

### Abstract

Throughout the 20th centuries and so far in the 21st, the concept of “social movements” has undergone multiple transformations. Its postulates have been updated and rethought according to the modifications in its forms of organization, action, objectives and actors, but also according to the geographical and theoretical position of the researchers themselves. The purpose of this article is to take a brief tour describing some of these changes, trying to show how the dominant paradigms, coming from Europe and the United States, they must continue to be rethought to account for current Latin American realities, which represents an epistemological problem.

**Key words:** Social movements, social outbreak, epistemological problem, theoretical development.

\* Licenciado en sociología, maestro en Estudios Latinoamericanos y doctorante en Estudios Latinoamericanos por parte de la UNAM. Especializado en los temas de sociología política con especial interés en procesos de construcción del Estado nacional, análisis del poder político y las formas de dominación, y del surgimiento y lucha de los movimientos sociales en América Latina. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7963-7199>. Correo electrónico: [diego.soto.p91@gmail.com](mailto:diego.soto.p91@gmail.com)

## 1. Introducción

A lo largo de los años y en distintas latitudes, las situaciones de lucha e insurrección social han sido fenómenos que han despertado el interés de múltiples intelectuales, buscando explicar los procesos de transformación social y de disputa por el poder. Así, a estos fenómenos se les ha denominado como “movimientos sociales”, concepto que se ha insertado de manera profunda en el léxico de las ciencias sociales. La manera en la que surgió y se desarrolló dicho concepto es algo que puede ser rastreado y analizado históricamente, mostrando reformulaciones y agregados que revelan diversos enfoques y cuestionamientos sobre dichos movimientos.

El desarrollo teórico de este concepto supone, a mi parecer, un gran problema de fondo, pues su formulación responde a situaciones precisas en lugares y tiempos determinados. Es decir, se trata de un concepto basado en reflexiones cuyo origen se da en Europa occidental para explicar situaciones propias de sus sociedades, y que tiempo después se trasladó a Estados Unidos buscando hacer lo mismo. Se trata entonces de un concepto formulado y repensado principalmente en las llamadas “sociedades avanzadas” (industrializadas, vaya) para explicar sus propios procesos y conflictos.

Al reflexionar y construir este concepto de dicha manera, se le adjudican características bastante particulares como la presencia de ciertos actores, los objetivos perseguidos o ciertas formas de manifestación y lucha que, de no ser encontradas o vislumbradas en nuestros

análisis, negarían la existencia (o posibilidad de existencia) de un movimiento social en cualquier otra sociedad. Esto puede ser observado en los dos paradigmas que fueron dominantes durante largo tiempo: el de la movilización de recursos y el de los nuevos movimientos sociales.

El primero, desarrollado en principio por McCarthy y Zald, caracteriza al movimiento social como un conjunto de opiniones y creencias que representan preferencias para cambiar elementos de la estructura social o de la distribución de recompensas en una sociedad. Posteriormente, Tarrow, McAdam y Tilly lo complementarán incorporando variables del contexto político para explicar su surgimiento en una conjunción de factores internos (recursos, organización, dinero, tiempo) y externos (como lo son las oportunidades dadas por el contexto político en que se desarrolla la acción). Se centra entonces la atención en los factores estructurales e institucionales del sistema político, planteando que los individuos se suman a los movimientos sociales como respuesta a las oportunidades políticas que “se abren”, creando nuevas posibilidades a través de la acción colectiva. Empero, el problema aquí es que se establece una suerte de relación mecánica entre la presencia de recursos y oportunidades políticas y la acción colectiva; no obstante, su sola presencia no basta para impulsar el surgimiento de un movimiento social.

El otro enfoque, desarrollado principalmente por Touraine, plantea que los movimientos sociales contemporáneos se alejan de la defensa de las condiciones laborales y salariales (característica de lo que él llama “movimientos

clásicos”) para centrarse en el reconocimiento y defensa de los derechos culturales, de la igualdad cultural (Touraine, 2001). Para el autor, los problemas de tipo económico han perdido relevancia, mientras que

[...] la formación de nuevos actores, y por consiguiente el renacimiento de la vida pública, pasa por la reivindicación de una serie de derechos culturales, y ese género de luchas, más que los movimientos directamente opuestos a la lógica liberal, es el que merece el nombre de movimientos sociales [...]. Para que se originen esos movimientos no basta con que se opongan a determinada forma de dominación; es necesario, por el contrario, que reivindiquen también determinados atributos positivos. (Touraine, 2001, p.3)

Aquí podemos centrar nuestra crítica en que, si bien la defensa de los derechos culturales ha probado ser de suma importancia, no por eso quedan de lado las luchas por mejoras en el ámbito económico, ni que, por este tipo de reivindicaciones, dejan de ser considerados movimientos sociales. En suma, no todos buscan reivindicar atributos positivos, ya que hoy, más que nunca, presenciamos el surgimiento de movimientos conservadores y fascistas.

El problema se vuelve más complejo cuando reflexionamos sobre el uso del concepto de movimiento social en América Latina. En nuestra región, parece haber una adopción plena de dicho concepto, lo cual supone un

acatamiento fiel de las principales líneas teóricas que lo desarrollaron para explicar procesos de lucha social y popular en el ámbito local (idea que será desarrollada más adelante). Pero la realidad latinoamericana no es la misma que la de las sociedades primermundistas europeas y estadounidenses, ni responde a los mismos procesos, cuestión que ha sido reconocida especialmente en el último par de décadas por varios pensadores latinoamericanos que aquí retomo.<sup>1</sup>

Las críticas hechas a estos dos paradigmas dominantes cobran mayor relevancia al situarnos en nuestra región, donde el desarrollo capitalista subordinado ha creado condiciones y situaciones específicas a las cuales responden los movimientos sociales, tales como los problemas de desigualdad y marginalidad crecientes y generalizados. De esta manera, nuestro objetivo se vuelve teórico y epistemológico. ¿Cómo analizar, explicar y caracterizar este tipo de fenómenos en y desde América Latina?

De lo que se trata entonces, es de hacer una revisión crítica de dicho concepto, alejándonos de una idea de categoría universal o de teoría general aplicable en todo momento, para centrarnos, tanto en las especificidades de los lugares en los que surgen estos fenómenos (su historia, su cultura, su composición social y económica, la ideología dominante, etc.) como en las influencias externas, pues ambos elementos dan forma particular a cada sociedad.

1 En este punto quisiera señalar que el reconocimiento del desarrollo teórico de los movimientos sociales como un problema epistemológico es algo que ya ha sido reconocido y trabajado en el último par de décadas por diversos autores latinoamericanos como Raúl Zibechi, Boaventura de Sousa Santos, Maristella Svampa, René Zavaleta, Álvaro García Linera, entre otros, por lo que este trabajo se inserta como continuación de dichas reflexiones.

A partir de ahí se puede explicar el surgimiento, la composición, la acción y los alcances de los estallidos y movimientos sociales latinoamericanos, en relación permanente con su lugar de origen y su contexto, lo cual le dará su particularidad. No se trata de negar la posibilidad de existencia de movimientos sociales, como afirma Touraine, sino de comprender que estos poseen dinámicas, procesos, alcances y objetivos propios de su surgimiento en nuestra región. Para ello, en un primer momento me dedicaré a mostrar cómo las posiciones geográfica y teórica inciden en la manera de observar y caracterizar los procesos de conflicto y acción social, para después cuestionar la posibilidad de una "teoría general de los movimientos sociales" y, finalmente, tratar de dar pistas para su estudio y conceptualización desde América Latina.

## 2. Realidades cambiantes, observaciones distintas

El primer problema a señalar en la construcción del concepto de "movimiento social" es, sin duda, el lugar del que parte quien realiza la observación y la reflexión. Como todo concepto, se trata de una abstracción de la realidad que busca explicarla, por lo cual, necesariamente (o idealmente) va respondiendo a las características y a las necesidades que plantea el momento histórico específico; pero también a los intereses del observador, quien busca dar razón de dichos momentos, o que se interesa por cierto problema y trata de resolverlo. Esto lo podemos notar desde que se inicia la reflexión sobre los procesos de insurrección y lucha social en Europa. En este punto podemos mencionar a autores como Marx y Engels, quienes nos darán

uno de los primeros acercamientos y reflexiones sobre el fenómeno en cuestión, sin categorizarlo aún como "movimiento social", aunque sí volviéndose parte integral de su desarrollo teórico. En un contexto de formación y consolidación del capitalismo europeo, estos autores comenzaron a plantearse problemas referentes a lo que ellos identificaron como la conformación de actores colectivos (que después denominarán clases sociales) y a las acciones que llevan a cabo en conjunto (sobre todo sus luchas). Su principal interés no era solo entender el proceso de conformación de las clases sociales y las relaciones que establecen entre ellas, también buscaban comprender la manera de superar las injusticias y desigualdades, creando una sociedad más justa e igualitaria (la comunista) por medio de un proceso revolucionario (es decir, por medio de la lucha armada).

Dicha reflexión no surge por la genialidad de los autores, o no del todo al menos, más bien parte, en un primer momento, de la observación y reconocimiento de múltiples situaciones de conflicto en que diversos sectores de la sociedad (algunos de reciente formación) comenzaron a rebelarse contra sus gobernantes, desplegando una serie de acciones para hacer efectiva su lucha. El principal referente para su desarrollo teórico y conceptual fue la Revolución Francesa. Lo que Marx y Engels reconocen es el surgimiento de nuevos actores sociales que entran en relación entre ellos dentro de sociedades que están experimentando fuertes cambios en distintos ámbitos (económico, social, político) y cuyos gobernantes, junto con sus formas de gobernar, ya no son ni reconocidos ni aceptados. Es esta primera observación y reflexión la que sentará las bases para reflexionar y plantear problemas

referentes a la acción colectiva, sus procederes y objetivos, poniendo sobre la mesa otros temas como la dominación, el conflicto y la lucha de clases.

El desarrollo teórico del concepto de movimiento social se mantendrá en Europa durante largos años y será retomado por distintos pensadores (dentro de los cuales destaca el francés Alain Touraine como uno de los principales) que le darán nuevos giros de acuerdo con nuevas situaciones, condiciones e intereses, pero, sobre todo, a las condiciones de la posguerra del año 1945. Sin embargo, las expresiones de descontento y lucha comenzarán a ser reconocidas en otras latitudes, despertando interés y llevando a nuevas reflexiones que cambiarán la visión que se tiene sobre la acción colectiva expresada como movimiento social y lo que esta supone para la búsqueda de un cambio.

Durante los sesentas, el concepto de movimiento social se inserta en otro tipo de sociedad con diferentes particularidades y necesidades: la estadounidense. De los sesentas y hasta los ochentas, se tendrá uno de sus mayores desarrollos teóricos bajo los planteamientos de autores como Tilly, Tarrow o McAdam. Estos pensadores comenzaron a darle a la concepción de los movimientos sociales un nuevo giro de tuerca, influidos por sucesos tan importantes para la sociedad estadounidense como lo fueron la lucha por los derechos civiles, la revuelta generacional que aportó la idea de la contracultura, las primeras luchas feministas, la oposición a la guerra de Vietnam o el caso Watergate y el afianzamiento de la derecha en la presidencia de Reagan.



Dichos sucesos dinamizaron los movimientos de protesta, oposición y lucha, presentando nuevos actores, con nuevas reivindicaciones y formas de visibilizarse que motivaron el interés académico. Se exaltaron los aspectos políticos, sobre todo, la relación con las instituciones, al tiempo que se sumaban algunos otros que ya habían sido considerados por teóricos europeos como los de la cultura y la identidad, siendo sintetizados en abstracciones teóricas que buscaban dar cuenta de la realidad específica de las sociedades de Estados Unidos. Con el tiempo, estas nuevas perspectivas teóricas se fortalecieron y aumentaron su rango de influencia hasta terminar por conformar el paradigma dominante.

Hoy en día, el estudio de los movimientos sociales para y desde América Latina vuelve a plantearnos una serie de elementos e interrogantes a considerar, y es que, en nuestra región, hubo una mayoritaria recepción de

los postulados europeos y estadounidenses, adoptados bajo una idea de que su aplicación “al pie de la letra” implicaba estar a la vanguardia del pensamiento científico y teórico. Poco tenía que ver la realidad que se observaba, los elementos que la componían y las diferencias y especificidades encontradas, lo importante era aplicar el modelo, los postulados, casi a manera de calca; empero, estos se daban de bruces frente a la realidad cambiante, contradictoria, abigarrada de América Latina.

Será ya hasta esta última década, que estos elementos tan particulares de nuestra realidad comenzarán a ser tomados en cuenta al momento de analizar los procesos de acción colectiva, con autores como Raúl Zibechi, Maristella Svampa, Álvaro García Linera, entre otros. Estos comenzarán a dar mayor prioridad a la historia de la región y de cada país, y a sus elementos propios por encima de los modelos dominantes, reconociendo la larga tradición de lucha y la importancia de actores como los indígenas y campesinos, lo cual implica, necesariamente repensar los postulados dominantes para explicar y entender de mejor manera nuestra propia realidad.<sup>2</sup>

En cuanto a aportes concretos desarrollados por estos autores, podemos mencionar algunos brevemente para dar cuenta de los cambios señalados, comenzando por Raúl Zibechi, quien reconoce la existencia de movimientos sociales cuya acción no puede ser controlada por medio de las instituciones

del Estado y que, en su opinión, no poseen un centro director ni surgen por medio de una convocatoria realizada por alguna organización particular para promover la acción social, sino que se sustentan por medio de redes de relaciones sociales de la vida cotidiana (Cruz, 2019).

A las redes que se desarrollan, a los vínculos y acciones, las denomina *comunidades y sociedades en movimiento*, como actores colectivos capaces de crear otros mundos, poderes no estatales y formas de producción no capitalistas (Cruz, 2019). Con ello, Zibechi busca poner el acento en la posibilidad de una autonomía de los movimientos sociales frente al Estado u otro tipo de organizaciones insertas en las dinámicas burocrático-estatales, sin embargo, también cae en una visión idealizada de la comunidad al tiempo que reduce al Estado a un simple aparato burocrático jerárquico (Cruz, 2019).

Por su parte, Svampa nos habla de la importancia de retomar críticamente las teorías existentes y no abandonarlas por completo, recurriendo a sus nociones y conceptos, pero pensándolos para poder dar cuenta de la heterogeneidad y complejidad de los estallidos y movimientos sociales en los países de América Latina. También considera necesario analizar su influencia, no solo en el ámbito político, sino también en otros como el cultural o el ideológico, lo que la llevará a desarrollar una concepción de los movimientos sociales bajo una perspectiva

interdisciplinaria que le permitirá explorar la conformación y acción de los movimientos sociales, reconociendo tanto las luchas que se dan en el marco del sistema hegemónico con las luchas de alcance alter y antisistémicas.

Por último, Álvaro García Linera, pensando sobre todo en la situación de Bolivia y tratando de combinar las corrientes marxistas e indianistas con miras a ubicar a un sujeto que sea capaz de movilizar las potencialidades emancipatorias, identifica en la forma “comunidad” a la fuerza principal para lograr cambios sociales (Torres y Luzio, 2017). De este modo, desarrolla una visión sobre los movimientos sociales que, en términos generales, representaría “un tipo de acción colectiva que intencionalmente busca modificar los sistemas sociales establecidos o defender algún interés material, organizándose y cooperando para desplegar acciones públicas en función de sus metas” (Torres y Luzio, 2017).

Después de este repaso, surgen preguntas y cuestionamientos que giran en torno a la discusión sobre los enfoques analíticos, su rigurosidad y pertinencia, así como sobre el rol político y social de los intelectuales y analistas que los estudian.

### 3. De la observación a la teoría: ¿buscando generalidades o generalizando un modelo?

Habiendo hecho este pequeño recorrido que nos permitió dar cuenta de la manera en la que las distintas realidades fueron definiendo los elementos a considerar en el estudio de

los movimientos sociales, es momento de profundizar un poco más en tales elementos, y así, poder mejorar la visión general sobre el tema. Y es que los elementos y/o preguntas que fueron guiando las reflexiones, al igual que las realidades de las cuales se desprenden, han sido cambiantes, pasando del quiénes, al cómo, cuándo y por qué. Esto refleja una preocupación central sobre el momento, como aspecto al que se trató de dar respuesta para ampliar la comprensión de este fenómeno sociopolítico y así entender mejor su acción, alcances y limitaciones.

El principal problema parece residir en cómo formar la unidad de análisis que sienta las bases para decir cuándo estamos ante un movimiento social y cuándo no, y con base en qué. De esta manera, se fueron definiendo ciertos aspectos básicos que caracterizarían a un movimiento social y su acción, centrando la atención en los aspectos más recurrentes como los actores, los repertorios de acción y protesta o las demandas y reivindicaciones planteadas, construyendo distintos postulados como el de la necesidad de un “sujeto histórico del cambio” (que por mucho tiempo se encontró en la clase obrera), la consecución de la victoria por medio de un proceso revolucionario (asalto y toma del poder), la priorización de problemas de tipo político o cultural, la acción y visibilización en el espacio público o a través de las instituciones del Estado y el proceso electoral, entre otros. Todo ello con miras a crear una teoría o modelo general del movimiento social que pudiera explicar siempre su surgimiento, procederes y resultados como parte de un proceso lógico, etapista y lineal.

<sup>2</sup> Es necesario precisar que he recurrido a una historización simplificadora del debate sobre los movimientos sociales debido a las restricciones de extensión de este artículo, por lo que se han dejado fuera otras perspectivas teóricas, no menos importantes, que han enriquecido el debate como la funcionalista, la de masas, la de frustración-agresión o la del *rational choice*, las cuales también deben ser consideradas.

De no contar con la presencia de tales elementos, no se trataría de un movimiento social como tal, por lo que se recurrió a la formulación de otros conceptos como el de protesta social, levantamiento popular, estallido social, lucha popular, etc., cuya diferenciación entre ellos resulta muy poco clara, debido a su uso indiscriminado y cambiante para señalar procesos similares, mostrando la profundidad y complejidad del fenómeno que busca ser estudiado (la acción social).

Sin embargo, como ya lo señalamos en el apartado anterior, las realidades son cambiantes, por lo que los conceptos que buscan explicarla también deben de serlo. Aquí hay que precisar que esta adaptabilidad y mutabilidad de la teoría y los conceptos no los alejan del rigor científico y metodológico, por el contrario, analizar y reflexionar poniendo mayor atención a las diferencias y especificidades, y no solo a las generalidades, permite dar cuenta de lo particular de cada proceso, posibilitando comprender de mejor manera la originalidad de cada situación de lucha e insurrección social.

Tampoco se trata de obviar las generalidades o las teorías anteriores y foráneas, ya que éstas nos sirven de guía para hacer ese balance entre lo recurrente y lo novedoso, encontrar los nudos problemáticos y desenredarlos. Pero, pese a ello, no pienso que la implementación de un modelo único y aplicable para todos los casos sea la respuesta para desentrañar toda la complejidad que envuelve a los movimientos sociales.

Ejemplo de ello, es la idea de la necesaria presencia de un "sujeto histórico del cambio". Dicho sujeto fue encontrado por Marx en la

clase obrera, la cual, por medio de su dirección y concientización, podría encaminar al resto de los sectores sociales hacia el comunismo, sentando las bases para la teoría de la lucha de clases como motor de la historia. Empero, la preeminencia de este sujeto reflejaba una realidad específica, la europea, en la que esta clase social era homogénea y poseía un alto grado de desarrollo y posibilidades de toma de consciencia por sus condiciones objetivas de existencia, por lo que estaba en posibilidades de impulsar un cambio social mediante su acción. Pero, ¿qué pasa en otras regiones, como América Latina, donde esta clase no posee tal grado de desarrollo?, ¿se pierde toda posibilidad de cambio hasta que la clase se consolide?, ¿o puede otra tomar su lugar para conformar y dirigir un movimiento social?

Este tipo de preguntas llevaron a los pensadores de nuestra región a buscar su propio sujeto de cambio, encontrándolo en las clases populares. Pero, aquí ya podemos empezar a notar las diferencias, al señalar múltiples sujetos, estratos o clases sociales que se aglutinan en la noción de "lo popular", en la idea del "pueblo", y que se contraponen a la dirección o acción de una única clase como lo era la clase obrera.

Esta falta de referente único deja entrever ya la complejidad del surgimiento y acción de los movimientos sociales en América Latina, al encontrar situaciones de inconformidad, manifestación y protesta que emanan desde distintos sectores e involucran múltiples actores y formas de manifestarse y luchar, que no habían sido observadas (debido a que no estaban presentes o no de forma recurrente como para integrarlas a la teoría como modelo) en los movimientos sociales de los

países centrales. Lo popular refiere entonces, en América Latina, al "conglomerado de mundos heterogéneos -indígenas, campesinos, trabajadores informales, clase obrera urbana- (Svampa, 2009) presentes en sus sociedades, resaltando la diferencia y especificidad de la conformación social entre Latinoamérica, Estados Unidos y Europa.

Podemos encontrar otros ejemplos de lo anteriormente expuesto en las formas de manifestarse y protestar, así como con la manera de "medir" o de interpretar el triunfo de un movimiento social. En distintos momentos se ha tratado de distinguir a los movimientos sociales por lo que se conoce como su "repertorio de acción", lo cual los distinguiría de otros sucesos de descontento y hartazgo social. Eso quiere decir que, para poder hablar de la presencia de un movimiento social se deben ubicar formas específicas de visibilización y, sobre todo, de lucha, en aras de alcanzar el (supuesto) objetivo final: el cambio social. En un inicio, cuando la reflexión giraba en torno a la acción de la clase obrera en Europa y bajo la premisa de la lucha de clases como motor de la historia, se pensaba que el movimiento social era aquel que llevaba la inconformidad hasta la lucha directa, armada, con el objetivo de remover por la fuerza a aquellos que detentan el poder.

Posteriormente, en Estados Unidos, la acción del movimiento social se pensó más dentro de un diálogo o relación con el Estado y sus instituciones (como lo podemos ver con Tarrow, McAdam o en las primeras reflexiones de Tilly) reflejando el contexto nacional de una sociedad en la que se fortalecía y cimentaba la idea de la democracia representativa y el respeto

a sus reglas e instituciones. Ya en épocas más recientes, y especialmente al reflexionar desde América Latina, los análisis se han enfocado más en aquellos movimientos que protestan en el espacio público (por medio de performances, marchas, mítines, etc.), ya sea que se lo apropien o no, al tiempo que van desarrollando una organización propia y se alejan del ámbito estatal-institucional, expresando la enorme desconfianza que se tiene en las instituciones y sus funcionarios debido a los altos índices de corrupción en la región.

En cuanto a los objetivos que debe perseguir la movilización social, también tenemos visiones cambiantes. Ciertamente pareciera haber un consenso acerca de que el "objetivo final", buscado por los movimientos sociales es el cambio social. Pero ¿qué significa o qué implica este cambio social y cómo se logra? Para algunos, se trata de un cambio en la forma de dominar, que se volvería más justa para las clases marginadas, gracias a la apropiación y uso del aparato estatal por parte de estas mismas clases. El cambio de funcionarios, así como una reforma a las instituciones del Estado supondría entonces, casi en automático, una mejora y un orden social más justo. Sin embargo, tiempo después, el éxito se medirá por medio de la eficacia en cuanto a la interpelación al Estado. Me refiero a que el éxito devendrá de la capacidad que tenga el o los movimientos para transmitir sus necesidades y problemas, pero, sobre todo, de la respuesta y posible solución que se dé desde la institucionalidad estatal, por medio de la implementación o derogación de nuevas leyes, políticas públicas o de un proceso electoral, provocando el cambio social en conjunto con la acción estatal.

Para terminar este apartado, quisiera poner sobre la mesa un último ejemplo, esta vez, de la concepción misma que se tiene sobre los movimientos sociales como agentes progresistas de cambio. Y es que parece haber un consenso casi generalizado sobre la idea de que los movimientos sociales siempre provienen de lo popular, de las clases o sectores que se rebelan contra las injusticias y la tiranía de los gobernantes y que, mediante su acción, pero sobre todo, que su triunfo creará una sociedad más justa y equitativa. Se plantea así al movimiento social como algo inherente y automáticamente bueno, justo, y que con su sola presencia ya produciría un cambio positivo.

Empero, en años recientes, hemos podido observar en diferentes latitudes, el descontento de un cierto sector de la élite, ya sea con el resto de la élite misma, pero especialmente con los sectores dominados que han obtenido ciertas concesiones y “victorias” a través de la movilización social. Esto los ha llevado a expresar su malestar recurriendo a las estrategias y repertorios de los movimientos sociales, visibilizándose en el espacio público, especialmente por medio de manifestaciones y mítines. Asimismo, se han realizado eventos como conciertos y conferencias que reúnen a las fuerzas más conservadoras de la sociedad e incluso de varios países.

Con los ejemplos anteriores, trato de mostrar las variaciones que se presentan en cuanto a su construcción teórica y conceptual, que es influida por los tiempos y lugares en los que se ha reflexionado sobre ellos, así como por los autores y sus intereses, lo cual supone un claro problema epistemológico, es decir, de

construcción del conocimiento. La complejidad de la acción y movilización social, a mi parecer, no da para ser estudiada por medio de un modelo o teoría general ya que esto nos aleja de sus particularidades y solo viene a reforzar una idea de rigurosidad científica basada en el positivismo europeo y estadounidense. Por el contrario, si nos centramos en las historias, actores y elementos particulares y característicos de cada situación, podremos caracterizar de mejor manera y situar en una justa dimensión los alcances y resultados obtenidos, por medio de un balance entre lo recurrente y lo novedoso, y así seguir desarrollando ideas y teorías acerca de este fenómeno social.

#### 4. ¿Cómo pensar a los movimientos sociales hoy en día?

Sobre la pregunta de este apartado, no puedo aportar una respuesta definitiva, pero sí puedo decir que comparto múltiples ideas con la autora argentina Svampa, quien me parece, hasta ahora, la más lúcida en esta reflexión, ya que justamente se aleja de la idea de una teoría general para desarrollar lo que ella llama un “paradigma comprensivo” (2009). Al igual que Svampa, soy de la idea de que un fenómeno tan complejo como es el de los movimientos sociales, que involucra a distintos ámbitos y actores, requiere de una perspectiva multidimensional (para justamente observar de mejor manera la relación entre esta multiplicidad de ámbitos y actores), así como interdisciplinaria (para ampliar las herramientas y el nivel de análisis).

La idea es poder formar una serie de “puentes teóricos” (Svampa, 2009) entre distintas visiones, que permitan realizar un análisis profundo de sus múltiples aspectos, objetivos y niveles de acción, ya sean políticos, culturales, ideológicos, subjetivos, etc. Así, por ejemplo, la autora argentina nos dice que realiza su análisis combinando elementos de la perspectiva del llamado paradigma de la identidad, con algunas herramientas de análisis provenientes del modelo político y la teoría de la movilización de recursos (Svampa, 2009), para entender mejor las diferentes transformaciones de las clases populares, las características del sistema político y de poder, y sus cambios y readaptaciones en situaciones de conflicto.

Esto permite ampliar la perspectiva analítica y plantear una serie de cuestionamientos no sólo sobre el carácter heterogéneo que muestran los movimientos sociales hoy en día, sino también sobre la unificación o articulación de ciertos actores y sus luchas vista en situaciones recientes (casos de Ecuador, Chile o Colombia durante el 2019 por ejemplo); sobre la relación entre movimientos sociales y gobiernos, y las posibilidades y límites políticos de los propios movimientos sociales; sobre el alcance de los actuales repertorios de acción y las diferentes visiones sobre la democracia; sobre los límites de la institucionalización y la autonomía; sobre las formas y características de la organización de las fuerzas en lucha; sobre el rol de las diversas tradiciones político-ideológicas y sus posibilidades de articulación política, entre otras cuestiones (Svampa, 2009).

De lo que trata esta “perspectiva comprensiva” es entonces de incorporar al

análisis preguntas de carácter social, político, cultural, económico, histórico, etc., que provengan y pongan en duda elementos particulares de una realidad específica. Pero también, preguntas de carácter epistemológico, que cuestionen los elementos y alcances de las teorías pasadas y vigentes, para centrarnos en lo concreto de la realidad y a partir de ahí buscar explicaciones; es decir, para comprender una situación específica en un contexto específico, con elementos y formas de articularse propias. Hay que encontrar lo particular y no solo centrarnos en lo general y recurrente, elementos no siempre presentes que nos pueden alejar del estudio de un fenómeno bajo la perspectiva de movimiento social, y así poder dar cuenta de los aspectos novedosos de cada proceso de movilización social.

Asimismo, otro elemento que quisiera retomar en este texto es el de la temporalidad en el estudio de los movimientos sociales, el cual se relaciona también con su origen o surgimiento. Se ha tendido a identificar el origen y el punto de inicio en el momento en el que se da la primera manifestación de descontento, especialmente por medio de la visibilización en el espacio público, ya sea con marchas, mítines u otras formas de insubordinación social. Esto ha llevado a concebir al fenómeno, la mayoría de las veces, como un suceso espontáneo que responde a una situación o hecho coyuntural, o incluso como un suceso anormal y transgresor para la normalidad social, producto del malestar y la oposición a un hecho o situación específica.

Pero, en años recientes, la potencia (o incluso hasta violencia) y capacidad movilizadora (entendida como integración y articulación

de demandas y actores diversos) que han mostrado los sucesos de protesta social, hace que sea muy complicado explicarlos a través de un solo hecho, pese a que este haya podido ser, efectivamente, el detonante. Aquí es donde a mi parecer cobra vital importancia recurrir al análisis histórico de larga data, centrado en las particularidades de cada país o región en el que se desarrolla la movilización social, lo cual nos permitirá tener una mejor noción de las condiciones sociales, políticas, económicas, culturales e ideológicas, de su evolución y hasta degradación, así como de los actores más y menos favorecidos por estas condiciones y las formas en las que entran en relación y disputa.

Podríamos resumir esto con la pregunta siguiente: ¿cómo se expresa la relación entre los distintos actores y qué es lo que está verdaderamente en disputa? Se trata de ubicar el proceso de gestación del movimiento social hasta llegar a su momento de explosión, movilización y visibilización, teniendo como marco las particularidades propias de su contexto histórico, con lo cual podremos entender y dimensionar mejor sus demandas, procesos y resultados. Esto también es reconocido por Svampa, quien habla de la necesidad de comprender a los movimientos sociales dentro de una "historia mayor", ya que se conforman de "diferentes momentos y etapas, desde los orígenes, ascenso, apogeo, crisis y reconfiguración, en sus diferentes alineamientos y vertientes político-ideológicas" (2009, p. 8).

Esta perspectiva comprensiva trata justamente de eso, de analizar y comprender las historias específicas con sus elementos particulares, para dar cuenta de las diferentes transfor-

maciones de las clases sociales en momentos diversos, pero también de las características del sistema político y de poder, sus cambios y readaptaciones frente a la dinámica del conflicto (Svampa, 2009), develando el carácter asimétrico y antagónico de las relaciones sociales y de poder, así como las formas de dominación. De esta manera, se llega a una concepción de los movimientos sociales "en tanto actores colectivos plurales, abiertos, impuros, dinámicos, que inscriben su acción en diferentes niveles, siempre en un campo multiorganizacional y, por ende, de articulaciones difíciles y complejas" (Svampa, 2009, p.8) dentro de una situación de conflicto o crisis. Y nuestro trabajo como investigadores sociales se debe centrar en encontrar qué actores, con qué discursos y dinámicas, hacia qué objetivo orientan su acción y cómo entran en relación con otros actores, sean aliados o adversarios, para entender su organización y su acción.

Empero, en este punto, quisiera precisar la importancia que tiene para mí el uso del concepto de movimiento social y que se relaciona justamente con la idea de la "sociedad en movimiento", desarrollada por Zibechi. Y es que, a título personal, he decidido recurrir a dos conceptos para llevar a cabo mis análisis de la acción social colectiva: el de estallido social y el de movimiento social. Se trata de una decisión que, a mi parecer, es útil para referirme a dos momentos distintos de los procesos de lucha social, pero igual de importantes. Primero, el concepto de estallido social me parece el más adecuado para referirnos a este primer momento, aparentemente espontáneo y coyuntural, que marca el inicio de la visibilización de la protesta.



La imagen del estallido se adecúa perfectamente porque implica una acumulación y condensación de elementos y situaciones "por lo bajo", es decir, no siempre visibles o tenidas en cuenta como causas detonantes de la situación de protesta y conflicto, pero cuya suma y perdurabilidad en el tiempo hacen insostenible una situación hasta que, con la llegada de otro problema, se desborda y estalla.

Por ello es que pienso que su consideración y, sobre todo, observación, arrojan luz sobre las causas más profundas que llevan a la movilización social. Son estas causas estructurales e históricas, las que han acrecentado la marginalidad, pobreza y desigualdad, las que se han ido acumulando y que explican el malestar creciente y cada vez más generalizado de los distintos estratos sociales, llevando a su explosión (es decir a su irrupción de manera violenta, situación que también ilustra nuestra metáfora) y desbordamiento en las calles.

En cuanto al concepto de movimiento social, me parece fundamental relacionarlo con la noción de la sociedad en movimiento, como ya mencioné. No sólo hace referencia a una acción física representada en la movilización y manifestación de individuos a través de acciones como pueden ser las marchas o performances, o incluso los enfrentamientos directos con las fuerzas del orden (todos, momentos en los que se pone y dispone del cuerpo para expresar el malestar, la oposición y el descontento), sino que, también, refiere a un movimiento en cuanto a las ideas, los valores, e incluso hasta en el sentido común, movimiento en el imaginario que llega a visualizar la posibilidad de construir una "otra sociedad", más justa e igualitaria (aunque no necesariamente, ya que la transformación puede ir en sentido inverso) por medio de la participación e involucramiento directo de las masas.

Así, se da un paso hacia un horizonte que plantea que las cosas no siempre deben ser así, que puede haber un cambio, y que para lograrlo ciertos aspectos de la sociedad deben cambiar o erradicarse, al tiempo que surgen nuevos por medio de la acción social. De esta manera, pese a que no haya un cambio del tipo "capitalismo hacia comunismo", sí hay un cambio un poco más paulatino o progresivo en la sociedad como totalidad, expresado en esos quiebres que logran los movimientos sociales, en las fisuras hechas a la hegemonía dominante, mostrando asimismo el dinamismo constante de nuestras sociedades actuales y la siempre presente posibilidad de cambio a través de la organización y el conflicto entre fuerzas y actores sociales.

## 5. Bibliografía y fuentes consultadas

- Cruz, E. (2019). Pensar los movimientos sociales en y desde América Latina. Una mirada crítica a la contribución de Raúl Zibechi. *Estudios Políticos*, 56, 175-197. DOI: 10.17533/udea.espo.n56a08
- Retamozo, M. (2010). Movimientos Sociales. Un mapa de la cuestión. En *(Pre)Textos para el Análisis Político. Disciplinas, Actores y Procesos*. FLACSO.
- Svampa, M. (2009). Protesta, movimientos sociales y dimensiones de la acción colectiva en América Latina. En *Jornadas de Homenaje a C.Tilly*, Universidad Complutense de Madrid-Fundación Carolina.
- Torres, T. y Luzio, C. (2017). Álvaro García Linera y los movimientos sociales, acercamiento a una definición con énfasis en los lugares de enunciación. *Persona y Sociedad*, 31(2), 72-96. <https://doi.org/10.53689/pys.v31i2.121>
- Touraine, A. (Mayo-Agosto, 2001). ¿Cómo salir del neoliberalismo? *Estudios sociológicos*, XIX(2), 567-569.

# Autogestión, Autodefensa y Acción Directa: la subversión anarca-feminista en México

*Self-Management, Self-Defense and Direct Action:  
the anarch-feminist subversion in Mexico*

Josué Federico Pérez Domínguez

26

## **Autogestión, Autodefensa y Acción Directa: la subversión anarca-feminista en México**

*Self-Management, Self-Defense and Direct Action:  
the anarch-feminist subversion in Mexico*

Josué Federico Pérez Domínguez\*

RECIBIDO: 28 de noviembre de 2023 | APROBADO: 01 de febrero de 2024

### **Resumen**

Durante la última oleada del movimiento feminista en México, la presencia y el protagonismo de mujeres anarquistas del denominado “Bloque Negro” cobró gran relevancia. Comprender el sentido de sus prácticas y de sus reivindicaciones discursivas es fundamental para evitar estigmatizarlas y criminalizarlas. La presente investigación se realizó entre 2017 y 2020 en la Ciudad de México, utilizando una perspectiva teórico-metodológica que abrega de la Teoría del Actor-Red, la etnografía posmoderna y una orientación ético-política de investigación-acción militante. El presente trabajo, busca comprobar cómo conciben su práctica política las mujeres anarco-feministas, como una respuesta legítima en contra de las múltiples violencias de la sociedad patriarcal capitalista; y cómo la autogestión, la autodefensa y la acción directa son ejes de una praxis política que está trastocando los márgenes de lo legal y lo políticamente correcto, que apunta a la transformación radical de la sociedad, y a redefinir las relaciones de género vigentes.

**Palabras clave:** feminismo, anarquismo, acción directa, autogestión, cultura política.

---

\* Doctor en Ciencias Sociales por la UAM-X, Maestro en Historia de México por la UMSNH y Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública por la UNAM. Ha sido profesor en la UPN-Morelia y en la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca-Unión Hidalgo. Ha publicado artículos de investigación en revistas nacionales y extranjeras. Sus principales líneas de investigación son: movimientos sociales, salud pública, pueblos originarios, pensamiento crítico en América Latina, educación indígena, literatura, cine y política. Actualmente ha sido aceptado para cursar una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, UNAM-Campus Morelia. Correo electrónico: josuefpd@gmail.com. ORCID: 0009-0008-9898-2837

## Abstract

During the last wave of the feminist movement in Mexico, the presence and prominence of anarchist women from the so-called “Black Block” gained great relevance. Understanding the meaning of their practices and their discursive demands is essential to avoid stigmatizing and criminalizing them. The research presented here was carried out between 2017 and 2020 in Mexico City, using a theoretical-methodological perspective that draws on Actor-Network Theory, postmodern ethnography and an ethical-political orientation of militant action research. The present work seeks to verify how anarcho-feminist women conceive their political practice as a legitimate response against the multiple violence of capitalist patriarchal society; and how self-management, self-defense and direct action are axes of a political praxis that is disrupting the margins of what is legal and what is politically correct, a fact that points to the radical transformation of society, and to redefining current gender relations.

**Key words:** feminism, anarchism, direct action, self-management, political culture.

## 1. Introducción y antecedentes históricos

El anarquismo es una vertiente radical del movimiento socialista surgido hacia mediados del siglo XIX en Europa. Se puede considerar que las anarquistas y los anarquistas son refractarios: rechazan de manera total y terminante el orden establecido; son enemigos irreconciliables del capitalismo y de cualquier forma de Estado y de gobierno. Pero no todo es rechazo; también afirman y sostienen valores ético-políticos como la ayuda mutua, la solidaridad, la autonomía, la igualdad, la libertad individual, la horizontalidad, el comunitarismo, entre otros.

Los y las anarquistas son una minoría política activa y marginal escasamente conocida en México. Sin embargo, durante los últimos años y a raíz de distintos acontecimientos, han sido objeto de atención por parte de analistas políticos, reporteros y demás conformadores de la “opinión pública”. La “A” encerrada en un círculo, las banderas negras y las y los jóvenes encapuchados causan asombro, espanto y perplejidad entre ciudadanos y “opinólogos” de todas las tendencias políticas y en todos los medios de información. Gracias a su labor desinformativa y criminalizadora, la palabra “anarquistas” se asocia con “encapuchados”, “violentos”, “porros”, “destrozos”, “desmanes”, “saqueos”, “cohetones”, “bloqueos”, “enfrentamientos”, “bombas molotov”, “pintas”, entre otras. Frecuentemente, en las “conversaciones” o “hilos” de las redes socio-digitales se puede comprobar cómo algunos “usuarios” utilizan el adjetivo “anarquista” como un insulto contra sus oponentes políticos.

El anarquismo del siglo XXI tiene poco que ver con el discurso y la extracción social obrera, artesanal y campesina de los miembros del viejo anarquismo o “anarquismo clásico”, prevaleciente desde sus orígenes a mediados del siglo XIX hasta la guerra civil española (1936-1939), y cuya forma de expresión política dominante fue el anarcosindicalismo. El nuevo anarquismo es principalmente urbano, juvenil, contestatario y contracultural. No tiene ni una organización centralizada, ni un discurso hegemónico, ni una sola forma de lucha. Más bien, es una especie de red transnacional multifacética con múltiples prácticas, corrientes, discursos, referentes organizativos, tácticas y objetivos.

El nuevo anarquismo es fundamentalmente una expresión existencial contracultural, una actitud o forma de vida cuyos practicantes comparten valores éticos y estéticos, gustos musicales, lugares de encuentro y sociabilidad, formas de vestir y ornamentación corporal, símbolos identificatorios, un estilo discursivo del habla cotidiana, producciones culturales, rituales y actividades de ocio, así como animadversiones y rechazos a otras formas o estilos de vida dominantes. Además de los *clásicos* (Bakunin, Kropotkin, Prudhon, Malatesta, Goldman y Flores Magón), los nuevos anarquistas han incorporado en su bagaje teórico categorías y postulados provenientes del pensamiento de Foucault, Deleuze, Clastres, Derrida, Illich, entre otros; así como posiciones y principios resultantes de la asimilación de la experiencia de movimientos sociales del pasado y actuales (el situacionismo francés, el autonomismo italiano y alemán, el neozapatismo mexicano, etc.). Entre algunos de los nuevos temas de interés que se

vuelven corrientes de pensamiento y acciones ácratas podemos identificar el veganismo, la liberación animal, el feminismo anarquista, las “okupaciones” de espacios de vivienda y recreación, el “hacktivismo”, los medios libres de comunicación y la disidencia sexo-genérica, entre otros.

La presencia de las mujeres en el ámbito anarquista en México anteriormente había sido minoritaria, marginal y subordinada; es sólo recientemente que esa situación ha comenzado a cambiar. Desde la existencia de *La Social*<sup>1</sup> es posible reconocer la oposición de algunos militantes al protagonismo político de las mujeres, aun cuando fueran activas militantes de la organización; como cuando algunos se opusieron (entre ellos el dirigente Francisco Zalacosta)<sup>2</sup> a que fueran dos las delegadas al Congreso Obrero realizado en 1876 (Illades y Lida, 2001, p. 128). También, durante la existencia del Partido Liberal Mexicano (PLM) de los Flores Magón, es posible identificar que las mujeres pertenecientes a ese grupo político figuraban como compañeras sentimentales de los militantes anarquistas o como militantes que, a pesar de su actividad y compromiso con la organización y en la redacción de artículos de combate, no dejaban de ser consideradas subordinadas a la dirección masculina. Cuando se atrevieron a disentir y emprender un camino político no sometido a las directrices de Ricardo Flores Magón y sus allegados, fueron consid-

eradas como traidoras, o vilipendiadas y estigmatizadas por su orientación sexual lésbica, como en el caso de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y Elisa Acuña (Lomnitz, 2016, pp. 289-293).

Esa situación de subordinación no cambió mucho durante la mayor parte del siglo XX. Si consideramos que el origen del feminismo en México puede ser datado con el Primer Congreso Feminista realizado en Yucatán en 1916, podemos afirmar que en él hubo presencia de mujeres socialistas (Elvia Carrillo Puerto, entre otras), pero no así explícitamente anarquistas. Si revisamos las listas de los delegados a los congresos de la Federación Anarquista de México (FAM) o las referencias a mujeres ligadas a los círculos libertarios del exilio español en México, se comprueba que su presencia continuó siendo minoritaria y reducida a ser compañeras-esposas y/o como militantes subordinadas. Es con la emergencia del punk, a finales de los años 80 del siglo XX, cuando algunas jóvenes mujeres de los barrios marginales de la ciudad pasan de ser las novias o compañeras de los “anarcopunks” y comienzan a construir espacios y proyectos propios y autónomos. Chavas Activas Punks, Gatas Punks, Las Brujas, Mujeres Libertarias, entre otras colectivas, comenzaron a replantear las relaciones de género y el lugar de las mujeres en el movimiento “anarcopunk” (Poma y Gravante, 2016, p. 456).

1 La Social fue la primera organización de carácter socialista libertaria en México, activa durante el último tercio del siglo XIX.

2 Francisco Zalacosta fue uno de los primeros socialistas libertarios mexicanos, discípulo del griego Plotino Rhodakanaty (el introductor del socialismo fourierista en México) y uno de los principales dirigentes de La Social.

Las mujeres anarquistas (la mayoría jóvenes con educación media superior y superior), han estado presentes en todos los movimientos sociales relevantes del nuevo siglo: en la solidaridad con el neozapatismo; en las luchas por la defensa de la educación pública en la huelga de la UNAM de 1999-2000; en Atenco; con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO); en la defensa de los territorios y los derechos de las comunidades indígenas; en el #YoSoy132; en la lucha por los desaparecidos de Ayotzinapa de 2014; y en las movilizaciones contra los feminicidios en todo el país. Pero, sin duda, es con la más reciente ola del movimiento feminista a nivel mundial que las mujeres anarquistas han logrado un peso que antes no obtuvieron, su presencia es cada vez más evidente y determinante en los espacios de organización estudiantil, en las redes de apoyo y economía solidaria, en los grupos de música y danza que participan en manifestaciones políticas, en los medios libres de comunicación, así como en las marchas donde el “bloque negro” de mujeres ha hecho de las suyas. Las autodefiniciones son diversas: anarquistas, anarco-feministas, anarca-feministas, anarcolesbofeministas, anarquistas insurreccionalistas, anarco-feministas insurreccionalistas, anarco-veganos, entre otras.<sup>3</sup>

En este artículo nos centramos en la exploración de las prácticas y discursos de las mujeres anarquistas feministas. Las preguntas que guiaron mi indagación etnográfica fueron:

3 Aunque las actoras reivindican ciertas diferencias políticas en las autodenominaciones, en este artículo usamos indistintamente y como sinónimos “anarco-feminismo”, “anarco-feminista” y “anarca-feminista”.

4 El resultado de dicha investigación es mi tesis doctoral titulada “El nuevo anarquismo en México. Redes, discursos y prácticas políticas”, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2020.

¿Qué es el feminismo anarquista? ¿Qué dicen de sí mismas las mujeres que se autodenominan anarco-feministas? ¿Cómo son las prácticas políticas que las distinguen de otras formas de activismo feminista? ¿Cómo construyen sus redes de apoyo? y ¿cuáles son los elementos de sus discursos que reinventan la tradición del anarquismo y del feminismo en México? Con estas realicé lo que se denomina observación participante digital entre 2017 y 2020<sup>4</sup> en páginas y perfiles de grupos y personas anarquistas, así como en múltiples manifestaciones, festivales, talleres, reuniones y demás formas de encuentro y convivencia política entre mujeres y varones anarquistas en distintos lugares (algunos públicos y abiertos y otros restringidos a los afines) de la Ciudad de México.

Mi perspectiva teórico-metodológica se inspiró en los “consejos” de Bruno Latour y su Teoría del Actor-Red, en la que se recomienda no confiar las explicaciones a los grandes conceptos totalizadores, así como seguir a los actores mismos, rastrear las nuevas asociaciones, reconstruir los trayectos de los actores y de los objetos de interconexión y vínculo, hacer buenas descripciones y localizar lo global (Latour, 2008). Por tal motivo, no se levanta sobre ningún armatoste teórico previamente establecido, sino que pretende ser un espacio textual de diálogo, encuentro y problematización del movimiento político de las mujeres, el más radical e importante en lo que va de este siglo.

El anarco-feminismo, para decirlo con una expresión de Christian Metz, es verdaderamente el “habla viva” del anarquismo en México, ha venido a cuestionar todas las formas de entender la práctica política, en general, y del anarquismo, en particular. Aunque la democracia directa, el asambleísmo, la horizontalidad y los grupos de afinidad son nociones históricamente reivindicadas por el anarquismo, se han extendido a diversos movimientos sociales, teniendo particular relevancia en el ámbito anarco-feminista, donde el rechazo abierto a las formas patriarcales de hacer política (la existencia de líderes o representantes, el autoritarismo, el verticalismo, entre otras), es muchas veces explicitado como principio de sus prácticas políticas. Es lo que Guiomar Rovira (2018) denomina “política en femenino” o “feminizante” (p. 225). La cultura política anarco-feminista –como ha sostenido Laura Vicente–, está caracterizada por: 1) la acción directa, entendida como la acción colectiva sin intermediarios ni representantes estatales; 2) formas de organización descentralizadas, horizontales y consensuadas; y 3) un lenguaje político que enfatiza la resistencia al capitalismo, el Estado y el patriarcado (Vicente, 2020, pp. 65-66).

La práctica política anarquista en general, y con particular remarque, la anarco-feminista, es una práctica no guiada por programas o estrategias generales predeterminadas. Como otras corrientes del movimiento feminista, las anarquistas feministas ponen los cuidados y los afectos en el centro de su reflexión y de su quehacer político. Las mujeres anarco-feministas (no todas, pero sí muchas) son también veganas, antiespecistas; algunas se identifican

como lesbianas o *queer*, entre otras mixturas político-identitarias; y varias reivindican y practican el separatismo en todos los ámbitos de su vida.

Además de estas características identitarias que delinean una praxis política autogestiva, anticapitalista y anti-patriarcal, las distintas posturas anarco-feministas tienen una relevancia especial en estos momentos en México. Luego del triunfo electoral de la izquierda, con la figura de Andrés Manuel López Obrador como presidente de la República, y con la figura de Claudia Sheinbaum como Jefa de Gobierno de la Ciudad de México (hoy, presidenta electa), los distintos movimientos sociales tradicionalmente asociados a la izquierda se han visto hasta cierto punto neutralizados en sus protestas y reivindicaciones. Sólo el movimiento feminista, con sus múltiples vertientes y expresiones, ha logrado mantener una agenda de exigencias y movilizaciones masivas sin precedentes en la historia de México. En ese contexto, las anarco-feministas han planteado una crítica radical dentro del propio movimiento feminista, dirigiéndola hacia las posturas que aspiran a reformas y logros electorales dentro del marco legal-estatal.

A continuación veremos dos apartados con algunos ejemplos significativos de la práctica política anarca-feminista. En el primero, expongo, narro y reflexiono sobre algunas iniciativas y encuentros ocurridos entre 2017 y 2020, en los que se asumen la autogestión, la autodefensa y los cuidados colectivos como principios políticos y sentido de sus prácticas. En el segundo, hago lo propio con lo que se denomina “acción directa violenta”, que incluye algunas prácticas que rompen con la legalidad

y que han sido objeto de estigmatización y criminalización por parte de autoridades gubernamentales, medios de información, e incluso, por algunos sectores del propio movimiento feminista. Todo el artículo tiene un carácter meramente descriptivo, informativo y de sistematización del trabajo etnográfico, no profundiza en el análisis ni abunda en los debates teóricos feministas ni anarquistas.

## 2. Autogestión y autodefensa feminista: compartir, conversar, aprender juntas, socavar el orden patriarcal

Aunque la autogestión y la autodefensa son prácticas políticas reivindicadas no sólo por las y los anarquistas, la especificidad anarquista consiste en su rechazo a todo vínculo de subordinación ante las instituciones y/o autoridades estatales. La práctica de la autogestión (no recurrir a recursos monetarios públicos ni a instituciones estatales o privadas para realizar alguna actividad política o cultural, sino hacerlo entre los propios y con los propios medios) es reivindicada por todos los anarquistas. Cualquier actividad o proyecto puede ser autogestivo y en el ámbito del anarco-feminismo destacan talleres de autodefensa, cuidados de la salud, de la menstruación, elaboración de artesanías, alimentos y medicina alternativa, publicaciones efímeras y editoriales más longevas pero de escaso tiraje, festivales, encuentros y foros de reflexión, fiestas con temática anti-patriarcal, entre otros. Todos hacen posible el encuentro,

la convivencia como valor político y el tejido de una red de activistas que practican la sororidad y el apoyo mutuo. A continuación, destaco algunas iniciativas, proyectos y encuentros que pude observar y analizar de cerca durante distintos momentos de mi investigación de campo.

Entre las editoriales autogestivas anarquistas destaca Marea Negra, la cual ha incluido en su catálogo un buen número de publicaciones con temática feminista; entre ellas: la compilación de textos titulada *Feminismos*, que incluye artículos de autoras feministas no occidentales como Violet Eudine Barriteau, Ziba Mir-Hosseini y María Teresa Munguía; y el texto *Anarquismo y Feminismo*, de Norma Valle Ferrer, quien realiza una breve reconstrucción histórica de cuatro mujeres anarco-feministas latinoamericanas de principios del siglo XX.



Esa misma editorial distribuye publicaciones de otras editoriales afines como el *Manual de Autodefensa para "Mujeres" y otras expresiones de Género No Hegemónicas*, editado por Manada de Lobxs; y el fanzine *Cuerpxs Menstruantes*, de la editorial Hazlo Pirata, el cual incluye una crítica a la "industria de la higiene menstrual" y abundantes consejos y recetas para el autoconocimiento y el autocuidado. Las y los editores y distribuidores de Marea Negra suelen asistir a festivales, encuentros, talleres y sitios okupados de la escena anarquista, y tienen como punto de venta un pedazo de banqueta del llamado "espacio anarco-punk" en el Tianguis del Chopo, un lugar de encuentro, intercambio y compra-venta de artículos contraculturales en la Ciudad de México.

En el ámbito de las artes visuales destaca la colectiva Mujeres Grabando Resistencias, quienes comenzaron con un taller exprés de grabado y cuyas primeras creaciones hablaban de su condición de mujeres jóvenes, mujeres trabajadoras, activistas y madres, para luego arribar a una posición que reivindica la politización del arte, el grabado como una herramienta de lucha y la calle como un foro para la interpelación y el diálogo. En ese proceso de (auto)reconocimiento y politización consideraron necesario "destruir el concepto propio de mujer que se ha impuesto desde el eurocentrismo y desde la visión occidental [y] representar las luchas de las mujeres zapatistas, de Cherán, las cholitas" (Comunicación personal con integrantes de Mujeres Grabando Resisten-

cias). También se abocaron a cuestionar, desde una reflexión estético-política, a las imágenes masculinas, estereotipadas y hegemónicas de los héroes reivindicados por la izquierda: "del caudillismo, del Zapata, del puño cerrado" y, por tanto, se plantearon la necesidad de crear nuevas imágenes de lucha desde sus posiciones de sujeto: mujeres, feministas, jóvenes, enfrentadas a la violencia de género de manera cotidiana en la ciudad.

Gracias al uso de su página en *Facebook*, lograron llegar a miles de mujeres e impulsar una campaña gráfica a la que llamaron "Vivas Nos Queremos", la cual consistió en la elaboración, envío y replicación en distintas partes del país y del mundo (Alemania, Estados Unidos, España, Argentina), de carteles impresos de mediano formato con algún diseño y un mensaje en contra de la violencia hacia las mujeres. En este caso, gracias al uso de las redes socio-digitales, la red de solidaridad y activismo pasó de un pequeño taller de catorce personas a cientos de ellas en distintas partes de México y el mundo, que llevaron esos carteles a marchas y mítines, y los colocaron en sitios de cierta peligrosidad en la ruta de regreso a casa de miles de mujeres.<sup>5</sup>

Otra organización que reivindica la autogestión y la autodefensa es Resiste Pedal, una colectiva feminista anarco-baiker. En el marco del "Autogestival", un festival anual que hace posible el encuentro e intercambio de experiencias entre distintos individuos, colectivos y proyectos que tienen en común la práctica de la autogestión, mujeres de la agrupación

dieron testimonios significativos. Dentro del eje temático "Deconstruyendo el patriarcado", tres de sus integrantes compartieron algunas de sus experiencias asimiladas durante sus viajes ciclistas por distintos estados del país: qué herramientas son necesarias para reparar la bici, dónde pernoctar, cómo viajar con perros..., hasta sus técnicas y armas de autodefensa ante posibles agresiones machistas. Según expresaron, piensan la bicicleta como una "herramienta de resistencia" que permite "crear redes de sororidad y solidaridad" (Comunicación personal con integrantes de Resiste Pedal), no sólo en las rutas oficiales (como la avenida Paseo de la Reforma y las ciclovías), sino también en colonias suburbanas y rutas peligrosas como el Bordo de Xochiaca, en el Estado de México, donde se han registrado casos de feminicidios y "transfeminicidios".

En ese y otros encuentros presentaron el fanzine *Resiste Pedal*, elaborado con la técnica de impresión "risográfica". Ese mismo material se presentó en el marco de una Rodada Negra Magonista (una "rodada negra" es una reunión y movilización de "anarco-bikers", anarquistas que reivindican el uso de la bicicleta como forma de lucha), en la ciudad de Querétaro, el día 24 de noviembre de 2018. Una de las frases de su "Manifiesto" dice: "Somos cuerpxs disidentes que reclaman y resisten a la planificación urbana que ha sido diseñada para el flujo, circulación y consumo de mercancías. Rechazamos al patriarcado, al capitalismo, al estado y a cualquier otra forma opresiva sobre nuestros cuerpxs" (Resiste Pedal, 2018).

Otro encuentro autogestivo fue el 1er Bazar Anarcofeminista y Anarquista en la UAM-I,

organizado por el colectivo Perra Entaconada y realizado el 15 de enero de 2020. La convocatoria publicada en *Facebook* afirmaba: "Convocamos a todxs aquellxs productorxs, artesanxs, talleristas, trabajadorxs, artistxs y demás generalidades [...] Ante la violencia machista ninguna agresión sin respuesta. ¡vivxs y libres nos queremos! ¡Muerte al establo, que vivan las vaquitas! ¡Acción directa violenta y radical! ¡Abajo los muros de las prisiones!". En una de las publicaciones digitales posteriores invitando al "evento", las organizadoras "etiquetaron" a sus afines de colectivas feministas y anarco-feministas: Manada, Mujer-ENTS Organizadas, Mujeres que luchan UAM-A, Colectiva Ácrata Feminista-CAF, Colectivo Autónomo Ácrata, Banderas Libertarias, Movimiento para la Diversidad Sexual – MDS UAM-X, Foro Anarquista UACM y Revuelta Anarquista.

El bazar comenzó desde las 11 a.m. Se compartieron talleres de elaboración de *bralettes* (uno titulado "Traicionando al patriarcado"), de *paste up* (dibujos en papel que luego se pegaron en algunas paredes de los edificios), de "autodefensa para *morras* y LGBTTTI" y otro de serigrafía e impresión en playeras. Había cerca de 30 puestos de artesanías, fanzines, jabones y libretas artesanales, miel, libros, ropa usada, pulseras, separadores, grabados, tinturas, cosméticos artesanales, plantas suculentas, galletas, *stickers* y comida vegana como las "tortas de milanesa de setas". En el taller de autodefensa los ejercicios consistían en cómo enfrentar una situación de agresión y violencia física; la tallerista les explicaba y mostraba de manera práctica cómo zafarse torciendo el brazo del agresor, cómo dar una patada en los

<sup>5</sup> Lo anterior fue reelaborado a partir de los testimonios de Erika y Andrea de la colectiva Mujeres Grabando Resistencias, durante el Foro 2 del Encuentro de Gráfica Rebelde Autónoma Popular y Autogestiva (GRAPA), realizado el 27 de junio de 2018 en la Ciudad de México.

testículos, cómo picar los ojos, incluso, cómo darse la vuelta sobre el piso y someter con las piernas al posible agresor.

Entre los fanzines expuestos estaban: *Liberación animal y revolución social*, de Brian A. Dominick; *Apuntes de Negación. Poesía & Conspiración*, que es una compilación de citas de Stirner, Nietzsche, Deleuze y Guattari, Foucault, Bonanno, entre otros; *Acción Directa*, un texto de Voltairine de Cleyre escrito en 1912; *La alimentación como medicina. Guía práctica manual*, y un divertido *Fanzine de nosotrxs lxs niñxs*. La chica que lo elaboró y lo vendía me explicó que era “para sacarle copias y distribuírsele a los niños clandestinamente, sin que se den cuenta sus papás”.

Mientras en las aulas los profesores enseñaban y los estudiantes aprendían cálculo diferencial y fórmulas para la combinación de hidrocarburos, allá abajo, en los jardines, las jóvenes “anarcofeministas” bailaban, reían, “truequeaban”, imprimían playeras y pegaban en las paredes sus dibujos y carteles, uno de los cuales decía “Profesores Acosadores”. Entre los *stickers* del puesto de libros de Marea Negra había uno que era un dibujo de una rata rodeada por un letrero que decía: “La productividad es un invento del capitalismo”. Al retirarme, me quedaba cada vez más claro algo: que los y las anarquistas no quieren edificar una nueva sociedad, con sus respectivas instituciones, jerarquías y privilegios; que no quieren ni aceptan a nadie que les diga qué hacer, cómo luchar y cómo vivir. Por ello, pensé que las y los

anarquistas socavan con su práctica y su actitud irreverente en cada momento, toda forma de autoridad y dominio, incluida la intelectual de la institución académica.

### 3. Acción directa feminista: pintar, denunciar, encontrarse, cuidarse, “quemarlo todo”

Durante la última década, una de las principales temáticas de las luchas sociales en México ha sido el problema de la “violencia estructural” que se vive en todos los ámbitos de la vida social: desde la familia y la escuela, hasta las calles, los espacios de trabajo y las instituciones del Estado. El incremento de los feminicidios, las desapariciones y los asesinatos de hombres y mujeres jóvenes suscitado por el clima de violencia generalizada en el país, ha despertado no sólo las alarmas de los medios de información y las instituciones gubernamentales; también ha provocado que las propias organizaciones y colectivos estudiantiles se planteen el problema y exijan condiciones de seguridad, respeto a su vida y dignidad durante su estancia en las instalaciones universitarias.

El asesinato de Lesby<sup>6</sup> en 2017 podría considerarse un parteaguas para la determinación feminista de radicalizar la exigencia de crear condiciones óptimas para la vida y bienestar de las mujeres universitarias. La violencia machista ha cobrado vidas tanto

en el campus de Ciudad Universitaria de la UNAM como en las preparatorias y Colegios de Ciencias y Humanidades (CCH); se ha ejercido contra estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), del Instituto Politécnico Nacional (IPN) y de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), entre otras, lo que ha despertado el interés de las diversas colectivas por realizar actividades tendientes a fortalecer las capacidades de autocuidado y autodefensa (de ahí la proliferación de talleres de autodefensa feminista en distintas escuelas y facultades de las diversas universidades públicas).

Como parte del crecimiento exponencial de colectivas feministas en todo el país, donde se puede ver una reacción defensiva y creativa ante el clima generalizado de violencia hacia las mujeres, es posible también identificar la multiplicación de colectivas, específicamente anarco-feministas, que asumen la acción directa violenta, la autogestión y la autodefensa, entre otras tácticas y principios, y se diferencian de otros sectores del movimiento feminista por su beligerancia, su iconoclasia y su disposición al enfrentamiento con las fuerzas policiacas en diversas marchas y manifestaciones callejeras.

Muchas de estas mujeres antifascistas y anarco-feministas participaron en los paros estudiantiles en las escuelas nacionales preparatorias, Colegios de Ciencias y Humanidades (CCH) y en las Facultades de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS), de Filosofía y Letras (FFyL), de Economía (FE) y de Estudios Superiores (FES)-Acatlán, de la UNAM. Se vistieron de negro, se encapuchan y recurren a instrumentos y técnicas de autodefensa. No sólo leen

a Simone de Beauvoir y Emma Goldman, sino también a Silvia Federici, Judith Butler y Beatriz Preciado; es decir, han transitado de los debates sobre la igualdad de derechos y la crítica a la dominación masculina representada en el Estado y el capitalismo, a los debates sobre el trabajo doméstico no pagado como modo de reproducción del capital y las críticas al sistema sexo-genérico que reproduce en la vida cotidiana la subordinación de lo femenino a lo masculino. Muchas de ellas han decidido pasar a la acción directa violenta en contra de los símbolos del poder patriarcal: Rectoría de la UNAM, Palacio Nacional, los monumentos históricos de “la Patria”, los templos católicos, entre otros.

Fue precisamente en una de esas marchas estudiantiles, dentro del contexto de los paros y tomas de varias escuelas y facultades de la UNAM (durante la primera mitad de febrero de 2020), cuando algunas mujeres vestidas de negro y encapuchadas pintaron sobre los cristales de la rectoría: “Estamos en todas partes”. Ellas mismas, a través de sus redes sociales, publicaron un *flyer* que decía: “¿Por qué nos encapuchamos? Porque es una forma de proteger nuestra identidad para evitar ser agredidas, perseguidas y acosadas por el hecho de manifestarnos, además del peligro de la desaparición forzada. Es una forma de luchar contra la individualización, creamos una identidad colectiva. ¡Si tocan a una respondemos todas!”

Una de las acciones más sorprendidas y audaces fue el *hackeo* que realizaron las feministas que mantenían el paro en la FCPyS de la UNAM. Ante el desdén de las autoridades

<sup>6</sup> Lesby Berlín Rivera Osorio fue una estudiante asesinada en mayo de 2017 dentro del campus de Ciudad Universitaria de la UNAM. Después de varios meses de lucha, tanto de su familia como de mujeres y colectivos feministas, se logró reclasificar su asesinato como feminicidio y juzgar así al asesino.

que, en vez de resolver sus exigencias, abrieron un sitio de internet y convocaron a todos los estudiantes de esa Facultad a inscribirse para tomar clases en línea, las mujeres organizadas lograron sabotear la página (Eje Central, 2020). Así, cada vez que alguien entraba al sitio web buscando los *links* donde realizar su inscripción, lo que aparecía en su lugar era un video en donde seis mujeres encapuchadas y vestidas la mayoría de negro bailaban un *reggeton* distribuidas en los escalones de uno de los edificios de la FCPyS.

Pero no sólo en la gran metrópoli han proliferado las colectivas anarco-feministas, su presencia es reconocible en colectivas y espacios tanto separatistas como mixtos, surgidos durante la reciente ola feminista (2018-2022, aunque realmente es impreciso establecer una fecha y lugar concretos de inicio, lo cual aún se debe debatir más), especialmente en ciudades como Puebla, Oaxaca, Morelia, Cuernavaca, Xalapa, San Cristóbal de las Casas,



Tijuana, Guadalajara, Monterrey, Querétaro, entre otras. Como la violencia feminicida no para en México, las feministas han multiplicado sus manifestaciones en todo el país, y también se han multiplicado los denominados “bloques negros” de mujeres anarquistas que, encapuchadas y actuando en forma de manada (como ellas mismas lo dicen), pintan, quiebran, rompen, gritan, prenden fuego y desafían a las autoridades policiacas y gubernamentales.

#### 4. El Bloque Negro: de la manifestación callejera a la okupación

La expresión “bloque negro” designa una táctica callejera durante la cual, quienes participan en ella realizan una serie de acciones que van desde las pintas en paredes y el destrozo de ventanales y puertas de cristal, hasta el saqueo de tiendas, la quema de mobiliario e instalaciones comerciales o gubernamentales, y el enfrentamiento con las fuerzas policiacas. En tal confrontación, las participantes del “bloque negro” llegan a hacer uso de cohetones, bombas molotov, martillos, palos, piedras o cualquier objeto que puedan arrojar a las fuerzas del orden. Algo que distingue a los bloques negros de mujeres de los bloques negros masculinos es que, durante las marchas feministas, luego de alguna acción destructiva contra aparadores, ventanales o puertas de cristal de los locales que encuentran abiertos y contra los que deciden realizar acciones iconoclastas, numerosas participantes que no van dentro del bloque gritan: “¡Fuimos todas, fuimos todas!”, como una forma de protegerse mediante el anonimato colectivo.

En lo que respecta a estos bloques, me interesa destacar algunas movilizaciones que considero importantes, comenzando por la marcha del 16 de agosto de 2019, que marca un quiebre en la lucha feminista en México, por su radicalidad y grado de desafío a los poderes establecidos. Se rayaron símbolos del poder patriarcal que antes no habían sido vulnerados en ninguna de las manifestaciones feministas, como el Ángel (que es Ángela) de la Independencia; se destrozaron vidrios de las estaciones del Metrobús y se prendió fuego a las instalaciones de una caseta de la policía de la Ciudad de México.

En la marcha del 25 de noviembre de 2019, alrededor de 50 mujeres vestidas de negro y encapuchadas volvieron a pintar paredes y monumentos. Ahora le tocó el turno a uno de los monumentos más representativos de la (el) “patria(arcado)”: el Hemiciclo a Benito Juárez. Bajo el relieve en blanco mármol del águila mexicana (cuyas alitas quedaron teñidas de colores verde y violeta), las mujeres escribieron con aerosol negro la consigna “Mujer Ármate”, con la “A” anarquista, es decir, la encerrada en un círculo.

A principios de septiembre de 2020 y ya en plena pandemia de Covid-19, “anarcofeministas”, madres de mujeres asesinadas y víctimas

de desaparición forzada, tomaron por la fuerza la sede de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y declararon que no iban a devolverla, sino que, a partir de ese momento se convertiría en la Ocupa Casa Refugio Ni Una Menos México.<sup>7</sup> Las paredes de la fachada del edificio se llenaron de pintas; una de ellas decía: “La justicia ha sido crucificada en los altares del capital”, y en la cúspide del edificio ondeaba una bandera color violeta con el símbolo anarco-feminista y la palabra “Ocupa”.<sup>8</sup> De inmediato recibieron el apoyo en redes socio-digitales y la presencia de cientos de feministas, al grado de que durante la primera quincena de septiembre muchas colectivas replicaron “tomas” simbólicas y protestas afuera de otras comisiones estatales de derechos humanos. Así ocurrió en Ecatepec, Morelia, Veracruz, Villahermosa, Tampico, Puebla, San Cristóbal de las Casas, Tuxtepec, Monterrey, Acapulco, entre otras ciudades del país.

El 14 de septiembre de 2020 las ocupantes de la Casa Refugio convocaron a la realización de una “Anti-Grita”. Durante toda la tarde y parte de la noche, el baile, el fuego y las consignas (“Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven...” “Alerta, alerta que camina la lucha feminista...” “El Estado opresor es un macho violador” “Somos malas, podemos ser peores, y al que no le guste se jode, se jode”,

<sup>7</sup> La titular de la CNDH, propuesta por el presidente de la República y ratificada por el Senado, era la hija de la histórica luchadora social, fundadora del Comité Eureka, emblema de la izquierda socialista, primera mujer candidata a la presidencia de la República en 1988 y principal impulsora de la lucha por la presentación con vida de los desaparecidos y la liberación de los presos políticos desde los años 70 del siglo XX, Rosario Ibarra de Piedra. Esta situación hacía más contrastante la posición de las jóvenes anarquistas, con la posición de la institución encargada de la defensa de los derechos humanos en México.

<sup>8</sup> Escribo “Ocupa”, con “c”, porque así estaba escrito en una bandera y una manta de las propias mujeres anarquistas, aunque en sus redes sociales y en otras pancartas escribían “Okupa Cuba”, así, con “k”.

entre otras), hicieron de esa manifestación una fiesta política de desacato y desafío de las formas legitimadas por el orden patriarcal. A medianoche las jóvenes del “bloque negro” encapuchadas, y desde el balcón central del edificio, gritaron a coro: “¡Muerte al Estado, que viva la Anarquía! ¡Muerte al Estado, que viva la Anarquía!”.

Desde el principio la Okupa Cuba se convirtió en un nodo expansivo de solidaridad hacia otras luchas. En esta, las feministas convocaron a la realización de talleres, se movilizaron el día 28 de septiembre en la marcha por el derecho al aborto, ampliaron la exigencia de libertad para mujeres activistas presas, y donaron despensa a las otomíes que mantuvieron la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), entre otras acciones. Su ejemplo lo replicaron estudiantes del CCH Oriente, quienes a finales de octubre de 2020 también se autodenominaron “Bloque Negro”, y realizaron una toma separatista en contra de la violencia hacia las mujeres en ese centro educativo. “Bloque Negro”, más que un grupo o una táctica, se convirtió esos días (y desde entonces) en un nodo vibrante de una amplia red de inspiración colectiva y replicación de la acción directa, anónima y subversiva. Así lo constatan las múltiples marchas del 8 de marzo de 2022 en distintas ciudades del país, donde pequeños grupos de mujeres encapuchadas, vestidas de negro y violeta, atentaron con martillos, piedras y pintura contra los símbolos del poder patriarcal y capitalista.

9 La detención, encarcelamiento y proceso plagado de irregularidades de Karla Tello y Magda Soberanes, son una muestra más de cómo el sistema de justicia del Estado mexicano sigue violentando los derechos humanos, en especial, el derecho al debido proceso. También su caso muestra cómo se usan los delitos del fuero común para criminalizar y estigmatizar las luchas sociales.

El 15 de abril de 2022, luego de arduos debates internos y de resistir las provocaciones y hostigamientos de las fuerzas policiacas, las últimas “okupantes” de la Okupa Cuba fueron desalojadas por la policía de la Ciudad de México, detenidas por supuesta posesión ilegal de marihuana, y luego encarceladas y vinculadas a proceso por los delitos de robo en pandilla y daño a propiedad privada. Finalmente, y luego de diez meses de encarcelamiento y de una persistente lucha jurídica y política por su liberación, Karla y Magda lograron obtener su excarcelación el 24 de febrero de 2023.<sup>9</sup>

## 5. Anarco-feminismo insurreccionalista

Tal vez la expresión más radical del anarquismo feminista sea el anarco-feminismo insurreccionalista. El “insurreccionalismo” es una corriente que reivindica el sabotaje y los atentados en contra de instalaciones, símbolos y agentes del orden estatal-capitalista; su forma de organización es “informal”, pues conforman grupos de afinidad para realizar las acciones acordadas y luego se desintegran; reivindican la acción individual, anónima y violenta. Su auge en México ocurrió entre 2009 y 2014, cuando proliferaron cerca de 90 grupos insurreccionalistas, anti-civilización y eco-anarquistas que reivindicaron la colocación de bombas de fabricación casera en cajeros automáticos, atentados contra agentes policiacos, liberación de animales enjaulados, entre otras acciones.

Entre abril de 2015 y julio de 2017 se publicaron en el portal de internet *contrainfo.espiv.net* varios comunicados del Comando Feminista Informal de Acción Antiautoritaria. En estos podemos reconocer la posición política anarco-feminista-insurreccionalista en su crítica al feminismo burgués, al Estado, la iglesia católica y a las organizaciones políticas de izquierda (léase Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN). Cito algunos fragmentos:

¿Qué compromiso con nuestra situación podemos esperar de unas señoras que gastan en un día lo que nosotras ganamos con nuestro miserable salario en un año? ¿Cómo podemos seguir pensando que es mediante el voto, las elecciones (ya sea elegir o ser elegida), las instituciones estatales, o la religión que encontraremos un remedio a los males que nos aquejan? [...] Mientras exista en nuestro ideario el principio de autoridad jerárquica existirá la desigualdad. Y el poder político es el mero mole organizador del principio de autoridad. Entonces NO hay ahí ninguna salida o llegada posible. Pero... por ahí ya escuchamos que andan considerando mandar a una mujer indígena como carne de cañón para las bestias del poder.<sup>10</sup> Y ahí está otra vez el desprecio hacia las mujeres, tratándonos como si fuéramos un apéndice de algo o de alguien, ahí van otra vez a usar nuestros cuerpos como sus trapos para fregar el piso [...] Esperamos que las feministas ‘buenas

10 En referencia a la iniciativa del EZLN, de octubre de 2016, que proponía llevar a cabo una campaña de recolección de firmas electrónicas para obtener el registro de una mujer indígena, María de Jesús Patricio, como candidata independiente a la presidencia de la República; lo cual provocó las críticas y el rechazo por parte de numerosos anarquistas.

y bonitas’ no nos tilden de antifeministas y quieran lanzarnos a la hoguera, aunque seguramente no faltará la que sí. Después de todo, existe la creencia de que ser feminista significa pintar una bonita pancarta con una leyenda que diga: ‘di no a la violencia y sométete a las instituciones’. Como si las instituciones no fueran las organizadoras estrella de la violencia. Nosotras nunca seremos dóciles. Nosotras estamos por la acción directa y la insurrección [...]. (Célula de Difusión del Comando Feminista Informal de Acción Antiautoritaria, 2016)

Otra colectiva insurreccionalista, las Fémimas Brujas e Insurreccionalistas, publicaron en junio de 2019 una carta de solidaridad con Anna Beniamino, una presa anarquista. En esa carta lanzaron sus críticas contra el “anarco-feminismo”, el “feminismo radical” y contra la “escena LGBT”, y asumieron como consignas la “destrucción del género” y la “guerra contra toda autoridad”. Cito fragmentos de esa carta:

Lo dijimos antes y lo repetimos ahora: “Nosotras no somos feministas. Somos ANARQUISTAS. Por eso luchamos contra el patriarcado, no por el feminismo. El feminismo es una ideología más al servicio del poder. El anarcofeminismo es una desviación setentayochera, una de las mil desviaciones de la gran proliferación de corrientes en el movimiento [...] Lo más triste del anarco-feminismo como estrategia desviacionista fue que abandonó

la conflictividad anárquica reduciendo nuestra guerra a un listado de peticiones que la dominación ágilmente transformó en “derechos” imponiendo nuevas leyes y nuevas normas, maquillando la opresión. “¡La guerra es para hombres: apesta a testosterona y adrenalina! Lo nuestro es predicar la paz y exigir derechos, sin reflexionar a quién van dirigidas nuestras peticiones”. Si eres mujer debes unirme al rebaño de la bandera púrpura (sea con veladoras o con antorchas) y abandonar la guerra contra toda autoridad. “Lo nuestro es organizarnos como mujeres por nuestros derechos y si de paso votamos porque otra mujer ocupe un cargo político mejor aún, no solo vamos a estar bien representadas, sino que vamos a tener una verduga que comparta con nosotras esos días de menstruación que siempre le darán un poquitín de sensibilidad al momento de patearnos y encarcelarnos”. Vamos, que eso de tener dos chichis nos hace siempre sororitarias. Por eso cuando pedimos en las marchas “Aborto libre, seguro y gratuito” es intrascendente quién es el destinatario. Nada... que tampoco hay que ponerse tan reflexivas. Ninguna tiene que detenerse a pensar que con derechos y leyes no solo reafirmamos el sistema de dominación, sino que le facilitábamos una nueva máscara para disfrazar la opresión. ¡El feminismo “radical” ha sido recuperado por la dominación! Lo mismo ocurre en la “escena LGBT”, todo ha sido asimilado. El sistema de dominación ha recuperado las luchas. Ha convertido a gays, lesbianas y trans en activistas y políticos. Ahora son policías,

soldados, diputadas, senadores, padres de familia, etc. Cuando pedíamos en las marchas “derechos LGBT”, “matrimonio igualitario”, “derecho de adopción” y “derechos conyugales”, nadie se detuvo a pensar que con “derechos y leyes” reafirmamos el sistema de dominación. La “lucha” LGBT es por reformar las instituciones no por destruirlas. El nuevo orden político LGBT se ha convertido en otra máquina recuperadora del sistema de dominación. Por eso necesitamos recobrar nuestra furia destructora como anarquistas sin acotamientos sectoriales, convencidas que nuestra guerra es contra toda autoridad y en esta encomienda tendremos que ser decididamente violentas, “hermosamente violentas, hasta que todo reviente”. (Féminas Brujas e Insurreccionalistas, 2019)

El término “acción directa” surge y se desarrolla dentro del anarquismo clásico en la segunda mitad del siglo XIX, y se refiere al conjunto de acciones políticas realizadas por las y los trabajadores a través de sus propias organizaciones de base, no mediadas por partidos políticos, instituciones gubernamentales, ni representantes o políticos “profesionales”. No obstante, desde los albores del nuevo siglo, esa expresión tiene un claro contenido “violento” en México. Una consigna repetida en marchas callejeras de “anarcopunks” desde finales de los 90’ del siglo pasado y principios del nuevo siglo así lo constata: “Cuál pacifismo, cuál no violencia, acción directa y resistencia”. Al analizar los debates sobre lo que denominan “acción directa violenta” o la “tensión anárquica insurreccional”, pude percatarme de que a los y las anarquistas insurreccionalistas (o que

reivindican la acción directa violenta), no les preocupa ser una minoría aislada dentro de los movimientos sociales progresistas o anticapitalistas; que incluso ello no perjudica su autoconcepción, ni que se les acuse de “sectarios”, “vanguardistas”, “vándalos”, o infiltrados, entre otros descalificativos. La reivindicación furibunda y orgullosa de su posición política no busca la aprobación de las mayorías sociales. Su postura ni siquiera espera provocar una discusión al respecto; tan sólo busca generar resonancia afectiva y propagar su posición entre sus iguales.

Las mujeres que participan en los bloques negros o reivindican la acción directa violenta no son “infiltradas” (ni por la derecha ni por el gobierno en turno), ni tienen por objetivo desprestigiar al movimiento social pacífico. Aunque resulte obvio, ¡hay que decirlo!: quienes desprestigian, estigmatizan y criminalizan al feminismo anarquista son los medios de información comerciales y los poderes establecidos. Desde la izquierda partidista (MORENA, hoy en el gobierno de México) y las organizaciones de la “sociedad civil”, surge y se sostiene una condena que proviene tanto de la incompreensión, como también de una posición carente de autocrítica, que se niega a aceptar que existen otras izquierdas, más radicales y consecuentes con sus principios ético-políticos. La reivindicación de la bomba y el puñal, de la “pasión por el fuego”, es entonces muestra de la larga supervivencia de la postura insurreccional dentro del campo político anarquista, la más beligerante y dispuesta al enfrentamiento directo con los símbolos y representantes del Estado, pero también la más incapaz de expandirse entre la mayoría de oprimidos y explotados que sí aspiran a reformas legales y al

ejercicio de derechos dentro de las instituciones vigentes.

Para los y las anarquistas, el problema de la violencia popular debe entenderse como una respuesta de autodefensa ante la injusticia estatal o contra la violencia estructural, tal cual dirían las feministas. Si es con medios violentos o a través de medios pacíficos ¿cómo es posible transformar la sociedad?, es un debate de larga data y que no está resuelto ni entre anarquistas, feministas ni, en general, en los movimientos sociales emancipatorios. Sigue siendo necesaria la reflexión y la pregunta *¿por qué se rebelan los subalternos y oprimidos?*, Los anarquistas, las feministas radicales, los negros, latinos, árabes, y demás subordinados y disidentes, habitantes de los suburbios de las grandes metrópolis del mundo, se rebelan contra la sociedad hegemónica existente y sus símbolos “por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno”, como decía Hannah Arendt en *Sobre la violencia* (Arendt, 1970, pp. 113-114); por la imposibilidad de construir algo nuevo autónomamente y entre los que son afines. Seguridad, propiedad privada, consumismo, participación y comunicación mediatizadas, sexualidad monógama y hetero-normada, arte y belleza cosificadas, y demás satisfacciones compensatorias que impone la civilización represiva moderna, no son suficientes para aquellos que llevan “un mundo nuevo en sus corazones” (como decía Durruti, el anarquista español).

Rebelarse contra la mortificación capitalista, contra la reducción de la potencia vital a fuerza de trabajo desgastante y desechable, y contra la confección cibernéticamente planificada de los ciudadanos consum-

idores; rebelarse contra todo ello, y de forma “violenta”, es la posibilidad de vivir algunos instantes fugaces de vida plena e intensa pues, además de indignación y rabia, es alegría desbordada lo que se observaba en los rostros de los hombres y mujeres participantes en las revueltas en Chile (entre octubre y diciembre de 2019) y Estados Unidos (de mayo a octubre de 2020); la misma que se observa en las mujeres y hombres participantes en los bloques negros anarquistas en México. La revuelta, especialmente la nocturna e incendiaria, es una fiesta (un aquelarre, dirían las feministas).

## 6. Conclusiones

Es posible identificar un desplazamiento del horizonte de sentido en el discurso y la praxis política anarquista, el cual es concurrente con las transformaciones de las fuerzas productivas ocurridas a raíz de las revoluciones tecnológicas en la informática durante las últimas tres décadas. Este desplazamiento del horizonte de sentido se puede reconocer en la proliferación de posiciones, discursos y prácticas que se alejan de posturas como el anarcosindicalismo, el anarco-comunismo, el cooperativismo, el colectivismo, etcétera. Los nuevos anarquismos son expresiones políticas que reivindican valores y formas de vida individuales, pero también colectivas, contrarias a las valoradas por la civilización burguesa: rechazo del trabajo asalariado, veganismo, contracultura, okupas, comunalismo indígena, autodefensa y conflictividad permanente, redes de autogestión y producción/consumo solidario, nomadismo, crítica del heteropatriarcado y subversión de las identidades de género, entre otras.

En esta investigación pudimos comprender las manifestaciones de la praxis

política anarco-feminista como expresiones singulares de resistencia ante las lógicas expansivas de control y dominio que caracterizan al Estado moderno, y a la mercantilización capitalista de todos los ámbitos de la vida social. Mientras el Estado/Capital expande sus métodos y técnicas de control societal, las individualidades y grupos de afinidad anarquistas ensayan continuamente formas de vida autónoma, y reivindican la posibilidad de vivir de manera libre, digna y en armonía con el entorno socio-natural. Frente a la mercantilización de la vida, estos reivindican la socialización, la “ocupación” y el intercambio; frente a la reificación de las relaciones sociales, y la reivindicación de vínculos de amistad y compañerismo. De ahí que en muchas de las prácticas registradas en esta investigación resulte relevante el valor político de la “convivencialidad” (Illich, 1978), de lo que se deriva, por tanto, que la praxis política anarquista pueda entenderse como una “política pre-figurativa, experimental y lúdica” (Rovira, 2018, p. 225); es decir, que desde su convivencia y praxis política cotidiana asumen “aquí y ahora” los valores que consideran propios del anarquismo y que reivindican a la autonomía como fundamento normativo de toda sociabilidad presente y futura.

El fanzine, la bicicleta, el trueque de productos autogestionados, la música, los espacios físicos de encuentro y demás artefactos propios de la cotidianeidad anarquista funcionan como medios de interacción y reconocimiento mutuo, que hacen posible la reproducción de una forma de vida y la viabilidad de una red de colectivos con prácticas políticas guiadas por los mismos valores y objetivos: autogestión, horizontalidad, afinidad, apoyo mutuo, entre

otros. Todas esas prácticas, espacios, modos de interacción, artefactos y sentidos configuran uno de los principales rasgos del anarquismo en México: una cultura política autogestiva. Esta cultura de la autogestión los acerca a la postura de los movimientos feministas no “estado-céntricos” que privilegian una política del cuidado y la reproducción de la vida comunitaria, en vez de la construcción de una estrategia para la disputa del poder estatal.

Hacer de lo personal algo político, y de lo individual algo colectivo; rechazar “vivir sus dificultades o su malestar eventual como unas desgracias privadas” es la gran afrenta de la política feminista. Eso es lo que el orden patriarcal no perdona a las mujeres de esta corriente: “haber desprivatizado su desasosiego y su deseo, haber suscitado comunidades ahí donde nuestras evidencias [patriarcales] sólo querían ver unos individuos” (Bruckner y Finkielkraut, 1979, p. 342). Eso es lo que está en el fondo del malestar que siente la política masculina, incluida la anarquista, ante el “separatismo” feminista: que las mujeres constituyan comunidades en donde lo personal-individual se vuelve político-colectivo.

Finalmente, sostengo que, además de la terrible situación de violencia generalizada hacia las mujeres que está en la raíz de la indignación y la rabia de las activistas, es el “gozo politizado” y el placer de la revuelta lo que explica el incremento de la participación femenina en la lucha anticapitalista y anti-patriarcal. Es el mismo placer que se adivina en los cuerpos cuando realizan el performance

“El violador eres tú”<sup>11</sup> frente a las sedes del poder patriarcal (Palacio Nacional, Rectoría, las Direcciones de los planteles escolares), y que coincide con la autodescripción que realiza *Nati*, la personaje de la novela *Lectura fácil*, de Cristina Morales: “El placer de la politización, o sea, el placer de emerger de los fangos de una situación de sometimiento. El placer de localizar el dedo índice de la mano, estirarlo y dirigirlo contra tu “sometedor”. Aprender a señalar, pasar de víctima a sujeto: ese placer.” (Morales, 2018, p. 26).

A pesar de la criminalización mediático-policiaca, cada marcha y cada acción directa feminista es una explosión de deseo colectivo, donde “el gozo politizado, o sea, el gozo lleno de sentido emancipador” (Morales, 2018, p. 177), desborda los márgenes de lo políticamente aceptado por la moralidad burguesa-patriarcal y, por lo tanto, se convierte en una potencia imposible de ser capturada o asimilada por alguna iniciativa o reforma legal proveniente de los poderes estatuidos. ¿Cómo podría serlo, si el goce insurrecto quiere repetirse (y se repite) en cada oportunidad de subvertir la distribución hegemónica de los lugares sociales propios de las jerarquías patriarcales? Desde mi perspectiva, la subversión anarco-feminista es el más importante desafío práctico y real en contra del orden social establecido; No sólo está transformando las maneras y el contenido de la praxis política rebelde, sino que, al provocar —por medios violentos y pacíficos— la modificación de las relaciones entre los géneros, están cuestionando y redefiniendo el *nomos* social de la modernidad.

11 Performance creado por la colectiva feminista chilena LasTesis, en el contexto de las movilizaciones estudiantiles y populares de 2019 en ese país sudamericano.

## 7. Bibliografía y fuentes consultadas

Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.

Bookchin, M. (2012). *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*. Virus Editorial.

Bruckner, P. y Finkielkraut, A. (1979). *El nuevo desorden amoroso*. Anagrama.

Célula de Difusión del Comando Feminista Informal de Acción Antiautoritaria. (2016). "México: Artefacto explosivo contra las instalaciones del Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México". *contra.info*. <https://es-contrainfo.espiv.net/2016/12/20/mexico-artefacto-explosivo-contra-el-instituto-de-las-mujeres-de-la-ciudad-de-mexico/>

Clifford, J. (2003). Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, editado por Clifford Geertz y James Clifford. 141-170, Gedisa.

Eje Central (26 de marzo de 2020). "Paristas 'hackean' página de la FCPyS; rechazan clases virtuales". *Eje Central*. <https://www.ejecentral.com.mx/paristas-hackean-pagina-de-la-fcpys-rechazan-clases-virtuales/>

Eudine B., Violet, Z. y Munguía, M. s/f. *Feminismos*. Marea Negra.

Féminas Brujas e Insurreccionalistas. (2019). "Carta en solidaridad con la compañera Anna Beniamino". *Contra Info*. <https://es-contrainfo.espiv.net/2019/07/12/mexico-carta-en-solidaridad-con-la-companera-anna-beniamino/>

Illades, C. y Lida, C. (julio-septiembre, 2001). El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881. *Historia Mexicana*. LI, 103-149.

Illich, I. (1978). La convivencialidad. En *Obras reunidas*, 367-530. FCE.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Lomnitz, C. (2016). *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. Era.

Manada de Lobxs. (2014). *Manual de autodefensa para "mujeres" y otras expresiones de género no binario*. Distribuidora Peligrosidad Social.

Morales, C. (2018). *Lectura fácil*. Anagrama.

Poma, A. y Gravante, T. (2016). Fallas del sistema: análisis desde abajo del movimiento anarcopunk en México. *Revista Mexicana de Sociología*. 78(3), 437-467.

Resiste Pedal. (2018). *Manifiesto*. Fanzine. s/p.

Rovira, G. (2018). El devenir feminista de la acción colectiva: las redes digitales y la política de prefiguración de las multitudes conectadas. *Teknokultura* 15(2), 223-240.

Valle, N. s/f. *Anarquismo y feminismo*. Marea Negra.

Vicente, L. (2020). Construyamos el anarcofeminismo del siglo XXI. *Libre Pensamiento. Dossier: El anarquismo: una ciencia subversiva*, 102, 63-69.

# Resistencias amefricanas en territorios quilombolas en Brasil

*Amefrican resistances in  
quilombolas territories*

**João Daniel Dorneles Ramos**

48

REVISTA  
TLATELOLCO

DEMOCRACIA DEMOCRATIZANTE Y CAMBIO SOCIAL

Revista Tlatelolco, UNAM, PUEDJS  
Vol. 3. Núm. 1, julio-diciembre 2024

## **Resistencias amefricanas en territorios quilombolas en Brasil**

*Amefrican resistances in quilombolas territories*

**João Daniel Dorneles Ramos\***

RECIBIDO: 11 de noviembre de 2023 | APROBADO: 15 de enero de 2024

### **Resumen**

Este artículo analiza las luchas llevadas a cabo por los pueblos "amefricanos", en el contexto de las comunidades quilombolas ubicadas en la región sur de Brasil. Se plantean consideraciones sobre la reexistencia de colectividades compuestas por humanos y otros seres, como formas de enfrentamientos contracoloniales. Estas comunidades luchan por la demarcación definitiva de sus territorios, frente al Estado, y por políticas de reconocimiento de sus formas de vida y prácticas, que involucran dimensiones socioambientales. Por tanto, es necesario comprender cómo los humanos, las plantas, los animales, los espíritus y otras entidades resisten a los procesos catastróficos mediante el uso de hierbas, agua y alimentos, buscando con ello, la preservación de los bosques y otros sitios importantes.

**Palabras clave:** Religiones de matrices africanas; Plantationoceno; Cosmopolítica.

### **Abstract**

This article discusses the struggles carried out by "Amefrican" peoples, in the context of quilombolas communities, located in the southern region of Brazil. It makes considerations about the re-existence of collectivities composed of humans and other beings, as forms of counter-colonial confrontations. These communities fight for the definitive demarcation of their territories, vis-à-vis the State, and for policies to recognize their ways of life and practices, which involve socio-environmental dimensions. Therefore, it is necessary to understand how humans, plants, animals, spirits and other entities resist catastrophic processes by using herbs, water and food, seeking to preserve forests and other important cities.

**Key words:** African Matrix Religions; Plantationocene; Cosmopolitics.

\* Científico Social (Universidad Federal de Pelotas), Magíster en Sociología, Doctor y Post-Doctor en Antropología Social (Universidad Federal de Rio Grande do Sul). Investigador del Instituto de Estudios Brasileños de la Universidad de São Paulo. Realizó una pasantía Postdoctoral de corta duración en el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad, de la Universidad Nacional Autónoma de México (PUDEJS/UNAM), entre mayo y agosto de 2023. Tiene experiencia, intereses de investigación y docencia en las siguientes áreas: Antropología de la Naturaleza, Conocimientos Ancestrales y Prácticas de Relación con la Tierra, Antropoceno y Plantationoceno, Comunidades Quilombolas, Terreiros de Matriz Africana, Pueblos Indígenas, Filosofía de la Diferencia. Correo electrónico: jodorneles@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5531-2325>.

*Vivimos una de las mayores posibilidades de fin de este mundo eurocristiano, monoteísta, colonialista y sintético. Este mundo está llegando a su fin. No es de extrañar que estemos experimentando esta desesperación, esta gran confusión. Pero, por increíble que parezca, también estamos viviendo una nueva confluencia* (Nego Bispo, 2018)

## 1. Introducción y antecedentes históricos

Desde la colonización iniciada en el siglo XVI, los pueblos indígenas y africanos han ido perdiendo el derecho a ejercer sus formas de vida, sus celebraciones y sus prácticas curativas, provocando la erosión de sus conocimientos. La tierra se convirtió en una mercancía, privando de ella a las comunidades con sus sistemas locales de conocimiento, que fueron subyugadas por las políticas de eliminación y la lógica del mercado internacional para transformar plantas y animales en monocultivos y objetos de cambio.

La concepción que se ha establecido es que se trata de un vasto territorio utilizado para proporcionar “recursos” a las empresas industriales, independientemente de qué pueblos y cosmologías sean asesinados para ello. La adopción de esta norma, considerada “moderna” generó numerosos y graves problemas, entre los que podemos mencionar el éxodo rural; la concentración de la tierra en manos de unos pocos propietarios; el desmantelamiento de comunidades campesinas, indígenas y quilombolas; la pérdida de biodiver-

sidad y la expansión de áreas desertificadas; contaminación de alimentos, agua, aire y suelo; así como diversos problemas de salud.

Este artículo<sup>1</sup> analiza las diferentes formas de lucha que llevan a cabo los pueblos amefricanos (González, 2021), relacionándolas con el contexto de resistencia a las mutaciones climáticas en curso. Las comunidades quilombolas, ya sean del pasado o contemporáneas —recreadas, constantemente, en las insurgencias contra el sistema capitalista, racista y patriarcal—, permiten hacer consideraciones sobre las formas de convivencia, humanas y extrahumanas,<sup>2</sup> en sus enfrentamientos contra coloniales (Bispo, 2015), en el llamado tiempo de las catástrofes (Stengers, 2009). En Brasil, estas comunidades luchan por la demarcación definitiva de sus territorios frente al Estado, y por políticas de reconocimiento de sus ascentralidades, modos de vida y prácticas que involucran dimensiones socioambientales.

La investigación que sirve de base a las reflexiones presentes en este artículo fue realizada con la comunidad quilombola “Becos Colodianos”, ubicada en el interior del municipio de Mostardas, en la costa de Rio

Grande do Sul, Brasil, durante los últimos 15 años.. En este contexto, busqué comprender las festividades, las prácticas religiosas afrobrasileñas y sus territorios, asociadas a la lucha política quilombola y a los procesos antirracistas (Ramos, 2015a; 2017). Además, realicé parte de la investigación en un *terreiro* ubicado en este mismo municipio y que tiene como “madre de santo” a una mujer nacida en la comunidad quilombola, *Mãe Irma d’Oxum*, que lucha por el reconocimiento de su labor terapéutica y de sus prácticas religiosas, así como contra el racismo religioso (Ramos, 2015a; 2015b). Con lo anterior, buscaba resaltar cómo se da la vida de estas comunidades, en territorios étnicamente marcados por relaciones con entidades, deidades, espíritus, animales, plantas, aguas, entre otros.

Las tierras quilombolas en Brasil<sup>3</sup> muestran experiencias y trayectorias (comunes y específicas) como las situaciones de discriminación y superexplotación en las que vivieron y viven sus habitantes, además del parentesco con individuos que fueron esclavizados en el pasado. Las formas de vida y las relaciones con la tierra de estas comunidades fueron suprimidas e incluso devastadas junto con sus pueblos, pero también se produjeron procesos de resistencia y reterritorialización en América y África. Entre estos múltiples procesos se encuentran los espacios que se conocieron como quilombos, cimarrones,

marrones, palenques, mocambos; religiones de matrices africanas (Ramos, 2015b; Ramos, Favaro y Corona, 2023), como Candomblé, Vudú, Santería, Umbanda, Quimbanda; grupos abolicionistas y hermandades religiosas, que operan dentro del catolicismo; así como festividades y otras expresiones culturales negras de distintos puntos del continente.

Toda esta historia de oposición a la guerra se intensifica en las movilizaciones políticas, llevadas a cabo por movimientos negros organizados, más actualmente, contra la “celebración” de los 500 años de la llegada de los invasores europeos a América, en 1992.

En el caso brasileño, la Constitución Federal, promulgada en 1988, cien años después de la abolición de la esclavitud, —siendo el último país del mundo en hacerlo—, buscó destinar la conceptualización del término Quilombo a partir de las categorías étnicas, en las que los propios grupos y las personas involucradas en estas experiencias de resistencia negra comenzaron a autodeclararse quilombolas.

Lo que está en juego es observar las diferentes dinámicas y modos de pertenencia que estos grupos aplican en la Tierra, en las que la ascendencia africana, los modos de vida y sus formas culturales se expresan y emergen como enunciados<sup>4</sup> para el autorreconocimiento

1 Quisiera agradecer a Josiane Wedig por todo su apoyo en las reflexiones aquí traídas, realizadas durante nuestra estancia en la Ciudad de México, y por la lectura de las versiones iniciales de este texto.

2 El concepto de extrahumano concierne a la relación que se establece en las interacciones con personas, animales, plantas, espíritus, etc., cuyo mundo está poblado de intencionalidades dotadas de perspectivas propias. Para ahondar más sobre este concepto se recomiendan los trabajos de Viveiros de Castro editados en 2011 y 2015.

3 Se estima que hay al menos 6.000 comunidades quilombolas en el país, la gran mayoría de las cuales aún no tienen títulos definitivos sobre sus territorios por parte del Estado. El estado donde realizo mi investigación cuenta con alrededor de 130 comunidades, de las cuales cinco están tituladas. Vea la información reciente sobre los autodeclarados quilombolas, en Rio Grande do Sul, disponible en: <https://sul21.com.br/noticias/geral/2023/07/ibge-rio-grande-do-sul-tem-a-mayor-poblacion-quilombolas-del-sur-del-pais/>.

4 Según Michel Foucault (2008), un enunciado es una proposición o una oración considerada desde el punto de vista de sus condiciones de existencia.

de una comunidad quilombola. Además de considerar ciertamente, los elementos de formación de comunidades, sus identidades políticas, las luchas antirracistas, las luchas contra empresas capitalistas y los proyectos estatales de destrucción, genocidio y epistemicidio. Por lo tanto, mis experiencias con comunidades afrobrasileñas abordan las manifestaciones políticas en torno a la defensa de sus territorialidades específicas, aportando elementos festivos y rituales, así como prácticas agrícolas y sus relaciones cotidianas. Aprendí que los grupos descritos emprenden modos de vida muy diferentes a los modelos considerados “ideales”, de “progreso” y “desarrollo” (que son, en realidad, modelos destructivos de personas y otras entidades, basados en el consumo desenfrenado y el extractivismo y las violencias racistas, de género y de clase).

Los principales elementos que me instigan a la posibilidad de reconocer saberes ancestrales, filosofías, cosmo-ontologías, epistemologías y modos de vida, provienen de que estos grupos se movilizan en torno a sus propias organizaciones y sus luchas, su relación con la tierra, con otras entidades y territorios, resistiendo a los contextos de racismo y estigmatización que operan diariamente en nuestra sociedad. Así, los quilombos, desde su concepción histórica, son lugares donde se concentraban personas negras que huyeron de la esclavitud y formaron sus propias comunidades (Moura, 1987). El término “kilombo” es de origen bantú y se refiere a un grupo guerrero o comunidad “en alianza”.

Esta comprensión de las comunidades quilombolas comienza a ampliarse para incluir otras experiencias negras, que también se combinaron con los contextos de resistencia a la esclavitud y “post-abolición”, ya que continuaron (y continúan, hasta el día de hoy) sufriendo racismo y estigmatización sobre sus modos de vida. Además, una de las categorías para pensar estos temas es la de territorio, siguiendo la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2007), entendido como algo más allá de los espacios y condiciones físicas (fronteras y modulaciones geográficas). También es pertinente lo que dice Arturo Escobar (1999) en su investigación con comunidades negras en el Pacífico colombiano, donde afirma que “para el proceso de organización étnico-cultural, el movimiento debe construirse a partir de demandas por territorio, identidad, autonomía y derecho al autodesarrollo” (p. 188). Así, el territorio es la forma en que un colectivo utiliza sus propias expresiones para afirmarse como colectividad diferenciada, y esto permea diversos espacios, significados y procesos de identificación que son, a su vez, no esencialistas (Hall, 2003).

En este sentido, podemos ver la acción política quilombola más allá de las formas institucionalizadas y los procesos político-electorales o los órganos representativos, partiendo de otro lugar, *cruzando*<sup>5</sup> la política con la religión, por ejemplo, lo que nos permite entenderla no sólo en su forma “tradicional” ni en la forma de Estado, como partidos y centros de poder. Se propone pensar la política desde la perspectiva de las relaciones con otros elementos de

las comunidades en cuestión, es decir, la “cosmopolítica afrobrasileña”, en el sentido que atribuye el antropólogo caboverdiano radicado en Brasil, José Carlos dos Anjos (2006), y no sólo como “creencia”, “devoción” o “cultura”. Las luchas quilombolas operan relaciones entre humanos y extrahumanos y, en ellas, podemos entender lógicas políticas que requieren mayor expansión y radicalización y que involucran, intensamente, identidades, diferencias y territorialidades (Ramos, 2015a).

Este texto se estructura en tres partes: primero veremos el concepto de “Amefricanidad” (González, 1988; 2021) que nos ayuda a comprender otros elementos que constituyen la diáspora africana, rompiendo con categorías esencialistas y de pureza racial; posteriormente, veremos cómo las comunidades afrobrasileñas, notablemente quilombolas y afroreligiosas, mantienen espacios-tiempos de resistencia al contexto del Plantationoceno (Ferdinand, 2022), identificando formas de aquilombamientos contracoloniales; en las consideraciones finales, indicaremos cómo las voces negras se entrecruzan hasta volverse referentes que buscan ampliar la comprensión de los procesos que instituyeron la colonialidad eurocéntrica y que luchan con y por la Tierra, defendiendo sus modos de vida y sus saberes ancestrales.

## 2. Amefricanidad<sup>6</sup>

Para ampliar la comprensión de cómo luchan las comunidades negras latinoamericanas en sus

diferentes territorios frente a políticas racistas, colonialistas y epistemicidas, operadas por el Estado y a través de medidas de eliminación y extracción de “recursos”, llevadas a cabo por empresas capitalistas, sugiero aportar el concepto de “amefricanidad”, propuesto por la feminista negra brasileña Lélia González (1988; 2021). Busco entender que, cuando hablamos de comunidades quilombolas en el contexto de Abya Yala, podemos ampliar nuestra percepción e incluir, en la noción de “América” diferentes situaciones, posiciones, prácticas, organizaciones colectivas, entre otros elementos de resistencia al colonialismo, que comenzó en 1492. Fue a través de la institución de las plantaciones que la esclavización de los africanos y del genocidio de los pueblos amerindios se instalaron como las políticas de muerte y usurpación territorial, con la conversión cristiana (impregnada de concepciones morales dicotómicas) y las diversas formas de violencia, sentando las bases del mundo colonial moderno. Como afirma González (2021), el racismo es

[...] lo suficientemente sofisticado para mantener negros e indios en la condición de segmentos subordinados en el interior de las clases más explotadas, debido a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Vehiculada por los medios de comunicación de masas y por los aparatos ideológicos tradicionales, esta ideología reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del Occidente blanco son los

5 Utilizo cursiva para expresiones, palabras, conceptos y categorías émic.

6 Estas reflexiones resultan del curso “Voces Negras en Antropología”, impartido por el Prof. Dr. Messias Basques (del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Universidad de Harvard), que tuvo lugar entre marzo y julio de 2023, en la Universidad Federal de São Paulo (Unifesp). Agradezco al profesor todas las sugerencias de lectura, comentarios y envío de materiales sobre el tema.

únicos verdaderos y universales. Una vez establecido, el mito de la superioridad blanca demuestra su eficacia mediante los efectos de astillado, de fragmentación de la identidad racial producidos por este: el deseo de emblanquecer («limpiar la sangre», como se dice en Brasil) es internalizado junto con la negación simultánea de la propia raza, de la própria cultura. (pp. 137-138)

Las comunidades amefricanas “en Brasil y otros países de la región” se articulan de maneras que contrarrestan los contextos de terror racial (Anjos, 2019), estigmatización e invisibilidad que, según González (2011), fueron vividos “de manera terrible y dolorosa por hombres y mujeres, ya sean niños, adultos o ancianos”. Sin embargo, “[...] fue dentro de la comunidad esclavizada donde se desarrollaron formas de resistencia político-cultural que, hoy, nos permiten continuar una lucha centenaria por la liberación. La misma reflexión se aplica a las comunidades indígenas...” (González, 2011, p. 18). Para esta última autora

[...] las sociedades que vinieron a constituir la denominada América Latina fueron las herederas históricas de las ideologías de clasificación social (racial y sexual) y de las técnicas jurídico-administrativas de las metrópolis ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaron formas abiertas de segregación, una vez que las jerarquías garantizan la superioridad de los blancos como grupo dominante [...] Por eso mismo, la afirmación de que todos son

iguales ante la ley asume un carácter nítidamente formalista en nuestras sociedades. (González, 2021, p.137)

La autora se refiere, por tanto, a la “elaboración de estrategias de resistencia cultural [...], cuya expresión concreta se encuentra en los quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages y maroon societies, propagadas por las más diversas paradas de todo el continente” (González, 2011, p. 143). Así, movilizar el significado propuesto por González (2021), de “América, como sistema etnogeográfico de referencia” (p. 141), es percibir, en sus palabras, “una nueva creación de nuestros antepasados en el continente donde vivimos, inspirado en modelos africanos”. Para ella, “los amefricanos provenientes de los más diferentes países siguen jugando un rol crucial en la elaboración de esa amefricanidad que identifica, en la Diáspora, una experiencia histórica común que necesita ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada...” (González, 2021).

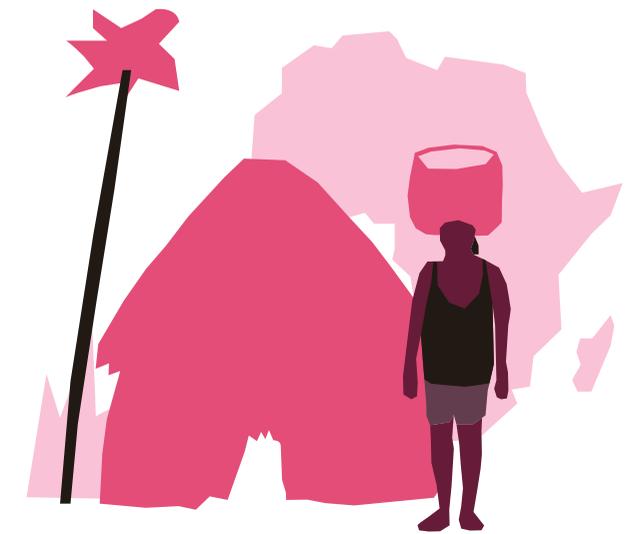
Podemos ver que las ideas racialistas insisten en la academia “eurocristiana”, como nos dice el quilombola Nego Bispo (2015), en prácticas que el autor atribuye como “cosmofobia” y que se superponen a otras formas de conocimiento no eurocéntricas — como, por ejemplo, la africana y la prácticas y conocimientos ancestrales de los pueblos amerindios—. <sup>7</sup> Para Bispo (2015), los cristianos “son personas que adoran a un solo Dios, el Dios de la Biblia, omnipotente, omnisciente y omnipresente [...] que pertenecen a una religión monoteísta...” (p. 6). Los paganos, en cambio,

“son personas que adoran los elementos de la naturaleza, como la tierra, el agua, el aire, el sol y otras deidades diversas del universo, a quienes llaman diosas y dioses y, por tanto, pertenecen a religiones politeístas”. Como señala el afrocolombiano Manuel Zapata Olivella

[...] los mecanismos de la alienación y desalienación del negro en el contexto cultural de América y del mundo no han sido totalmente esclarecidos. Mientras hay una aquiescencia en admitir el influjo de Grecia en la raíz de nuestra civilización; del racionalismo francés en el pensamiento contemporáneo; de la filosofía alemana en el dominio de la abstracción pura; de la praxis rusa en la revolución marxista mundial, se soslaya el impacto emocional y religioso de África en la civilización contemporánea. (Mose, 1988, p. 59)

Las dimensiones afrodiaspóricas están intrínsecamente vinculadas a procesos contra-coloniales (Bispo, 2015) y a contradiscursos que buscan dar mayor visibilidad a las contribuciones afro y amerindias en el contexto latinoamericano. Al profundizar las lecturas en torno al debate decolonial, vemos un procedimiento de, una vez más, ocultar estas voces negras, ya que Olivella (1988), así como González (1988), estaban participando de discusiones y escritos, al mismo tiempo que Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, entre otros. Sin embargo, no vemos ninguna mención a ninguno de los dos en los principales referentes bibliográficos de esta perspectiva en las Ciencias Sociales latinoamericanas.

<sup>8</sup> Para Carneiro (2023, p. 89), es una forma de “[...] negación de la racionalidad del Otro o de la asimilación cultural que [...] se impone”. Además, es una “tecnología que integra el dispositivo de la racialidad y tiene como objetivo controlar las mentes y los corazones”.



En este sentido, además de la invisibilización histórica de estas voces, en las academias eurocéntricas ocurren “dispositivos de racialidad” (como lo demuestra la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro, 2023), en los que los elementos del epistemicidio<sup>8</sup> se superponen a prácticas y conocimientos constituidos de otras maneras, distintas a las occidentales. Así, nos encontramos ante otras posibilidades de reconocimiento y reterritorialización, de voces y prácticas contracoloniales, evocando que estos modos de (r)existencia son, efectivamente, movilizados de filosofías plenas, como dicen José Carlos dos Anjos y Ari Pedro Oro (2009), reconociéndolas en entornos que serían menos probables, ampliando las concepciones de política. En conjunto con lo que dice Bispo (2015) podemos “entender por contra colonización todos los procesos de resistencia y lucha en defensa de los territorios de los pueblos contra los colonizadores, los símbolos, significados y formas de vida practicados en estos territorios” (p. 48). De acuerdo con el autor

<sup>7</sup> Sobre este debate, véase Ramos (2019), Wedig y Ramos (2020) y Ramos, Favaro y Corona (2023).

[...] se sabe que los pueblos de África, al llegar a Brasil, inmediatamente se rebelaron contra los colonizadores, huyendo de ellos de diferentes maneras: internándose en las selvas vírgenes, reconstituyendo sus modos de vida en grupos comunitarios contra los colonizadores, formando comunidades en asociación con los pueblos nativos, en algunos casos, organizados como nómadas, otras veces ocupando un territorio fijo. Para estas comunidades frente a los colonizadores, la tierra era (y sigue siendo) de uso común y lo que en ella se producía se utilizaba en beneficio de todos, según las necesidades de cada uno, permitiéndole acumularse únicamente para el beneficio de las comunidades para cubrir períodos de escasez provocados por irregularidades climáticas, guerras o largos períodos de festividades. En el período colonial, estas comunidades fueron denominadas por los colonizadores como Mucambos, Quilombos, Retiros, etc., y consideradas por la legislación vigente como organizaciones criminales. (Bispo, 2015, p. 48)

Por tanto, la categoría político-epistemológica de "amefricanidad", propuesta por González (2021), es de gran importancia para comprender las posibles confluencias entre pueblos negros y amerindios. Para la autora

[...] las implicaciones políticas y culturales de la categoría amefricanidad (Amefricanity) son, de hecho, democráticas; exactamente porque el propio término nos permite superar las limitaciones de carácter territorial, lingüístico e ideológico,

y abre nuevas perspectivas para un entendimiento más profundo de esa parte del mundo donde la amefricanidad se manifiesta: AMÉRICA en su conjunto (Sur, Central, Norte e Insular). Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría amefricanidad incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada, es decir, que tiene como referencia modelos como Jamaica y el akan, su modelo dominante; o Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewe-fon. En consecuencia, esta nos lleva hacia la construcción de toda una identidad étnica. Es innecesario decir que la categoría amefricanidad está estrechamente relacionada con las de panafricanismo, «negritud», «Afrocentricity», etcétera. (p. 140)

Los conocimientos ancestrales amefricanos, por lo tanto, pueden colaborar en acciones prácticas, de modo que se puedan construir respuestas colectivas al problema del cambio climático y sus impactos destructivos. De los elementos discutidos anteriormente, podemos observar que las prácticas de los quilombos y de los terreiros afroreligiosos son contra-*plantations*. Como veremos, innumerables composiciones y agencias realizadas por estos colectivos nos muestran otras formas de relación con la Tierra y con los diferentes existentes.

### 3. Las resistencias al Plantationoceno<sup>9</sup>

Frente al modelo destructivo, marcado por el agotamiento de los ecosistemas, ¿cómo los pueblos amefricanos han mantenido formas de resistencia? Varios estudios señalan que sus prácticas siempre han sido opuestas a este modelo moderno-colonial (basado en quemas, extracción de minerales y producción de ganado y soja transgénica, desmantelamiento de tierras indígenas, quilombolas, entre otras formas de violencia). Los saberes ancestrales de los pueblos del campo y la selva reúnen a colectivos indígenas, quilombolas, afroreligiosos, curanderos/curanderas, ribereños, entre otros, en una relación diferenciada que co-crean con la Tierra y con diferentes entidades (Wedig y Ramos, 2023).<sup>10</sup>

Para Anjos (2019), el contexto de las llamadas "mutaciones climáticas", constantemente expone y restaura el colonialismo, "como el pasado persistente", que actúa sobre "cuerpos quilombolas e indígenas" y de "comunidades no-blancas", privilegiando las alianzas del Estado con los terratenien-

tes por encima de los pueblos y comunidades tradicionales (pp. 519-520). Frente a las categorías que los ubican dentro de una línea general de pobreza, siempre refiriéndose a la idea de privación, carencia, o, incluso, que los orientan hacia políticas públicas que buscan su "modernización", estos colectivos afirman sus diferencias, conocimientos y territorios, como espacios de vida y lucha, como lo demuestran varios estudios.

La *plantation* continúa con creciente ferocidad en la producción global de carne industrializada, en el monocultivo de la agroindustria, en la megaminería, en la precariedad del trabajo, y en la depredación y muerte de la Tierra y la diversidad de seres que habitan y coexisten, lo que provoca las constantes "crisis", como epidemias, colapsos de ecosistemas, perturbaciones ambientales, etc.

La estrategia de difundir paquetes tecnológicos estandarizados despoja a las comunidades tradicionales de sus prácticas y conocimientos ancestrales, transfiriendo el modelo fabril a la agricultura. Estos hechos ponen de relieve la urgente necesidad de una demarcación inmediata de las tierras de los

<sup>9</sup> En este punto del artículo retomo una pequeña parte de la investigación desarrollada en la pasantía postdoctoral en el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entre mayo y agosto de 2023. Durante este período, pude profundizar mis investigaciones, lecturas y estudios sobre pueblos y comunidades tradicionales, especialmente sobre afromexicanos e indígenas, observando sus prácticas de lucha y defensa de territorios ancestrales, en el contexto de catástrofes y de megaproyectos. Agradezco a los profesores Dr. Israel Jurado Zapata y Dr. Miguel Ángel Ramírez Zaragoza, del PUEDJS, y a la profesora Dr<sup>a</sup>. Karina Ochoa Muñoz, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)- Azcapotzalco, por la acogida, amistad y conversaciones durante la pasantía y, también, por los debates sostenidos en las presentaciones sobre el tema, tanto en el PUEDJS como en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la UNAM, y en el Departamento de Sociología, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM - Azcapotzalco).

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Bispo (2015), Nascimento, A. (1980) y Nascimento (1980).

indígenas, quilombolas y otros pueblos tradicionales, así como de la implementación de una reforma agraria que dé acceso a la tierra a miles de personas sin la misma, pero que se base en alimentación saludable, con viviendas dignas para las personas sin hogar, la construcción de escuelas rurales y una amplia concienciación de la población sobre la lucha existente por una salud pública de calidad, que pretende adoptar diversas formas terapéuticas y no sólo las del modelo biomédico moderno (Wedig y Ramos, 2020; 2023).

Durante siglos, negros de diferentes territorios fueron violados y esclavizados en *plantations*. Como dice el filósofo martiniqueño Malcom Ferdinand, “la esclavitud no fue solo un sistema sociopolítico, económico y legal que monopolizó violentamente los cuerpos negros [...] también participó de esta forma violenta de habitar la tierra, habitarla de un modo colonial, en particular a través de plantaciones y monocultivos de exportación”, y esta “forma colonial de vivir no se abandonó con la abolición de la esclavitud” (Ferdinand, como se cita en Navas, 2020).

Cuando observamos las formas de existencia de los quilombolas, podemos ver que tienen lógicas diferentes en sus relaciones con la tierra. Esto está profundamente relacionado, por tanto, con la lucha por la valorización de sus diferencias, sus saberes y sus territorios, en los que tener acceso a lugares donde se ubican hierbas, animales y otros entes importantes para sus prácticas es re-territorializar un espacio existencial, un lugar de naturaleza que da dimensiones más allá de la noción de

“recurso”: una hierba es importante para curar una enfermedad, porque pertenece a un Orixá específico, está en el bosque, lejos de pesticidas, y tiene la protección de los Orixás (Ramos, 2017). Según la *madre de santo* Irma d’Oxum, descendiente de quilombolas de Mostardas, en Rio Grande do Sul, y jefa de un *terreiro* de esa localidad, su madre y su abuela eran curanderas y parteras en esa región. Hablando de lo que aprendió de ellas, señala una fuerte relación entre las diferentes entidades del cosmos, para la realización de prácticas curativas y de gestión de las rozas quilombolas:

La madre bendijo los campos y usaba el agua al amanecer del día de San Juan, ya que el agua era bendita. Yo llevo el agua bendita aquí [en el terreiro] al arrozal. Las bendiciones son diferentes: mi madre bendecía con Nuestro Padre y Nuestra Señora. Bendigo con mis santos [orixás]: *Ogum, Oxóssi, Bará...* Mi madre era curandera, sanaba a los quebrantados... Mi abuela bendecía los arrozales, los campos de cebolla, y yo iba con ella a hacer eso y, así, aprendí. (testimonio de Irma d’Oxum)

Cuando los quilombolas atribuyen que cierta hierba que “tiene la forma de un órgano del cuerpo humano” y que “el té hecho con esa planta o ingiriendo la planta misma, tiene el poder de curar el respectivo órgano [...] o para hacerte bien”, vemos que “el libre acceso a estas plantas es parte del reclamo territorial” y la “garantía de su recolección permite respetar, asegurar y preservar las prácticas relacionadas con ellas” (Wedig y Ramos, 2016, p. 70). Así,

siguiendo a Ferdinand (2022), es necesario señalar “que la contaminación, la pérdida de biodiversidad y el calentamiento global son las huellas materiales de esta habitación colonial de la Tierra, que comprende desigualdades sociales globales, discriminación de género y racial” (p. 201). Podríamos visualizar las formas de “aquilombamentos” donde los “quilombolas siguen sus caminos, descubren sus usos, los puntos de agua que sacian su sed, así como las plantas que cuidan o envenenan [...] se alimentan de la tierra con agricultura de subsistencia colectiva. Siguen las huellas de los gestos dejados por los amerindios” (Ferdinand, 2022, p. 174).

Esta propuesta “sacude el marco ambientalista de comprensión de la crisis ecológica al incluir, de entrada, el enfrentamiento a la fractura colonial del mundo y señalar otra génesis de la cuestión ecológica” (Ferdinand, 2022, p. 32). Además, el autor dice que

[...] habitar la tierra comprende las formas de ser en relación (o no) con otros seres humanos y no humanos, con los ecosistemas, instituciones sociales, económicas, políticas y legales. Habitar la tierra comprende, además, problematizar la concepción de nuestra existencia en la tierra, de sus geografías y sus temporalidades. Por ejemplo, un jardín creole compuesto por varias plantas leguminosas, árboles frutales, con algunos animales y plantas medicinales producidas sin químicos da testimonio de una relación mucho más abierta y

diversa con el mundo. Esta es una manera mucho más preocupada por la vida de las futuras generaciones y de la naturaleza, lo opuesto a la violencia de los monocultivos que imponen inseguridad alimentaria y destrucción ambiental. (Ferdinand, 2022)

Por lo tanto, es importante resaltar aquí que los procesos de movilización política emprendidos por colectivos amefricanos tienen conexiones con otros movimientos sociales del continente y, según la afromexicana Itza Amanda Varela Huerta (2021), “se adhiere a los convenios internacionales sobre políticas de justicia y reparación respecto a la esclavitud y lucha global contra el racismo”. También agrega

[...] los señalamientos sobre la nula representación del pueblo negro-afromexicano en las narraciones históricas públicas (libros de texto y divulgación), así como en los trabajos académicos, son parte de una denuncia sobre el racismo con el cual se ha abordado la existencia de estos pueblos desde el siglo XIX en México. Los argumentos sobre discriminación y racialización enunciados se relacionan con las formas en las cuales la ciudadanía y representantes de instituciones gubernamentales encuentran en la existencia pública de las personas negras-afromexicanas una extranjería o anomalía en el panorama racializado de la ciudad. Esta visión de extranjería está construida sobre la base de la ideología del mestizaje entre indígenas y españoles. (Varela, 2021, p. 8)

En las prácticas quilombolas y afroreligiosas, con territorios y cuerpos, en el uso de hierbas, agua y alimentos, en la preservación de los bosques y otros sitios importantes, están en juego poderosas formas de conocimientos ancestrales afrobrasileños, que no sólo se asignan a los atributos humanos. Para Bispo (2015), los colectivos quilombolas se oponen y resisten a los procesos colonizadores y, a pesar de ser vulnerados, no se dejan dominar por ellos, pues siguen engendrando sus territorialidades y formas de vida.



La territorialidad existencial (Deleuze y Guattari, 2007) siempre está marcada por las propias personas cuando caminan por el territorio, recuerdan hechos importantes que allí sucedieron o están sucediendo, saben y experimentan que una determinada planta, por ejemplo, necesita una cierta cantidad de

tiempo para crecer, dar frutos, ser utilizada como medicina o, cuando se dan cuenta de que sus tierras están en peligro debido al avance y expansión de los monocultivos de soja transgénica, proyectos de desarrollo, que no tienen en cuenta a la población local y amenazan la continuidad de prácticas ancestrales de autoconsumo y curación. O, incluso, cuando estos colectivos acusan el uso de pesticidas en fincas vecinas a sus territorios, lo que está envenenando el suelo y el agua, entre muchos otros elementos.

Anjos (2006), al hablar de la “cosmopolítica afrobrasileña”, alude a “un pensamiento que hace de la vida un territorio”, considerando que el encuentro de las diferencias se hace en la *encrucijada*, en los procedimientos llevados a cabo por las religiones de origen africana, donde los caminos recorridos configuran diferentes ontologías y operan una “diplomacia cósmica” (Anjos y Oro, 2009). Lo que ella desafía es la posibilidad de permanencia y relación en y con los territorios, en sus formas de vida, donde coexisten una miríada de otras entidades. El autor toma como base lo que dice Isabelle Stengers (2013) sobre la “ecología de las prácticas”, en la que el “cosmos” compone “modos posibles de convivencia, sin jerarquía” (p. 74), en conjuntos de invenciones entrelazadas, que son cotidianas y rituales. En este sentido, vemos modos de vida que, día a día, resisten a los contextos de racismo, violencia y genocidio.

## 4. Conclusiones

A lo largo del proceso colonial se produjeron formas de resistencia expresadas en las luchas de los pueblos indígenas, quilombolas y campesinos de América. Como hemos visto, las prácticas quilombolas de relación con la tierra y las dinámicas afroreligiosas que reúnen una infinidad de otras entidades, componen una cosmopolítica en constante lucha contra el proceso catastrófico en curso. Así, este artículo trajo consideraciones hechas por voces negras entrelazadas con referencias que buscan ampliar la comprensión de los procesos que instituyeron la colonialidad.

Dada la centralidad de la ciencia en la construcción de ciertos proyectos de “desarrollo” —operados en lógicas de producción y extracción de “recursos” y que produjeron diferentes mutaciones climáticas—, considero que, con base en lo que dice Stengers (2013), es necesario problematizar la práctica científica, teniendo en cuenta otros procesos de creación, narrativas y conocimientos emprendidos por diferentes grupos. El Plantationoceno ha venido provocando drásticas implicaciones sociales, ambientales y vitales, colocándonos en una situación en la que, en palabras del liderazgo indígena Ailton Krenak “todos nos enfrentamos a la inminencia de que la Tierra no soportará nuestras demandas” (2020, p. 2).<sup>11</sup> Así, si no

existe un planeta que “albergue la utopía de la modernización” (Latour, 2020, p. 101), ¿qué formas de resurgimiento puede mostrarnos los pueblos amefricanos?

Este artículo buscó contribuir a una mayor comprensión de la resistencia quilombola a las catástrofes, desde las comunidades amefricanas, lo que permite movilizar “otras formas de convivencia y relación con la Tierra” (Ferdinand, 2022, p. 168). A pesar de una serie de violencias que sufren —producidas por terratenientes, empresarios rurales y el Estado—, vemos que estos pueblos luchan con y por la Tierra, defendiendo sus formas de vida y sus saberes ancestrales y, desde hace mucho tiempo, han venido a nosotros advirtiéndonos que el cielo puede caer.<sup>12</sup>

11 Los monocultivos agrícolas, junto con proyectos hidroeléctricos, megaminería y ganaderos, entre otros, crecen cada vez más en América Latina, lo que ha generado graves conflictos socioambientales, por tanto, es necesario considerar la “ecología decolonial”, propuesta por Ferdinand (2022), que comprende la “crisis ecológica al incluir desde el principio el enfrentamiento a la fractura colonial del mundo” (p. 32).

12 Referencia a lo que el chamán yanomami Davi Kopenawa (2015) atribuye a la “caída del cielo”, provocada por la minería. Véase también Ailton Krenak (2019).

## 5. Bibliografía y fuentes consultadas

- Anjos, J.C. (2006) *No Território da Linha Cruzada. A cosmopolítica afro-brasileira*. EdUFRGS.
- Anjos, J.C. (2019) Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26(3), 507-522.
- Anjos, J.C. y Oro, A. (2009) *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Secretaria Municipal de Cultura.
- Bispo, A. (2015) *Colonização, Quilombos: modos e significações*. INCTI -UnB.
- Bispo, A. (2018) Somos da terra. *Piseagrama*, 12, 44-51.
- Carneiro, S. (2023) *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2007) *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34.
- Escobar, A. (1999) *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. SGIRO Editores Ltda.
- Ferdinand, M. (2022) *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. UBU.
- Foucault, M. (2008) *A Arqueologia do saber*. Forense Universitária.
- González, L. (1988) A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. 92/93.
- González, L. (2011) Por um feminismo Afro-latino-Americano. *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, 1.
- González, L. (2021) La categoría político-cultural de amefricanidad. *Conexión*. 10(15), 133-144.
- Hall, S. (2003). *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. UFMG.
- Huerta, I.A.V. (2021) Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida. *Revista Estudos Feministas*, 29(1).
- Kopenawa, D; Albert, B. (2015) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020) *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019) *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2020) *Onde Aterrizar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Bazar do Tempo.

- Mose, K. E. (1988). "Changó, el gran putas" y el negro en la novelística del colombiano Zapata Olivella. *Afro-Hispanic Review*, 45-48.
- Moura, C. (1987) *Os quilombos e a rebelião negra*. Brasiliense.
- Nascimento, M. (1980) *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas*. Arquivo Nacional.
- Nascimento, A. (1980) *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*. Vozes.
- Navas, G. (2020) Entrevista a Malcom Ferdinand. *Ecología Política*, 60, 133-136.
- Olivella, M.Z. (1988) Negritud, Indianidad y Mestizaje en Latino America, *Présence Africaine*, 145(1), 57-65.
- Ramos, J.D.D. (2015a) *Quilombolas de Beco dos Colodianos. Identidade, diferença e territorialidades*. Appris.
- Ramos, J.D.D. (2015b) *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*, 273f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Porto Alegre.
- Ramos, J.D.D. (2017) Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros. En: Ramos, J.D.D.; Wives, D. G. (Orgs.). *Natureza do espaço e o desenvolvimento*. Editora UFRGS.
- Ramos, J.D.D. (2019) Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, 2(36), 307-333.
- Ramos, J.D.D., Favaro, J.F., Corona, H.M. (2023) Ancestral knowledge and the cosmopolitics of healing in Afro-Brazilian religions. *Revista ANTROPOlógicas*, 19, 3-14.
- Stengers, I. (2009) *Au temps de catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. La Découverte.
- Stengers, I. (2013) *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.
- Wedig, J. C y Ramos, J.D.D. (2016). Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos. En DAL SOGLIO, F.; KUBO, R. *Desenvolvimento, Agricultura e Sustentabilidade*. Editora UFRGS.
- Wedig, J. C y Ramos, J.D.D. (2020). A colonialidade nas práticas de saúde e as resistências de benzedeadas e mães de santo. *Revista Mediações*, 25(2), 488-503.
- Wedig, J. C y Ramos, J.D.D. (2023). Colonialismo, *Plantation* e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 86, 16-30.

# Milenarismo indígena armado: radicalización y utopía

*Armed indigenous millenarianism:  
radicalization and utopia*

Israel Jurado Zapata

64

## Milenarismo indígena armado: radicalización y utopía\*

*Armed indigenous millenarianism: radicalization and utopia*

Israel Jurado Zapata\*

RECIBIDO: 15 de noviembre de 2023 | APROBADO: 05 de febrero de 2024

### Resumen

El milenarismo en las rebeliones indígenas, como fenómeno socio-religioso, es una expresión espiritual y cultural ante la crisis política y el malestar social. Puede llegar a ser una respuesta a condiciones extremas de invasión, explotación y ruptura del orden social establecido, causadas por los procesos de colonización. La emergencia de este fenómeno es atribuida por diversos investigadores al influjo del "joaquinismo" y otras corrientes milenaristas derivadas de la tradición judeocristiana. En el caso de México, algunos elementos culturales de sus expresiones históricas sugieren también un posible origen en la antigua "cosmogonía" anterior a la colonización (por su visión cíclica del tiempo); pero es más importante subrayar su carácter anticolonial y su complejidad sincrética cuando se transforma en un fenómeno armado que busca erradicar todo rastro de la civilización occidental.

**Palabras clave:** milenarismo, rebelión, colonialidad, indígenas, memoria histórica.

### Abstract

Millennialism in indigenous rebellions, as a socio-religious phenomenon, is a spiritual and cultural expression in the face of political crisis and social unrest. It can become a response to extreme conditions of invasion, exploitation and breakdown of the social order established, caused by colonization processes. The emergence of this phenomenon is attributed by various researchers to the influence of Joachimism and other millenarian currents from the Judeo-Christian tradition. In the case of Mexico, some cultural elements of its historical expressions also suggest a possible origin in the ancient "cosmogony" prior to colonization (due of its cyclical vision of time); but it is more important to highlight its anti-colonial character and its syncretic complexity when it became an armed phenomenon that seeks to eradicate all traces of Western civilization.

**Key words:** millenarianism, rebellion, coloniality, indigenous, historical memory.

\* Doctor en Historia y Etnohistoria, investigador posdoctoral en el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS-UNAM), candidato de ingreso al SNII y miembro de la Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales (RMEMS). Es docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, y en la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM. Correo electrónico: ij.zapata@politicas.unam.mx

## 1. Introducción

El milenarismo ha sido asociado a rebeliones “populares” como fenómeno socio-religioso y cultural, pero también ha sido estudiado desde sus primeras y más claras expresiones de tiempos medievales, considerado como el resultado de diversos factores entre los cuales se pueden destacar la existencia de profundos sentimientos religiosos, malestar, sufrimiento social, y otros de carácter político y económico que plantean crisis y rupturas en el orden social. Así, ha surgido apelando a un momento esperanzador al final de un ciclo de mil años: como anhelo (principalmente en las tradiciones judeocristianas) de la segunda venida de Cristo, o bien, de la conquista de una sociedad sin sufrimiento ni carencias. Como proceso ligado a una crisis, incluso, es capaz de desatar el conflicto, una vez radicalizado, momento en que es rechazado y proscrito por las autoridades políticas y religiosas.

El milenarismo se ha tornado históricamente síntoma de crisis y resultado de las tensiones sociales. Por ello, para algunos investigadores, dan pie a los intentos de construir utopías que permitan sustituir, en cada época, un orden social considerado imperfecto e insatisfactorio (Ullán, 2002). Esto cobra sentido en el contexto de los procesos de colonización, en sus inherentes transformaciones culturales y catástrofes demográficas sobre las poblaciones autóctonas. Entre ellas suelen conjugarse creencias y emociones que comportan tintes de

liberación y miras hacia su revitalización cultural, fundamentándose en la misma religión (aún si les ha sido impuesta mediante los procesos de la propia colonización o como resultado del sincretismo religioso). Desde la misma se establece una visión de lucha que opone oprimidos y opresores, y una concepción del bien y el mal heredada de la cosmovisión de los propios colonizadores.

En el presente trabajo se abordará en términos generales la definición de lo que ha sido el milenarismo, junto con algunas de sus expresiones entre los pueblos indígenas de América, las cuales son, también, efecto de la colonización Occidental. Igualmente, se propondrán ejemplos que no han sido considerados expresiones del milenarismo para pensar en una subcategoría: el milenarismo indígena armado, radicalizado por las condiciones de vida impuestas por la colonialidad, y articulado por la emergencia de cultos de crisis, procesos de indianismo y reanimación cultural, pero, sobre todo, caracterizado por un fuerte sentido anticolonial. No obstante, durante el periodo virreinal o en el contexto del Estado nacional moderno “y descolonizado”, ciertamente hay que diferenciarlo de otras rebeliones indígenas y campesinas, clasificadas por su envergadura, duración, alcances (desde lo local hasta lo regional); por las motivaciones detrás de su emergencia, el número de comunidades involucradas y sus demandas ante el sistema colonial (Castro, 1996).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hay que destacar que el virreinato es un sistema jurídico que no es formalmente una colonia, pues entre otras cosas, preserva los derechos nobiliarios de los linajes gobernantes indígenas, así como el estatus de súbditos y tributarios de los indígenas del común. No obstante, la subordinación a que se sometió a muchos grupos indígenas, el expolio a su producción y las invasiones y despojos de territorios a los “indios de guerra”, la imposición del sistema de castas, entre otros aspectos, le dieron ese carácter colonial.

Se trata de contribuir a la caracterización de la rebelión milenarista armada entre los indígenas de México (y Nueva España), para comprender su complejidad, sus formas de radicalización e identificación de sus criterios de análisis, pensando en la subcategoría propuesta y respondiendo a las preguntas: ¿lo anticolonial puede ser parte sustantiva de un tipo especial de milenarismo o, al menos, una subcategoría suya?; ¿la emergencia del milenarismo radical representa una súbita “toma de conciencia” ante las condiciones de explotación?; ¿se trata realmente de un proceso de revitalización cultural o de indianismo?; ¿qué elementos ideológicos pudieron hacer posible el milenarismo indígena radical armado?

## 2. Milenarismo como categoría de estudio de los fenómenos sociales

Para algunos autores el milenarismo es “la doctrina que espera un reino temporal de Cristo y de sus santos sobre la tierra antes del fin del mundo”, pues su nombre “proviene de la duración de mil años atribuida a ese reino intermedio” (Zaballa, 2001, p. 356). En este sentido, podemos considerar que el origen de las doctrinas milenaristas es antiguo, data del judaísmo tardío y pasa de allí al cristianismo primitivo. En el texto del Apocalipsis del apóstol San Juan “se habla de un ángel que encadena al diablo en el abismo, mientras las almas de los mártires reviven y reinan con Cristo durante mil años”, y con ello se da paso al “reinado pacífico

<sup>2</sup> Aquí, el elemento “resurrección de los muertos” resulta de central importancia simbólica para la propuesta del milenarismo radical indígena, como se verá más adelante.

y sin contradicción de los justos durante mil años [que] tendrá lugar después de la resurrección de los muertos y antes del juicio final”, exégesis que se difundió ampliamente en Europa en épocas de crisis (Zaballa, 2001, p. 356).<sup>2</sup>

El milenarismo, como categoría histórica ligada a la rebelión social, hace referencia a un fenómeno socio-religioso íntimamente unido a la tradición filosófica judeocristiana, pero también a otras tradiciones culturales cuando se ha expresado en regiones colonizadas por Occidente. Por ejemplo, Romila Thapar e Isabel Vericat (1984) desarrollaron un interesante artículo sobre el milenarismo en la India y señalan que fue el resultado de una insatisfacción con el presente, expresada religiosamente y centrada en la creencia de que la intervención divina permitirá la construcción de una sociedad “perfecta” (p. 457). También señalan cómo estos fenómenos y sus liderazgos fueron evaluados como efectos de una sociedad trastornada y vinculados a un mensaje político; aunque más recientemente han sido interpretados como movimientos nativistas o de revitalización cultural, sobre todo en el contexto colonial (Thapar y Vericat, 1984, p. 457).

Dado lo anterior, el milenarismo puede ser reconocido como respuesta activa frente a la crisis o la catástrofe social, y se distingue de otros movimientos que sancionan la realidad por la visión trascendental que tiene de la historia, imbricada con el mito y la cosmovisión. Ahora bien, para Thapar y Vericat el milenarismo se diferencia de otros movimientos por su negación

del presente, ya que no pretende cambiar las causas del malestar, sino más bien, esperar la llegada de un “futuro perfecto” (1984, p. 458). Sin embargo, el tipo de milenarismo que aquí se plantea es radical y anticolonial en su propia esencia, por lo que enfrenta a una sociedad contra sus opresores, y ve en su destrucción la posibilidad de acceder al nuevo tiempo todo, operado desde un tipo de “conciencia” que permite a sus actores reconocer su propia capacidad de agencia y su potencial transformador para la restauración del mundo).

Como ya se dijo, el milenarismo se relaciona con el Libro del Apocalipsis de la Biblia, donde se proporciona información sobre el fin de los tiempos y los mil años de paz, justicia e igualdad que se alcanzará con la segunda venida de Cristo y la derrota del Maligno. Dichos principios generaron diversos conflictos y levantamientos populares durante la Edad Media que, precisamente, aspiraban a esa sociedad igualitaria, sin “clases” o estamentos sociales; pero fueron perseguidos y eliminados por los poderes político-militares del feudalismo y por la Iglesia, que castigó severamente a sus impulsores (Rubial, 2020). Estas expresiones se planteaban la posibilidad de construir ese “reino paradisíaco”, pero en el *aquí y ahora* de sus actores, e implicaron un cuestionamiento del orden social existente, condenándolo a desaparecer por sus injusticias, que en sí mismas eran evidencias de la cercanía del fin del mundo.

Para Zaballa (2001) el fenómeno milenarista es una exégesis descontextualizada del Apocalipsis, nunca aceptada por el alto clero; no obstante, se pudo difundir en diferentes épocas decisivas (p. 356). Así,

durante el “tránsito” de la Baja Edad Media a la Alta, en la coyuntura del fin del primer milenio del *año domine*, con el inicio de las cruzadas y la recuperación de Tierra Santa (de manos de los musulmanes), se consideró que daría inicio el nuevo milenio (más allá de los intereses económicos y políticos detrás de los poderes fácticos que la impulsaron). Por ello, se trata de un fenómeno con fuerte arraigo en Occidente que más tarde sería difundido a otras regiones del mundo durante los procesos de evangelización.

En el contexto colonial americano, diversos fenómenos parecidos han sido reconocidos por los estudiosos (Varón, 1990; Valcárcel, 1988; Phelan, 1970; Millones, 2007; De la Torre, 2004; entre otros) en la región andina y otras partes de Sudamérica. En cuanto a los indígenas de Norteamérica, algunos investigadores (Puech, 1982; Tuveson, 1949; Linton, 1943; Mooney, 1965; Wallace, 1956; entre otros) han destacado la existencia de expresiones socio-religiosas derivadas de los procesos de aculturación inglesa y norteamericana: fenómenos concretos relacionados con cultos de crisis y que, en diversos casos, han llevado a sus actores hacia el conflicto armado contra sus opuestos complementarios; en otros tantos, sólo quedaron en filosofías de vida que permearon sobre comunidades enteras por medio de prácticas muy peculiares.

De entre los movimientos socio-religiosos que plantean un cambio, una transformación radical del tiempo de dolor y sufrimiento (que es el que se vive), para acceder a un nuevo tiempo de libertad y bonanza, sin sufrimiento, o bien, para restaurar un mundo antiguo), los

movimientos milenaristas que se radicalizaron al punto de invitar a tomar las armas para eliminar a sus opresores fueron algunos indígenas, que vieron en ello la vía de su propia liberación. Esos movimientos son los que aquí constituyen el eje de la reflexión.

El milenarismo indígena surge y se radicaliza en torno a una crítica directa a las condiciones concretas de subsistencia de una comunidad o una colectividad dada, para convertirse en una rebelión armada frente al orden establecido. Es precisamente la necesidad de organizar esa rebelión desde sus bases sociales e ideológicas lo que permitiría su transformación en un auténtico movimiento, pues pudo tener un programa sustentado por la esperanza de cambio y transformación, impulsada por la acción de los “militantes” de esa esperanza milenarista. Al respecto, Norman Cohn (1985) ha señalado lo colectivo, lo inevitable o inminente, lo terrenal (como

condición y ámbito de acción), lo total y lo milagroso como elementos característicos del fenómeno milenarista, particularmente cuando cobra fuerza colectiva.<sup>3</sup>

Hay que destacar que existen muchas formas del fenómeno milenarista,<sup>4</sup> pero aquí se propondrá una categoría que quizá no haya sido planteada: el “milenarismo anticolonial”, gestado frente a un *statu quo* determinado y en decadencia social, económica, política y cultural del sector social dominado. Aquí el reto también será probar que existió, o más bien, que las rebeliones con tintes socio-religiosos que ocurrieron durante el Estado virreinal y el Estado nacional moderno realmente pueden ser consideradas como parte del fenómeno milenarista. En cualquier caso, lo que sí puede garantizarse desde ahora es que todos contarán con la influencia de la evangelización (principalmente la franciscana).<sup>5</sup>

3 Una de las principales características de los movimientos “milenaristas” que aquí se propondrán, es la aparición de piedras oráculo, cruces parlantes, y representaciones de barro del hijo de Dios, paridas por una mujer de carne y hueso, así como la promesa de resurrección ante la muerte prematura luchando por la causa. De esta forma, el milenarismo puede ser entendido como un fenómeno social de la complejidad de un movimiento que “[...] pone de manifiesto la máxima intensidad de la esperanza vivida en grupo, pero a la vez supone el fin de la misma porque lo esperado se va a cumplir. Todos los movimientos milenaristas, además del carácter colectivo e inminente, confían en que de una forma milagrosa se transforme totalmente la vida sobre la tierra.” (Cohn, citado en Guillem, 1996, p. 152). Cabe señalar que el fenómeno milenarista en el contexto colonial americano, tuvo una expresión amplia, cobrando particular fuerza al conjugarse con tradiciones culturales indígenas, en crisis por la colonización y las defunciones masivas por las enfermedades, la guerra y el nuevo sistema de explotación.

4 Existió en las sociedades feudales y en las renacentistas; también está en el mormonismo frente al poder del Vaticano, la curia sacerdotal y el alto clero, y terminó instalando una sociedad en Salt Lake City, Estados Unidos. En Asia el milenarismo también se expresa desde religiones como el Are Krishna, que plantea la espera de nuevos ciclos y nuevas eras.

5 En su dimensión judeocristiana y anidado en el franciscanismo —cuyo auge se desarrolló durante la peste negra en la Europa de la Alta Edad Media—, retomando la pobreza que predicaba San Francisco de Asís, el milenarismo experimentaría una radicalización en camino hacia el tercer reino de Cristo en la tierra (centrado en aquel tipo de principios), por lo que sería perseguido por la Iglesia. Y cuando esta orden fue elegida por el papa Alejandro VI para emprender la tarea de evangelizar las Indias Occidentales, sus principios pasarían a las nuevas tierras.



### 3. Milenarismo y evangelización entre los pueblos indígenas de América

Algunos investigadores atribuyen a Marcel Bataillon las primeras menciones sobre la existencia de movimientos milenaristas en América Latina (1957), los cuales tuvieron particularmente en la Nueva España un gran caldo de cultivo, pues fue el lugar donde iniciaría con gran pujanza el proceso de evangelización llevado a cabo por la Orden de los Frailes Menores, los cuales ya estaban influenciados por ideas milenaristas y mesiánicas (Zaballa, 2001, p. 353).<sup>6</sup> Desde esta perspectiva, se considera que varias de las rebeliones indígenas que se desarrollaron en la Nueva España entre 1570 y 1770 tuvieron la huella de estas corrientes del pensamiento,

<sup>6</sup> Los franciscanos son los primeros que aspiraron a la implantación de una sociedad teocrática inspirados en el milenarismo joaquinita, lo cual se suma a una serie de escritos y posiciones ideológicas de personajes del clero regular como Gregorio López o Francisco de la Cruz, Gonzalo Tenorio, que establecían todos estos principios que se extendían a otros virreinos como el del Perú, con el llamado grupo “angelista” (Zaballa, 2001, p. 355).

<sup>7</sup> Aquí, la utopía concebida desde el pensamiento de Tomás Moro, humanista renacentista español del siglo XVI, juega un papel central, cuya influencia también pudo ser esparcida entre numerosos y distantes pueblos indígenas, suponiendo cambios en su mentalidad y concepciones religiosas.

que operaron importantes cambios en la religiosidad indígena, donde los franciscanos joaquinitas llegados tempranamente a Nueva España jugaron un papel central (Zaballa, 2001, pp. 356-357). La acción evangelizadora y política de aquellos se propuso la fundación del Reino de Dios en la tierra, de un Estado teocrático cuyas leyes, moral, acciones y comportamientos estuviesen dictados y “regidos” por Dios.<sup>7</sup>

El milenarismo “joaquinita” fue desarrollado por el Abad Joaquín en función de la llamada edad del Espíritu Santo, lo cual fue aplicado más tarde por otros grupos, estimulando el surgimiento de grupos heréticos de joaquinitas exaltados, especialmente entre los franciscanos, extendido por Europa y llegado después al Nuevo Mundo (Zaballa, 2001, p. 357).

A partir de esto se pueden plantear dos tipos de milenarismo: uno estricto y de claro carácter apocalíptico y judeocristiano, y otro que se califica como “pseudo-joaquinita”. No obstante, sus diferencias y sus contenidos teológicos doctrinales les hacen privativos de religiosos e intelectuales, por lo que resulta difícil que aparezca en el ideario de movimientos indígenas o de líderes no provenientes de estos ambientes intelectuales según lo ha señalado Zaballa (2001, p. 358). Sin embargo, ante la idea de un milenarismo “secularizado”, esta autora considera, como en el caso de los fenómenos

del polisémico mesianismo (donde se espera a un salvador que resuelva los problemas que oprimen a la sociedad, y que puede tener o no contenidos religiosos, siendo por tanto “salvacionista”), que es posible la mezcla con movimientos populares donde se entrelazan intereses socioeconómicos e ideales religiosos, (aunque ciertamente esto puede conducir a la sobreinterpretación de un movimiento que sólo busca un mundo mejor, utópico, obviando las connotaciones propias del milenarismo) (Zaballa, 2001, p. 359).

Por su parte, Norman Cohn (1972) advierte sobre el uso ampliado de la categoría conceptual “milenarismo” por parte de diversas disciplinas sociales, con la que se alude a la idea de una salvación total y al tránsito hacia una sociedad “perfecta” con la ayuda e intervención sobrenatural. En relación a esto, Georges Baudot (1993) consideró que la euforia providencialista de la “conquista espiritual” y el traslado de la Contrarreforma al Nuevo Mundo son bases para el fenómeno milenarista manifestado en los virreinos americanos.<sup>8</sup> Pero lo importante es pensar en un fenómeno que se expresa también en ámbitos secularizados como etapa transitoria de un fenómeno más complejo, que conjuga visiones religiosas con intereses político-económicos en un contexto de crisis.

Reflexionar estos y otros elementos permite evitar el abuso de la categoría milenarismo para cualificar cualquier rebelión indígena, así tenga ciertos tintes religiosos, y

<sup>8</sup> Religiosos como el propio Bartolomé de las Casas llegaron a considerar a los indios mejores cristianos que los propios españoles, proyectando así la imagen de “inocencia” innata de los indios, óptima característica para fundar un reino idílico (la Ciudad de Dios) sin los vicios de las sociedades occidentales. El propio Vasco de Quiroga se planteó fundarla en Michoacán.

ayuda a evitar el estiramiento conceptual y el purismo o esencialismo teórico. Más allá del anuncio de la renovación o del advenimiento de una nueva era por las profecías del judeocristianismo o del Islam, la categoría de milenarismo aquí operante amplía sus fuentes y alcances, y contempla tradiciones culturales diferentes a la occidental estructuradas por ciclos) que, tras el contacto con la misma, y como efectos del sincretismo cultural y religioso, hicieron del milenarismo una estrategia para confrontar su situación de explotación, de crisis social y económica profundizada que amenazaba la vida. Se trata de un milenarismo polisémico desde lo multicultural y más amplio conceptualmente.

Aquí el sincretismo religioso y los cultos antiguos que sobrevivieron en la clandestinidad frente al proceso de evangelización son factores para la emergencia del fenómeno en cuestión. Las cosmovisiones y ritualidades indígenas que, por cierto, también se estructuraban desde tiempos anteriores a la colonización Occidental, a partir de ciclos cósmicos que debían llegar a su final para conocer un renacimiento —por lo menos en lo que se puede denominar como “religiones mesoamericanas”— serán también el marco que permita imprimir un fuerte nativismo a este milenarismo. Por ello resulta importante señalar que, dentro de las variantes milenaristas que se reconocen, Antonio Rubial señala una secular, no sólo ligada a las diversas formas de religión surgidas de las fragmentaciones (tanto del propio catolicismo

como del protestantismo), sino a otras formas ideológicas del pensamiento, opuestas al poder y la dominación que se han convertido en una amenaza para la supervivencia colectiva (2020; 2019).

El hecho es que, a partir de la “crisis” percibida por la colectividad social, de la esperanza en la llegada de un tiempo mejor o la restauración de una “paz y bonanza destruidas”, como a partir de una visión cíclica del tiempo, pudieron surgir cultos de crisis, como los llama Puech (1982) incentivados, quizá, por aquel providencialismo con que se revistió ideológicamente a la conquista, o por los efectos ideológicos de la Contrarreforma. Por ello, otra propuesta aquí es pensarlos desde una idea de *continuum* (también de ideologías nativistas), por supuesto, con cambios significativos a través del tiempo que impulsaron, incluso, reinterpretaciones religiosas de la filosofía judeocristiana en el pensamiento indígena.

#### 4. Colonialidad y crisis entre los pueblos indígenas

El reduccionismo que se suele hacer de los procesos de conquista y colonización en las diferentes regiones de América ha evitado la correcta comprensión de sus complejidades, dejando a sus habitantes en un papel de indefensión que no les corresponde. Para el caso de México, se suele manejar el año de 1521 como el de la “conquista”, pero sólo es la fecha en que se rindió el *cuauhtlatoani* o jefe guerrero designado por los mexicas: Cuauhtémoc — después de la muerte del *tlatoani* Cuitláhuac— y, junto con él, la resistencia montada en la

ciudad de México-Tlatelolco. La fecha marca la rendición de lo que era, en ese momento, la hegemonía indígena que ejercía el mayor poder militar, político y económico sobre otros pueblos indígenas en lo que hoy conocemos como “Mesoamérica”.

El periodo en que se da este quiebre pertenece al llamado horizonte arqueológico Posclásico —que va del 900 a 1521 en el área cultural “Centro”—, así como las dinámicas de conflicto que le caracterizaron por el fuerte signo militarista de las entidades políticas que surgieron durante el mismo. Otra peculiaridad del horizonte fue la inestabilidad política, que se proyectó por lo menos dos décadas después de 1521. Debido a lo anterior el historiador Enrique Semo (2019) ha dicho que la conquista española debe ser reconocida como parte de los procesos históricos del Posclásico, pues se desarrolló en medio de alianzas, rupturas, traiciones y rebeliones de los pueblos tributarios. Con la reorganización de la ciudad de México-Tenochtitlan, ahora como la Muy Noble y Leal Ciudad de México, salieron expediciones españolas acompañadas de tropas auxiliares indígenas (que superaban ampliamente en número a los europeos), para confrontarse con otras entidades político-militares indígenas que habrían de someterse a la nueva hegemonía multilateral: la Nueva España.

Esta fue la ruta para construir la “*pax-hispánica*”, base para la fundación del Virreinato de la Nueva España, cuyo proceso de “*pacificación*” fue extremadamente violento (como todo proceso de invasión y conquista), en parte por las propias prácticas de la guerra tradicional indígena (que, después de 1521, tuvieron que

suprimir la práctica de capturar víctimas para el sacrificio humano) y, por otra parte, por las lógicas del imperialismo occidental, que incluían la esclavización de los vencidos, mutilación de partes corpóreas como formas de castigo a la rebeldía o la desobediencia, violaciones como conquista del cuerpo femenino, cautiverio a los caciques y sus familias, evangelización forzada y superficial, y proscripción de las religiones nativas, entre otros mecanismos de opresión.

Durante este proceso, la defunción masiva por enfermedades llegadas con los colonizadores y sus esclavos africanos comenzó una escalada que avanzaría progresivamente hasta el último cuarto del siglo XVI, derivando en un auténtico holocausto, lo cual alimentó la “leyenda negra española en América”, junto con los discursos de fray Bartolomé de las Casas sobre el maltrato de los españoles hacia los indígenas. Esto se tiene que matizar pues, sin afán de negar los abusos cometidos y la crueldad de la colonización española, tampoco hay que ignorar la capacidad de autodefensa de los indígenas y sus estrategias de resistencia, algunas bastante exitosas. Los indígenas no estaban indefensos ante la maquinaria de la colonización Occidental, cuya dominación en Mesoamérica tuvo diversos niveles de afianzamiento.

9 El caso de Aridoamérica (el septentrion novohispano) tendrá sus propias lógicas, un poco más tardías, pues es macro región dominada principalmente por culturas nómadas de cazadores-recolectores.

10 Cabe señalar que dentro de la complejidad que entrañan los fenómenos socioculturales milenaristas armados y más allá de la diversidad de formas en que se expresaron, aquí serán de central importancia las acciones que emprendieron encaminadas a destruir las condiciones materiales, políticas y sobre todo económicas impuestas por la colonialidad, para recuperar un mundo pasado, perdido (idealizado en contraste con la distopía que representa su realidad en el contexto colonial); por ello, pueden ser reconocidos como fenómenos de tipo “anticoloniales”, lo cual también permite destacarlos como movimientos sociopolíticos.

En este marco, la estructura social del trabajo establecida en la colonia se expresaría desde criterios raciales, donde los blancos ocupaban las posiciones de privilegio en lo que, con el tiempo, llegaría a convertirse en el capitalismo colonial/moderno, basado en el control del trabajo, que se expresó en una forma específica de control sobre un grupo social dominado (Quijano, 2014). La marcada separación racial de la población hecha con estos criterios no sólo constituyó uno de los rostros más crudos de la colonialidad, creando condiciones objetivas para la instalación de nuevos patrones de dominación hacia las poblaciones indígenas<sup>9</sup> para vencer sus estrategias de resistencia,<sup>10</sup> sino que marcaría históricamente la idiosincrasia de una sociedad diversa.

#### 5. Milenarismo indígena armado y colonialidad: una propuesta de identificación

Para reconocer las rebeliones milenaristas que aquí se estudian, hay que identificar, antes que nada, su carácter anticolonial, pero también que entrañen un culto (de crisis) cuya naturaleza busca la renovación cultural y la promesa de resurrección de los que mueren en batalla. De la misma forma, es de notar que buscan ser parteaguas entre el fin y el inicio de un nuevo

ciclo de vida terrenal y espiritual, y proponen la renovación de estructuras propias, aunque algunas hereden elementos del proceso colonial, como las nuevas estructuras sacerdotales (recuérdese el caso de la Guerra de Castas en Yucatán) y sus cultos a las cruces. Los otros elementos son observables en todas o en varios de los casos propuestos. Esto también permite pensar en la posibilidad de una ciclicidad y genealogía histórica (que hace falta desarrollar hasta el momento).<sup>11</sup>

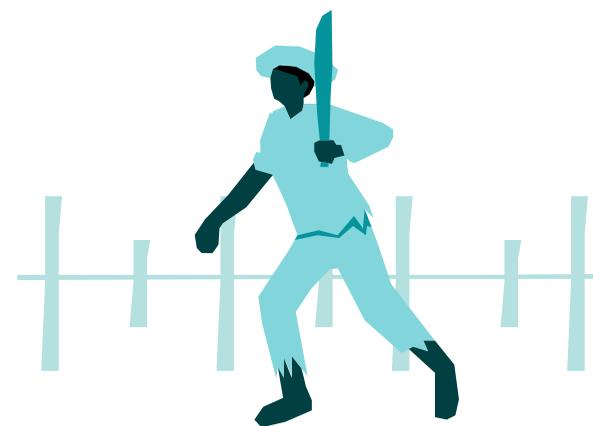
El fenómeno milenarista es complejo y diverso —y no siempre es armado y conflictivo—, pero aquí se trata de caracterizar un tipo de expresión fundamentalmente armado y beligerante, confrontativo y violento, pautas para entenderle como un auténtico movimiento sociopolítico y, por supuesto, de naturaleza anticolonial por su crítica a la dominación extranjera (tanto de españoles como criollos). Sus emergencias ocurren en dos grandes procesos de dominación: el colonialismo español (del siglo XVI al siglo XIX) y el colonialismo interno (del siglo XIX hasta la actualidad); los dos como esquemas de dominación que comparten criterios racistas y clasistas que han permeado (y siguen permeando) el imaginario colectivo, tanto de los dominadores como de los dominados.

La colonialidad española y el colonialismo interno mexicano ya han sido definidos ampliamente por autores como Pablo González

Casanova (2006), Aníbal Quijano (1992) y Enrique Dussel (1994), entre otros, quienes coinciden en la importancia que, en estos sistemas, tienen las estructuras de dominación y explotación impuestas desde “un otro extranjero”, diferente culturalmente a las poblaciones indígenas. Dichas estructuras imponen una división racial del trabajo y sientan una racionalización del colonialismo por clases o estamentos (oligarquía, militares, comerciantes, clero y burócratas) que apoyan y reproducen el sistema. Esto no significa que sea la primera vez que en la región se da un sistema político que se sustente en el control de la producción o la apropiación de la misma. Por supuesto que hubo hegemonías prehispánicas con sus propios conflictos, los cuales tuvieron fuertes tintes religiosos que probablemente suscribían intereses económicos, pues se trataba de sociedades teocráticas que justificaban en la religión los conflictos y las transformaciones (León Portilla, 2016; Demarest y Conrad, 1984).

Pero las rebeliones milenaristas se encuentran en un proceso de transición histórica, en medio de una disputa social y cultural dada entre la “tradición” y la “modernidad”, así como entre la imposición del capitalismo (embrionario o moderno) y la preservación del cooperativismo y las formas indígenas de producción; entre la defensa de la tierra comunal y el surgimiento de la propiedad privada; entre la defensa de la identidad étnica y cultural y los procesos de desintegración comunitaria y de asimilación

social; entre la defensa de la dignidad humana y la cosificación del estamento trabajador bajo las lógicas de ese sistema capitalista, ya sea en las encomiendas españolas o en las haciendas decimonónicas.



Desde luego, no se puede negar que en tres mil años de historia política del Estado en Mesoamérica hubiese habido alguna versión antigua del antropoceno<sup>12</sup> que concluyera con una catástrofe sociopolítica; pero, lo cierto es que las condiciones de opresión y genocidio impuestas externamente por las lógicas del expansionismo occidental del siglo XVI, y del capitalismo salvaje del siglo XIX, son propias del sistema mundo que se configuraba desde aquel momento, que se sumergía en crisis para dar paso, primero al país criollo y después a la modernidad liberal.

Irónicamente las condiciones en que se lleva a cabo la producción en el sistema de encomiendas, en la hacienda colonial y, después,

en la hacienda decimonónica, son factores claves del malestar social, pero no necesariamente de la rebelión. Es la usurpación de tierras por parte del dominador y la posibilidad de expresiones nativistas por la preservación identitaria y cultural lo que puede conducir a los explotados a la radicalización de su inconformidad y de sus deseos de venganza y de liberación. Quizá este tipo de fenómeno milenarista sea parte de una “toma de conciencia” —la cual no debe entenderse como la que se dio en la clase trabajadora (revolucionaria) en tiempos del desarrollo plenamente industrial del siglo XIX, donde las relaciones sociales de producción que definen las condiciones objetivas de trabajo y explotación son definitorias. Quizá, más bien, la toma de conciencia sea el reconocimiento del enemigo de clase o raza. Desde luego que en los casos que aquí se estudian (como movimientos milenaristas), no se puede plantear fácilmente lo anterior, pero en sus procesos de surgimiento y desarrollo se expresa el recuerdo aún vivo de un mundo perdido y fracturado por el nuevo sistema de dominación, por lo que suelen aparecer en su entorno oráculos y símbolos religiosos (algunos “parlantes”), como ejes de nuevas religiosidades.

Esto último constituye un milenarismo metafísico y un mesianismo incorpóreo, ¿no desde la personificación en algún sacerdote, sacerdotisa o virgen, sino desde objetos inanimados que cobrarán trascendencia gracias

11 La idea de genealogía no necesariamente implica conexiones claras —espaciales y temporales— entre estos fenómenos y sus formas de continuidad (pues suelen estar separados entre sí por largos periodos de reflujo de las resistencias indígenas). Se trata de pueblos indígenas diferentes étnica y culturalmente hablando, con diferentes formas de contacto con la cristiandad, y en diferentes temporalidades, donde el arraigo de la dominación colonial también debe ser matizado; pero todas constituyen procesos complejos, regionales, parte de un sistema de dominación que involucra y afecta a todos los actores colectivos.

12 De antropoceno: destrucción de la vida y del medio ambiente por el hombre. Si bien muchas de las sociedades indígenas que vamos a revisar estaban históricamente familiarizadas con sistemas sociales de producción altamente jerarquizados que datan de tiempos anteriores a la colonización occidental (prehispánicos vaya, a falta de un mejor concepto), con claras expresiones de despotismo y altiveza por parte de sus élites gobernantes, lo cierto es que la cohesión social y el comunitarismo, las lógicas de la solidaridad y el cooperativismo prevalecían dando cierta autonomía a las comunidades campesinas y artesanas.

al simbolismo y los procesos de resignificación que operan históricamente en el sincretismo religioso. Estos fenómenos pueden ser reconocidos bajo la categoría de “cultos de crisis”, como respuestas a la desesperanza de los grupos y culturas sometidas cuando las condiciones materiales de subsistencia ya no permiten la reproducción de sus formas de vida tradicionales, o cuando están siendo “pacificados” por romper el canon religioso. Aquí es donde el mesianismo se puede convertir en detonante del discurso, los rituales y las acciones milenaristas, activando un proceso de reinterpretación de las tradiciones cosmogónicas de creación y recreación del mundo, quizá del regreso de héroes culturales o de algún ser natural/sobrenatural que simboliza el inicio de una nueva era (como cuando, entre las sociedades cazadoras de la gran llanura norteamericana se predijo que la aparición del búfalo blanco anunciaría el regreso de las manadas de búfalos y la desaparición del invasor “hombre blanco”).

Aquí destaca la autopercepción de un pueblo “bueno” frente a un explotador que es “malo”, y la idea de que las condiciones adversas en que se vive son parte de un ciclo oscuro que puede llegar a su fin, para dar paso a un nuevo ciclo luminoso, de paz y prosperidad. La idea de ciclos de mil años que están por cumplirse —como parte de un milenarismo “original” — queda desdibujada ante la necesaria inmediatez de nuevos ciclos liberadores del yugo opresor. Es decir, un milenarismo indígena “anticolonial”. Por ello, aquí se propone que ciertas rebeliones indígenas (con ciertos matices religiosos, cosmogónicos e ideológicos), pueden ser consideradas como milenaristas, por su

búsqueda de un cambio radical de la situación de colonialidad y subyugación. Esto permite proponer una línea del tiempo para reconocer la propuesta de fenómenos milenaristas cuyas emergencias históricas dan pie a pensar en ciclos y formas de *continuum* histórico.

Hablar de ciclos históricos es identificar procesos enmarcados en determinadas circunstancias generales: sentidos comunes, territorios simbólicos compartidos, similitudes, elementos en común y conexiones espacio-temporales entre uno y otro ciclo. Pero es pensar también en ciclos económicos y hasta políticos que se relacionan directamente, pues, como se ha visto hasta aquí, son momentos álgidos del sistema de explotación impuesto, los que se conjugan con diversos factores de malestar social, sumados a: sequías prolongadas y malas cosechas, hambre generalizada, pérdida de vitalidad cultural, entre varios otros factores. Aquí, el estado de colonialidad no ha sido un ciclo, sino el eje de un *continuum* histórico.

Para esbozar estas ideas, la propuesta de línea del tiempo sobre los casos de movimientos milenaristas plantea una idea de ciclos que no se podrá argumentar adecuadamente (por lo pronto) debido a la falta de espacio; sin embargo, partiendo de la lógica de la crisis generalizada como preludio de una rebelión milenarista y del surgimiento de un culto de crisis, se puede estimar que, aunado al contexto de colonialidad que siempre plantea una crisis permanente (muy a pesar de la *pax-hispánica*), existen las condiciones para identificar diversos factores: carencias económicas, malestar, abusos y despojos como las bases de una situación que se exacerba.

### Línea del tiempo y ciclos de los movimientos milenarista indígenas en México

Ciclos en el contexto del Colonialismo Novohispano: siglos XVI al XVIII



Colonialismo interno del Estado Nacional Independiente: siglo XIX y principios del XX



(Esquema realizado por el autor)

Por supuesto aún faltan diversos elementos para poder sostener la propuesta de estos ciclos; inclusive, hacen falta diversos aspectos argumentativos (investigación y análisis para siquiera señalar a algunas de estas rebeliones como milenaristas). El gráfico busca representar sólo las rebeliones milenaristas armadas más importantes (por su envergadura y trascendencia histórica), partiendo de que el fenómeno milenarista se ha caracterizado históricamente por su morfología diversa, lo que significa complejidad y especificidad espacio/temporal, aunque aún se requiera de un trabajo de mayor profundidad para sostener de mejor manera la

clasificación aquí propuesta, allende, permite reconocer que sus emergencias corresponden a ciclos de crisis en las sociedades indígenas, ya sea por la incipiente conquista temprana en el caso de la rebelión de la Nueva Galicia, o el incipiente dominio español en las rebeliones del Tepeque y de Nuevo México, por ejemplo.<sup>13</sup>

Las dos grandes rebeliones milenaristas del siglo XIX y la rebelión mixteca de tiempos de la Revolución mexicana definitivamente guardan una estrecha relación con la usurpación de tierras comunales y el florecimiento de las oligarquías latifundistas, lo cual, se puede

13 Más tarde, y quizá más relacionado con los daños económicos de las sequías que afectaron toda la economía de la Nueva España durante el siglo XVIII y los efectos de las Reformas Borbónicas, provocarían las dos rebeliones del primer ciclo de rebeliones mayas.

considerar, provocó un estado de sufrimiento social y desesperanza quizá más profundo que en los tres siglos de dominación española (entre otros aspectos, se atentó directamente contra la comunidad y la identidad étnica con el fin de desarticularlas). En suma, son producto de las contradicciones del sistema, una disputa cultural por la reivindicación de la tradición y el pensamiento que se considera propio y ancestral, aunque la tradición que se reivindica ya tenga elementos de la cultura dominante. No obstante, definitivamente las condiciones de opresión y explotación que se impusieron con la colonialidad pueden generar el surgimiento de movimientos milenaristas armados, siempre y cuando se mantengan vivas, en la práctica y en la memoria colectiva de sus actores, ciertas condiciones culturales como la identidad étnica, opuesta a la identidad del grupo opresor.

## 6. Reflexiones finales

Una de las características principales del milenarismo es su capacidad de construir la utopía social como aspiración terrenal asequible; una utopía que permita sustituir un orden social ya instituido y que resulta no sólo insatisfactorio, sino imperfecto y maligno, adverso al común del pueblo. En la búsqueda de la nueva sociedad se trata de alcanzar una idea de “felicidad” que, para una comunidad, significa superar un estado de opresión, avasallamiento, miseria, dolor, hambre y humillación ante una figura o un grupo de explotadores más poderosos. Por ello, resulta importante preguntarse ¿el milenarismo puede considerarse de naturaleza anticolonial?; y si, por su magnitud, envergadura política, duración temporal y masificación ¿puede

considerarse como un auténtico movimiento sociopolítico?

Cuando se habla de rebeliones milenaristas armadas, por lo pronto no se cuenta con mejores evidencias para saber si los liderazgos político-religiosos o carismáticos detrás de sus emergencias han alcanzado alguna conciencia más clara acerca del sistema de explotación, o sólo responden a las condiciones y necesidades de su tiempo de manera radical. De hecho, como se dijo arriba, aún hacen falta análisis centrados, caso por caso, para sostener con mejores argumentos que las rebeliones aquí esbozadas en la genealogía pueden ser consideradas como milenaristas, lo cual es un pendiente para este trabajo. Por lo pronto, se pueden considerar como tales por ser una forma de etnogénesis, de revitalización cultural y de liberación de un estado de opresión, todo, enmarcado dentro del pensamiento cíclico tradicional de estos pueblos indígenas. La visión cíclica del devenir del tiempo histórico en el pensamiento de muchas de estas culturas tradicionales es un factor fundamental.

El milenarismo puede considerarse, pues, como un movimiento político, más allá de su naturaleza religiosa, pues su principal objetivo es terminar con un estado de injusticia para alcanzar la utopía que se ha planteado; desafía al orden social, económico y político establecido, y resignifica simbolismos que le han sido impuestos como dispositivos de control. Igualmente, en el milenarismo hay una suerte de “toma de conciencia”, por lo menos del estado de opresión en que ha caído el colectivo social y de la necesidad de liberarse

de sus ataduras, cuestionando sus fundamentos políticos y religiosos. Además, si se revisan de forma particular los casos aquí propuestos, se podrá identificar que contaron con planeación previa, estrategias y hasta un programa que inicia desde el momento mismo en que se dio la rebelión y se ultimó a los misioneros evangelizadores. Aquí, el resurgir del orgullo étnico y cultural es de central importancia, pues es un mecanismo de supervivencia ante la crisis, y aunque se puede considerar que la influencia franciscana fue importante para algunos casos, otras expresiones estarán circunscritas a las propias concepciones cíclicas de las cosmogonías ancestrales indígenas.

Un último factor de central importancia es el escenario con diversos procesos que podemos considerar de “aculturación”, que investigadores como Henri-Charles Puech consideran clave para explicar estos fenómenos del movimiento milenarista. Puech ha señalado la importancia de tales procesos de aculturación en el contexto de la colonialidad como “condición” para el surgimiento de los movimientos mesiánicos y milenaristas (Puech, 1982). Otro aspecto que resulta importante destacar es su carácter colectivo, no sólo en su dimensión práctica (referente al nivel organizativo y de propagación de un culto específico), sino desde su propia gestación hasta la consecución de sus objetivos; es decir, tanto en la lucha contra el “mal” (personificado por los explotadores) hasta la conquista de la nueva tierra o la nueva sociedad. Los caídos en la lucha no han hecho un sacrificio *individual*, sino por el bien común, razón por la cual son merecedores de la resurrección en algunos

casos por ejemplo, en el culto que desarrollaron los caxcanes del siglo XVI y los tepehuanes de principios del siglo XVII).

Este sentimiento colectivo surgido en torno al fenómeno milenarista se ha profundizado en diferentes experiencias, logrando superar las luchas intertribales y las disputas o disensos entre grupos social, cultural y lingüísticamente emparentados, para construir la unidad necesaria en la rebelión. Se trata de una suerte de solidaridad que logró unificar la lucha, por ejemplo, entre los pueblos del occidente de México, en la otrora Nueva Galicia; o entre los cacicazgos mayas del suroriente de la península de Yucatán, quienes vivían en constantes disputas en tiempos anteriores del inicio de la colonización occidental. Y es precisamente en el marco de esa colectividad donde la religiosidad popular hizo posible, dentro de formas alternativas a las hegemónicas, y en su carácter de sociedades agrarias regidas por una cosmovisión religiosa, la utopía —que, aunque incompatible con los dogmas eclesiales canónicos—, tomó una forma vinculada al lenguaje religioso (Ullán, 2002, p. 70).

Finalmente, es importante reconocer cuándo un estallido social, una rebelión, puede convertirse en un movimiento. Los estudiosos del fenómeno milenarista entre los pueblos indígenas no han dudado en referirse a cada evento como “movimiento milenarista”, quizá tomando en cuenta la cantidad de personas que se han involucrado en la organización. Desde pensadores como Lorenz von Stein, Karl Marx o Friedrich Engels, hasta los teóricos de la segunda mitad del siglo XX, plantean que

una primera aproximación a la definición de los movimientos sociales es la de un actor colectivo que interviene en el proceso de cambio social con miras a alcanzar metas amplias, formas organizativas específicas y por lo menos a contar con una estructura especial (Raschke, 1994, pp. 122-123).

Lo cierto es que, al menos en las rebeliones milenaristas que aquí se han planteado, se requirió de toda una estructura — que tomó como base y referencia las estructuras comunitarias previas— para organizar los improvisados ejércitos en algunos casos, y en otros, como el de los mayas de Quintana Roo, de toda una estructura de estructuras (como la casta sacerdotal y la militar en torno al culto de la cruz parlante), así como de instituciones que permitieron la organización de un auténtico Estado étnico. Por estas razones es propio llamarles, por lo menos a los ejemplos aquí señalados, “movimientos”, aunque hayan sido efímeros como la rebelión de la Nueva Galicia, cuya faceta milenarista ocurrió fundamentalmente durante el alzamiento armado, y la que se convertiría, al ser expulsados los rebeldes de Guadalajara, el conflicto se convertiría en la llamada Guerra del Mixtón.

## 7. Bibliografía y fuentes consultadas

- Barabas, A. (2008). Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo, México. En *Etnografía de los confines*, 163-178. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Barabas, A. (1987). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo.
- Baudot, G. (1993). *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Espasa-Calpe (Espasa Universitada 12).
- Bataillon, M. (1957). *Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde*. Presses Universitaires de France.
- Castro, F. (1996). *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. CIESAS/INI.
- Cohn, N. (1972). *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barral Editores.
- Cohn, N. (1985). *En pos del milenio*. Alianza.
- Conrad, G. W. y Demarest, A. (1984). *Religion and empire: The dynamics of Aztec and Inca expansionism*. Cambridge University Press.
- De la Torre, A. (2004). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú: análisis histórico y etnológico*. Fondo Editorial PUCP.
- Delumeau, J. (diciembre 2002). Historia del milenarismo en occidente. *Historia Crítica*, (23), 7-20.
- Díaz-Polanco, H. (diciembre 1989). Sociedad colonial y rebelión indígena en el istmo de Tehuantepec. *Boletín de Antropología Americana*, (20), 99-124.
- Dussel, E. (1994). *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Ediciones Abya-Yala.
- González, P. (2006). “El colonialismo interno”. En Borón, A., et al. *Teoría marxista hoje: problemas e perspectivas*, 395-420. CLACSO.
- Guillem, J. M. (1996). El milenarismo en la historia. *Razón y Fe*, 233(1168), 151-166.
- Frigeiro, A. (1999). Nuevos y viejos milenarismos. *Ciencia Hoy*, 9(53), 55-61.
- Laplastine F. (1977). *Mesianismo, posesión y utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva*. Gedisa.

- León-Portilla, M. (2016). *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*. Fondo de cultura económica.
- Millones, L. (2007). Mesianismo en América hispana: Taky Onkoy. *Memoria Americana*, 15, 1-65.
- Mooney, J. (1965). The Ghost-Dance religión and the Sioux out-break of 1860. En *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, núm. 14. Smithsonian Institution, University of Chicago Press.
- Linton, R. (1943). Nativistic movements. *American Anthropologist*, 45, 230-240.
- Phelan, JL (1970). *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (Vol. 52). Prensa de la Universidad de California.
- Puech, H. (1982). *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI Editores.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-832. CLACSO.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Raschke, J. (1994). Sobre el concepto de movimiento social. *Zona Abierta*, (69), 121-134.
- Rubial, A. (2020). *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. Fondo de Cultura Económica, FFyL/UNAM, primera edición. [https://www.google.com.mx/books/edition/El\\_cristianismo\\_en\\_Nueva\\_Espa%C3%B1a/gVcAEAAAQBAJ?hl=es&gbpv=1&printsec=frontcover](https://www.google.com.mx/books/edition/El_cristianismo_en_Nueva_Espa%C3%B1a/gVcAEAAAQBAJ?hl=es&gbpv=1&printsec=frontcover)
- Rubial, A. (2019). *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Fondo de Cultura Económica.
- Rusconi, R. (2003). La historia del fin: cristianismo y milenarismo. *Teología y vida*, 44(2-3), 209-220.
- Semo, E. (2019). *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. Volumen II. La invasión del Anáhuac, Gran Septentrión y sur-sureste*. Ciudad de UNAM-Siglo XXI Editores.
- Talmon, L. (1992). *Mesianismo político*. Aguilar Editores.
- Thapar, R. y Vericat, I. (octubre-diciembre 1984). Milenarismo, religión y sociedad en la India antigua. *Estudios de Asia y África*, 19(4-62), 457-476.
- Tuveson, E. L. (1949). *Millennium and Utopia*. University of California Press.
- Ullán, F. J. (2002). El fenómeno milenarista como revelador de crisis y conflictos sociales. El movimiento mesiánico de Amalia Bautista entre los nahuas de la Huasteca. *Estudios del Hombre*, (15), 83-105.

- Valcárcel, R. (1988). *Mitos: dominación y resistencia andina*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Varón, R. (1990). El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En Millones, L. (ed.). *EL Retorno de las Huacas*, 31-89. IEP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Wallace, A. (1956). Revitalization movements. *American Anthropologist*, 58, 264-281.
- Zaballa, A. (2001). La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica. *AHlg*, (10), 353-362.



# Los derechos a la naturaleza como una expresión de reconocimiento a las cosmovisiones indígenas: casos de Ecuador y Bolivia

*Nature's rights as an expression of recognition of indigenous worldviews: cases of Ecuador and Bolivia*

Judy Vanessa Casanova López

## Los derechos a la naturaleza como una expresión de reconocimiento a las cosmovisiones indígenas: casos de Ecuador y Bolivia

*Nature's rights as an expression of recognition of indigenous worldviews: cases of Ecuador and Bolivia*

Judy Vanessa Casanova López\*

RECIBIDO: 15 de febrero de 2024 | APROBADO: 15 de abril de 2024

### Resumen

Conceder derechos a la naturaleza puede ser interpretado de diversas maneras. Por un lado, podría considerarse como un medio para demostrar la historicidad y relatividad de los derechos, apuntando a la expansión de los sujetos que abarcan. Por otro lado, también se podría ver como una reivindicación de las cosmovisiones indígenas ancestrales, las cuales fueron marginadas en el afán homogeneizador de Occidente. Incluso se podría argumentar que es simplemente una estrategia mediante la cual el modelo económico y social actual busca su supervivencia. En cualquier caso, es innegable la ruptura que representa para la teoría jurídica tradicional, la inclusión y denominación de la Pachamama en Ecuador y la Madre Tierra en Bolivia como sujeto de derecho, resaltando que este cambio implica reconocer la importancia de los valores y la cultura de las sociedades en este proceso.

**Palabras clave:** Naturaleza, Ecuador, Bolivia, antropocentrismo jurídico, reconocimiento, cosmovisiones indígenas.

### Abstract

Granting rights to nature can be interpreted in various ways. On one side, it could be considered as a means to demonstrate the historicity and relativity of rights, pointing to the expansion of the subjects they cover. On the other hand, it could also be seen as a vindication of ancestral indigenous worldviews, which were marginalized in the homogenizing desire of the West. It could even be argued that it is simply a strategy through which the current economic and social model seeks its survival. In any case, the break that the inclusion and naming of Pachamama in Ecuador and Mother Earth in Bolivia as subjects of law represents for traditional legal theory is undeniable. This change implies recognizing the importance of the values and culture of societies in this process.

**Key words:** Nature, Ecuador, Bolivia, legal anthropocentrism, recognition, indigenous worldviews.

\* Abogada y socióloga por la Universidad de Caldas en Colombia. Actualmente es estudiante de la maestría en Ciencia Política de la Universidad de Guadalajara en México. Su correo electrónico es: judyvanessac22@gmail.com

## 1. Introducción

Al hablar de derechos humanos es posible realizar dos asociaciones al respecto: por un lado, se piensa en los derechos desde su importancia, desde el consenso que sobre ellos hay en el mundo occidental y desde el conjunto de normas y de mecanismos judiciales nacionales e internacionales que los respaldan; por otro lado, es posible pensar en los derechos desde su fundamentación, su historicidad, su amplitud de catálogo, su aplicabilidad, las transformaciones que han experimentado, la relación entre la protección internacional y la concepción de soberanía de los Estados en la interpretación que sobre ellos hacen.

La segunda asociación demuestra que, al igual que cualquier otro fenómeno social, los derechos son dinámicos y experimentan una constante reconstrucción social; de ahí que hoy sea posible en algunos países, como Ecuador y Bolivia, hablar de derechos de la naturaleza, a raíz de la solicitud de reconocimiento que han hecho comunidades indígenas de sus cosmovisiones ancestrales. Esto plantea un "dinamismo de los derechos".

Los derechos humanos, como su nombre indica, fueron concebidos y establecidos por y para los seres humanos. Esto se debe a que se consideraba que este ser, dotado de razón, era el único capaz de poseer la calidad de sujeto de derechos, estableciendo así un enfoque jurídico antropocéntrico. No obstante, es importante tener en cuenta que la categoría de ser humano y la de sujeto de derecho no han sido siempre equivalentes. En otras palabras, los derechos no surgieron de manera inherente con la especie

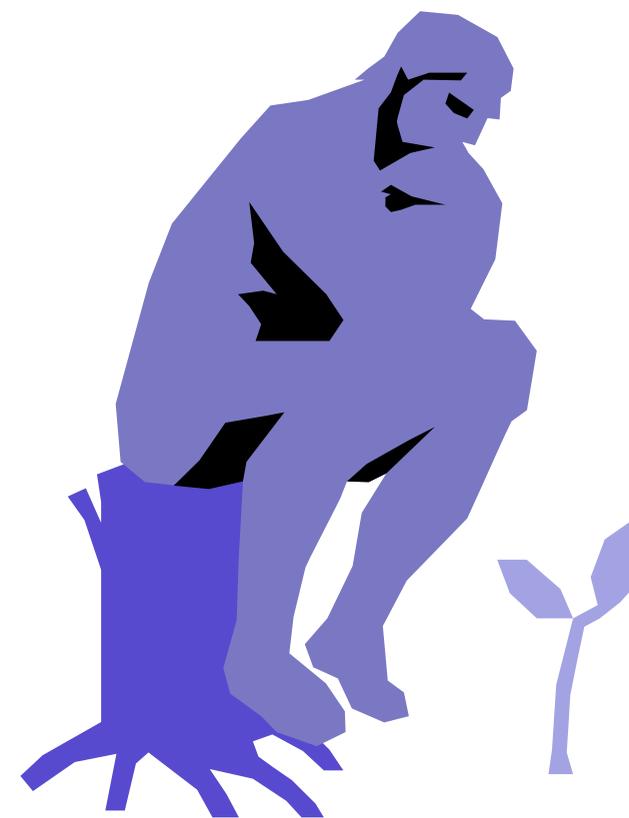
que denominamos humanidad, ya que la concesión de los derechos humanos ha experimentado un desarrollo gradual e histórico, adaptándose a las condiciones impuestas por la sociedad para otorgar dicha categoría. Por lo tanto, estos derechos se han concedido de manera progresiva en respuesta a las demandas presentadas por hombres y mujeres de diversos contextos que buscaban ser reconocidos como ciudadanos y sujetos de derechos.

En concordancia con lo anterior, es razonable sostener que los derechos son históricos y relativos, lo que implica que poseen una naturaleza continua. Se puede evidenciar esta continuidad mediante ejemplos que señalan cambios progresivos en la expansión de aquellos amparados bajo la categoría de sujeto de derechos. Actualmente, un caso destacado es la inclusión de entes o sujetos no humanos dentro de la categoría de sujetos de derechos en ciertos países sudamericanos que siguen el derecho continental; tal es el caso de la categorización constitucional y legal otorgada a la naturaleza en países como Ecuador y Bolivia.

## 2. Derechos a la naturaleza: ¿un tema nuevo?

La discusión sobre conceder derechos a la naturaleza no es novedosa y tiene sus raíces en el siglo XX. Diversos académicos como el profesor de leyes, Christopher Stone, quien presentó su artículo titulado *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects* (1979) (*¿Deberían los árboles tener una postura? Hacia los derechos legales para objetos naturales*), y el profesor Roderick Nash, autor del texto *Los*

*Derechos de la Naturaleza: una Historia de Ética Medioambiental* (1989), han abordado este tema. Aunque se ha discutido la necesidad de otorgar derechos humanos a la naturaleza, no fue hasta 2008 que Ecuador se convirtió en el primer país en reconocer los Derechos de la Naturaleza en su Constitución. Este hito marcó el momento en que la conversación sobre otorgar derechos a la naturaleza dejó de ser exclusiva de los círculos académicos para convertirse en una realidad de carácter constitucional y legal.



Los derechos conferidos a la naturaleza o a sus componentes poseen un enfoque relativista. Esto se debe a que su evolución legal y jurisprudencial ha estado condicionada por las relaciones sociales y colectivas dentro de los distintos Estados, en lugar de basarse en la inclusión de una declaración universal en la legislación interna. Ello obedece a la ausencia

de un instrumento legal de aplicación universal que otorgue de manera categórica y explícita derechos a seres vivos distintos al ser humano.

La incorporación de derechos a la naturaleza en las constituciones o en las leyes de algunos países genera un debate sobre las dimensiones de los derechos humanos, las cuales pueden interpretarse de dos maneras: en primer lugar, se podría ver como un ataque o una subestimación de los logros alcanzados en este ámbito, ya que evidencia que no todas las culturas se refieren a ellos, ni los otorgan o los caracterizan de la misma manera; en segundo lugar, podría considerarse como un avance en la concepción de los sujetos de derechos y una mayor protección para los sujetos amparados. Ambas perspectivas pueden analizarse desde diferentes puntos de vista, destacando la teoría jurídica que aborda su fundamentación y la sociología que considera el contexto socio-histórico en el que se construyen, junto con su aplicabilidad.

En relación con lo anterior, es posible hablar de una concreción o manifestación del relativismo jurídico en Ecuador y Bolivia, ya que estos dos países son pioneros en otorgar derechos a la naturaleza. Con ello, han dejado un poco de lado la teoría jurídica tradicional y la concepción antropocéntrica y universal de los derechos humanos, que considera los derechos y las obligaciones únicamente en relación con las personas, relegando a la naturaleza a un papel secundario que subestima su valor intrínseco y la considera meramente como un recurso para el bienestar o el beneficio humano.

### 3. Ecuador

La Constitución de Ecuador, promulgada en 2008, constituye un hito al reconocer en múltiples artículos los derechos de la naturaleza. Según Eduardo Gudynas, en su artículo “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica” (2010), es la primera vez que se incluye una perspectiva biocéntrica en un texto constitucional, al menos en el hemisferio occidental. En el Preámbulo de la Constitución Política de Ecuador, se otorga una gran importancia a la naturaleza desde el proemio de su texto, definiéndola constitucionalmente como “la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. Este reconocimiento es uno de los motivos por los que los ecuatorianos decidieron construir “Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*” (p. 21).

Además de la mención expresa de la naturaleza o Pachamama en el preámbulo, esta Constitución, desde sus primeros artículos, específicamente en los principios que rigen la aplicación de los derechos, alude al carácter legal que ostenta la naturaleza a nivel normativo, convirtiéndola en acreedora de unos derechos que posteriormente se enuncian de manera explícita en su articulado. Al respecto, en su artículo 10, de manera general establece lo siguiente:

La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución. En sus artículos 71 y 72 consagra específicamente los derechos a los cuales es acreedora, a saber: a que se respete

integralmente su existencia; al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos; a que toda persona o colectividad pueda exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza (Art. 71) ...y a su restauración “independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados[...]” (Art. 72)

Adicional a los derechos que los artículos 71 y 72 de la Constitución Política del Ecuador le otorgan a la naturaleza, este documento legal le da una garantía adicional de protección a través del principio *in dubio pro natura* (artículo 395.4); es por eso que, estos artículos deben entenderse y aplicarse en correspondencia con el artículo 395.4 del mismo texto constitucional, el cual dispone que: “en caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, éstas se aplicarán en el sentido más favorable a la protección de la naturaleza. (Constitución del Ecuador, 2008)

### 4. Bolivia

A diferencia de Ecuador, la Constitución Política de Bolivia, promulgada en 2009, no tiene un capítulo o un apartado en el que se consagren los derechos a la naturaleza de manera explícita o taxativa. No obstante, un año más tarde, en el marco de la “Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la

Madre Tierra”, que contó con la presencia de pueblos indígenas, naciones y organizaciones sociales de todo el mundo, Bolivia, además de ser la sede de la “Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra”, suscrita en la ciudad de Cochabamba, también fue el primer país que adoptó su contenido mediante la Ley 071 de 2010. Esto se debió a que la declaración inicial no tenía fuerza vinculante, pues su contenido, antes de ser ley, era una relación de intenciones desprovista de fuerza jurídica.

La Ley No. 71, también conocida como la Ley de los derechos de la Madre Tierra, se expidió para “reconocer los derechos de la Madre Tierra, así como las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y de la sociedad para garantizar el respeto de estos derechos” (2010). En términos generales, este texto legal reconoce a la Tierra como un sistema viviente con derechos y le confiere el carácter de sujeto colectivo de interés público, otorgándole personalidad jurídica. Además, permite que los ciudadanos demanden a individuos y grupos en nombre de la “Madre Tierra” en respuesta a las infracciones reales y presuntas que se cometan contra su integridad.

Por un lado, el artículo 3 de la Ley 071 de 2010 define a la Madre Tierra como: “el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos”. Por otro lado, el artículo 7 de la Ley 071 de 2010 establece que

la Madre Tierra tiene los siguientes derechos: a la vida; a la diversidad de la vida; al agua; al aire limpio; al equilibrio; a la restauración y a vivir libre de contaminación.

### 5. Análisis en conjunto de las legislaciones de Ecuador y Bolivia

En los documentos legales de Ecuador y Bolivia se sitúa a la naturaleza espacialmente en el momento actual que vivimos, expresándose como “indivisible” en Ecuador y “de la que somos parte” en Bolivia. Además, se establece una dimensión temporal con términos como “de la que dependemos la generación humana presente y las futuras” en Ecuador y “además de otros seres vivos” en Bolivia. La asignación de la categoría de sujeto de derechos a la Pachamama y a la Madre Tierra, implica esencialmente que los individuos tienen ciertos deberes y que ambos Estados adquieren ciertas obligaciones frente a la naturaleza, que podrían compararse con las obligaciones desarrolladas por el derecho internacional en materia de derechos humanos, sin decir con ello que son del mismo tipo.

En términos más amplios, ambas legislaciones consagran la obligación de mostrar respeto hacia la naturaleza y todo lo que engloba. Esto implica que el Estado, a través de sus funcionarios, debe abstenerse de amenazar o violar directamente los derechos de la naturaleza. Además, los textos de ambos países establecen la obligación de proteger la naturaleza, lo que indica que es responsabilidad del Estado prevenir la vulneración de los

derechos por parte de terceros, como individuos o empresas, es decir, actores no estatales. Este conjunto de disposiciones implica la adopción de medidas apropiadas, efectivas y diligentes para restaurar los derechos vulnerados cuando sea posible, además de permitir la participación en la reparación integral de los afectados.

Más allá de las similitudes conceptuales que comparten las legislaciones de Ecuador y Bolivia en relación con el estatus legal de la naturaleza, es necesario destacar que ambos países coinciden en que las disposiciones normativas a favor de la naturaleza y su conservación son el resultado de las movilizaciones de comunidades que han sido marginadas a lo largo del tiempo. Además, estas disposiciones, que no se citan en su totalidad debido a su extensión, también surgen de la reivindicación de pensamientos o cosmovisiones ancestrales que fueron suprimidas durante muchos siglos bajo la hegemonía ideológica occidental.

Al respecto, es relevante mencionar las palabras de la doctora en sociología política Liliana Estupiñán Achury y los investigadores Leonardo Antonio Parra y María Camila Rosso en el mencionado texto "La Pachamama o la naturaleza como sujeto de derechos. Asimetrías en el constitucionalismo del 'buen vivir' de América Latina" (2022), donde expresan que las constituciones enmarcadas en los rasgos propios de lo que se concibe como neoconstitucional, incluso antropocéntricas, no han sido limitantes para el impulso de una nueva lectura del Derecho. Al fin y al cabo, varios países de América Latina padecen los mismos problemas y necesidades, entre ellos, territorios afectados por la discriminación,

el mercado, el extractivismo, la pobreza, la factoría, la producción de materias primas y la afectación de la naturaleza. Estos hechos han llevado a varias comunidades, ancestrales o no, a movilizarse en lógica de resistencia y de protección de sus territorios y diversidad (Estupiñán et al., 2022, p. 44).



Además de lo mencionado anteriormente, los derechos de la naturaleza en Bolivia están establecidos a nivel legal porque aparecen en una ley, mientras que en Ecuador tienen un rango constitucional al estar incluidos en la constitución del país. Al leer las constituciones de ambos Estados, especialmente sus preámbulos, se puede notar una discrepancia con los sistemas políticos y económicos que han predominado en los últimos siglos. De manera explícita, expresan una objeción al capitalismo como sistema económico actual y, al mismo tiempo, denuncian el colonialismo y la opresión que representó la época colonial.

Otro punto de convergencia relevante en ambas constituciones políticas, que resulta crucial destacar, es la mención explícita del principio indígena del buen vivir, también conocido como Sumak Kawsay. Este principio,

presente tanto en Ecuador como en Bolivia, representa una propuesta política y cultural indígena. Según la experta en Derechos Humanos, Diana Milena Murcia, en su trabajo *La naturaleza con derechos. Un recorrido por el derecho internacional de los derechos humanos, del ambiente y del desarrollo* (2012), este principio:

[...] enaltece la vida humana tanto como la de la naturaleza. No establece la preponderancia de una especie sobre las otras, como tampoco busca marginar a la humanidad del protagonismo de la historia. Supone situarnos como sujetos conscientes del entorno que necesitamos para la naturaleza con derechos experimentar nuestra existencia y valorarlo desde una perspectiva no mercantilista, pues de él somos parte. (p. 17)

Aunque los constituyentes en el caso de Ecuador y los legisladores en el caso de Bolivia llevaron a cabo una lectura de la nueva dinámica social con el objetivo de construir una nueva hermenéutica de los derechos, superando así el derecho ambiental tradicional y el de los derechos humanos, no se puede afirmar que este proceso ocurriera exclusivamente de manera ascendente, es decir, desde las comunidades hasta las altas cortes, puesto que es fundamental reconocer la significativa participación de figuras políticas como Alberto Acosta y Evo Morales en la redacción de los textos legales de Ecuador y Bolivia, respectivamente. Sin embargo, esto no implica desconocer que la motivación para invocar principios ancestrales y andinos, junto con la necesidad de criticar el modelo económico actual, fue compartida

tanto por las comunidades como por estos dos influyentes políticos indigenistas.

En este contexto, es importante señalar que, el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra en Bolivia, establecidos mediante la Ley 71 de 2010, presentan una contradicción con el mandato constitucional de "promover la industrialización de los recursos naturales renovables y no renovables como medio para generar empleo e insumos económicos y sociales para la población" (Art. 316). En consonancia, con la teoría y principio de la jerarquía normativa, internacionalmente conocida como la pirámide de Kelsen, que establece que la Constitución, como norma superior, prevalece sobre cualquier otra norma jurídica, se podría debatir, en línea con lo planteado por Eduardo Gudynas en su artículo periodístico titulado "¿Por qué Bolivia no reconoce los derechos de la Naturaleza?" (2018), si en Bolivia existen realmente derechos a favor de la naturaleza, o más bien, se trata de un discurso en favor del medio ambiente, donde persisten las mismas prácticas de apropiación de recursos naturales, ya que los mandatos de rango constitucional predominan sobre mandatos estrictamente legales.

Por lo tanto, a pesar de que la Constitución de 2009 incluye un mandato ético de buscar el *Vivir Bien*, lo que podría sugerir, en líneas generales, un ecocentrismo traducido en un compromiso con una gestión ambiental más robusta y eficiente, la realidad es que su contenido sigue evocando la noción de desarrollo a través del modelo de extracción y explotación de recursos naturales, conjugando de esta forma con un antropocentrismo jurídico.

## 6. ¿Solo Ecuador y Bolivia se preocupan por la naturaleza?

Bruno Latour, filósofo francés reconocido en el ámbito académico por desarrollar la teoría del actor-red, señala que en la actualidad, el cambio climático es un elemento muy importante en la discusión pública y que la conciencia ecológica se ha expandido como un consenso social. No obstante, también sostiene que seguimos atrapados en una visión de la naturaleza que no resulta útil para reflexionar sobre nuestra conexión con ella. Esto se debe a que, ni las perspectivas catastróficas que anuncian un apocalipsis, ni la idealización que simplifica el mundo natural al concebirlo casi como una divinidad, pueden captar la novedad de que la naturaleza, antes considerada como un objeto estático, ahora es un actor más en el escenario social y mantiene una relación dinámica con los seres humanos. Al respecto, en una entrevista publicada por el diario "El País" de España, en el mes de marzo de 2019, Bruno Latour manifestó que:

La dimensión política de la Naturaleza se vuelve evidente para todos. Todas las posiciones políticas están marcadas por la angustia que nos causa la naturaleza. Es como si el suelo o el país en el que estoy ya no me fuese favorable. No es ecológico en el sentido de la naturaleza, pero sí del territorio. El problema es este sentimiento de perder el mundo. Ya existía antes, pero eran los artistas, los poetas quienes lo sentían. Ahora es un sentimiento colectivo. (Bassets, 2019)

Aunque en párrafos precedentes se mencionaron algunas razones posibles por las cuales en países como Ecuador y Bolivia se le han concedido derechos a la naturaleza, resulta relevante explorar brevemente los objetivos o motivaciones detrás de la actual defensa de la naturaleza promovida por diversos actores sociales. Esto permitirá determinar si estos buscan, con base en los mismos fundamentos, proteger el medio ambiente. Aunque la respuesta inicial podría ser que hay una preocupación generalizada por el agotamiento de los recursos naturales y el cambio climático, esta perspectiva simplista contrasta con la respuesta que el sociólogo alemán Ulrich Beck podría ofrecer en su obra *La sociedad del riesgo*.

Este pensador argumenta que, a partir del siglo XX, la percepción de la naturaleza ha cambiado y ya no se le ve como algo externo y dado a la sociedad para su explotación. Esto implica que, de alguna manera, se está superando la dicotomía entre naturaleza y sociedad como dos entidades separadas e independientes. De acuerdo con esta perspectiva, las amenazas que enfrenta la naturaleza también se convierten en amenazas sociales, económicas y políticas para el sistema actual, donde sociedad y naturaleza están intrínsecamente ligadas. Por lo tanto, bajo esta noción, se podría argumentar que, la protección y los diversos derechos otorgados a seres no humanos también responden a motivaciones antropocéntricas de cuidado y preservación de la propia humanidad. En este mismo sentido, el autor dice que:

[...] esto significa que las destrucciones de la naturaleza, integradas en la circulación universal de la producción industrial,

dejan de ser «meras» destrucciones de la naturaleza y se convierten en un componente integral de la dinámica social, económica y política. El efecto secundario inadvertido de la socialización de la naturaleza es la socialización de las destrucciones y amenazas de la naturaleza, su transformación en contradicciones y conflictos económicos, sociales y políticos: las lesiones de las condiciones naturales de la vida se transforman en amenazas médicas, sociales y económicas globales para los seres humanos, con desafíos completamente nuevos a las instituciones sociales y políticas de la sociedad mundial superindustrializada. (Beck, 1998, p. 89)

De lo anterior se deduce que la preocupación por el medio ambiente puede ser abordada de diversas maneras por distintos actores, incluyendo aquellos que operan dentro del sistema capitalista y los que intentan hacerle frente, como lo son las comunidades indígenas. No obstante, es necesario destacar aquí una idea algo controvertida que es apoyada en este artículo con respecto a la incompatibilidad del capitalismo con la protección del medio ambiente y el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. Aunque, muchas empresas y gobiernos están reconociendo la importancia de la sostenibilidad, el desarrollo sostenible y la responsabilidad ambiental, ello parece buscar únicamente asegurar la viabilidad a largo plazo de las operaciones comerciales y el crecimiento económico, más que reconocer verdaderamente el valor intrínseco de la naturaleza. En relación con lo anterior, el antropólogo colombiano Arturo Escobar en uno de sus textos denominado *Encountering*

*Development: The making and unmaking of the third world* (1995) expresa que:

Nuestro futuro común presentó al mundo la estrategia del desarrollo sostenible como la gran alternativa de finales de este siglo y comienzos del próximo. El desarrollo sostenible haría posible la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente en otra gran hazaña de la racionalidad occidental. Pero del mismo modo que "las imágenes del dolor no son conjuradas mediante un cuerpo de conocimiento neutral; son redistribuidas en el espacio donde se encuentran los ojos y los cuerpos" (Foucault, 1975, p. 11), la degradación de la Tierra solo se redistribuye y dispersa en los discursos profesionales de ambientalistas, economistas y políticos. El mundo y sus problemas finalmente han ingresado en el discurso racional. La enfermedad se aloja en la naturaleza de modo nuevo. Y así como la medicina de lo patológico llevó a la medicina del espacio social (el espacio biológico sano era también el espacio social soñado por la Revolución Francesa), así la "medicina de la Tierra" llevará a nuevas construcciones de lo social que permitan preservar la salud de la naturaleza. Esta nueva construcción de lo social es lo que el concepto del desarrollo sostenible intenta establecer. (p. 323)

Contrapuesto a las ideas globales de protección ambiental desde una perspectiva antropocéntrica utilitarista que busca solo proteger al medio ambiente por los beneficios que éste representa para la humanidad, es

importante señalar que hay un elemento recurrente y transversal en los países analizados por haber reconocido y otorgado derechos a elementos naturales, y es la participación activa de las comunidades ancestrales, en particular, de los pueblos indígenas. En Ecuador y Bolivia, la concesión de derechos a entes naturales surge a través de reclamos de comunidades locales o del reconocimiento de su forma de vida. Estas comunidades, debido a su conexión con el territorio que habitan, demandaban y aún hoy demandan respeto y protección para el mismo.

Las cosmovisiones ancestrales de estas comunidades en relación con el papel de la naturaleza son fundamentales. Para ellos, la búsqueda de una relación más equilibrada y sostenible con el entorno natural es un aspecto crucial. Estas perspectivas culturales e indígenas, presentes no sólo en Ecuador y Bolivia, sino también en diversas comunidades alrededor del mundo, suelen poner énfasis en la interconexión y la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza, compartiendo similitudes con lo que se ha denominado como el enfoque “ecocéntrico” desde la ciencia Occidental. En contraste, dentro de las cosmovisiones ancestrales, la naturaleza no se concibe como un mero recurso destinado a ser explotado para beneficio humano, sino como un ser vivo con el cual los seres humanos, y por ende la comunidad que los engloba, mantienen una relación de reciprocidad, interdependencia y respeto. Esta conexión se establece debido a la participación activa de la naturaleza en la espiritualidad del grupo. Por consiguiente, se reconoce a los elementos naturales como entidades con vida y con un valor intrínseco en sí mismos.

Ervin Selvano Hogdson, magíster en Educación Intercultural Multilingüe, en su trabajo titulado *Significado de la naturaleza desde la cosmovisión del pueblo rama en las comunidades de Indian River y Punta de Águila del territorio rama* (2018), anota que:

Para los pueblos indígenas la espiritualidad es energía, esencia y acción; el espíritu está dentro de la materia. El espíritu es la esencia que da vida a la materia y aquí la relación intrínseca con el cosmos, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos esta tierra (sentimientos, pensamientos, acciones, etc.). Así mismo, la visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno, dado que todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo que adquiere un valor sagrado. (Selvano, 2018)

La espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza tienen vida y se interrelacionan. Está ligada al sentido comunitario, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. El propósito fundamental de la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás (cosmos). La espiritualidad tiene varias manifestaciones y medios para lograr el equilibrio, entre ellas: el fuego sagrado, las ceremonias, lugares sagrados, cerros, montañas, ríos, lagos, cantos y ofrendas (Selvano, 2018, p. 5).

Estas cosmovisiones ancestrales, que también son perspectivas culturales, suelen incorporar un conocimiento profundo de los ciclos naturales, las relaciones ecológicas y las formas de vida sostenible. Este saber se

materializa a través de rituales, prácticas y conocimientos transmitidos de generación en generación, con el propósito de preservar el equilibrio y la armonía con el entorno natural.

## 7. ¿Todo es gracias al reconocimiento?

El concepto de reconocimiento, abordado desde la perspectiva de los filósofos Friedrich Hegel y Axel Honneth, se enfoca en la importancia del desarrollo y la formación de la identidad individual y social. Este enfoque puede ser el fundamento que ha contribuido a comprender y fomentar el reconocimiento de las cosmovisiones ancestrales con respecto al papel constitucional y legal de la naturaleza en Ecuador y Bolivia, el cual implicó el valorar y reconocer las formas de conocimiento y la relación de los pueblos nativos o locales con la naturaleza. Tanto Hegel como Honneth conceden en sus teorías una importancia crucial a la justicia y la igualdad en las relaciones de reconocimiento. En el caso de las cosmovisiones ancestrales, esto implica reconocer, en parte, las injusticias históricas y actuales cometidas contra los pueblos indígenas y su conexión con la naturaleza. Por lo tanto, el reconocimiento no se limita sólo a los conocimientos y valores indígenas, sino que también abarca la reparación de los daños causados por la explotación y el despojo de los territorios que habitaban y los recursos naturales que contenían.

Otro aspecto de la teoría del reconocimiento de Hegel y Honneth, que guarda relación con el reconocimiento de las cosmovisiones ancestrales respecto a la naturaleza, es que ambos autores sostienen que el

reconocimiento mutuo es fundamental para el desarrollo moral y la autonomía individual. Por lo tanto, reconocer y, a su vez, valorar estas cosmovisiones implica reconocer la diversidad de perspectivas y formas de vida de los pueblos originarios. Esto desafía la noción de que la visión occidental es la única válida. El reconocimiento de diversas cosmovisiones ancestrales conlleva varias implicaciones. En primer lugar, como se mencionó anteriormente, contribuye a desafiar la perspectiva dominante que trata a la naturaleza como una entidad externa, separada y subordinada a los seres humanos. En cambio, fomenta y defiende una perspectiva que valora y respeta la diversidad biocultural y la sabiduría acumulada a lo largo de siglos, a través de los mencionados derechos bioculturales.

En segundo lugar, el reconocimiento de las cosmovisiones ancestrales ha orientado el desarrollo de enfoques más sostenibles y respetuosos en la gestión de los recursos naturales y en la conservación de la naturaleza. Esto ha impulsado luchas legales y sociales para el reconocimiento de derechos a distintos elementos de la naturaleza, así como prácticas de conservación, uso responsable de los recursos y restauración de entornos o ecosistemas. En resumen, el reconocimiento occidental tanto a nivel social como jurídico de las cosmovisiones ancestrales en relación al papel de la naturaleza ha sido fundamental para promover y consagrar en textos legales y constitucionales una relación más armoniosa y sostenible con el entorno natural. Este reconocimiento ha implicado la valoración y el aprendizaje de conocimientos tradicionales, así como la promoción de la diversidad biocultural y de formas de vida más respetuosas con el medio ambiente. No

obstante, esto no significa que en los países se haya abandonado por completo la idea de riqueza en torno a los recursos naturales, puesto que al parecer antropocentrismo y ecocentrismo conviven.

## 8. Conclusiones

En cuanto al medio ambiente, es válido afirmar que debido a la falta de un instrumento internacional con fuerza legal que consagre derechos para la naturaleza y sus componentes, nos encontramos en un escenario internacional fragmentado. Por lo tanto, los esfuerzos reales en materia ambiental han estado mayormente vinculados a iniciativas nacionales o convenciones multilaterales y no a iniciativas globales de carácter vinculante.

A nivel internacional, existe un fuerte discurso que respalda el concepto de desarrollo sostenible, argumentando que el crecimiento económico y, por ende, el desarrollo en sí, son metas a las que todos los países deben aspirar. Sin embargo, se aboga por la implementación de estrategias que busquen la conservación de la naturaleza, ya que se reconoce que los recursos naturales son finitos. Bajo esta concepción, nos encontramos ante un enfoque antropocéntrico utilitarista que representa un punto intermedio entre el enfoque antropocéntrico en su sentido original y el enfoque "ecocéntrico".

Los derechos de la naturaleza han surgido en algunos países como un desplazamiento del antropocentrismo, impulsado por diversas razones socio-jurídicas. Estas incluyen la lucha social de movimientos indianistas, que durante muchos años han abogado por la reivindicación de su conexión ancestral con el territorio.

También, las movilizaciones sociales de grupos de indigenistas, ecologistas y ambientalistas, que han consolidado sus demandas en instrumentos jurídicos nacionales, como la Constitución de Ecuador en 2008 y la Constitución de Bolivia en 2009. Además, el reconocimiento de la naturaleza como un ente vivo proporciona una perspectiva alternativa a considerarla simplemente como un recurso. Finalmente, la reivindicación de la multiculturalidad y nuevas éticas que guían la vida en comunidad, como el *Sumak Kawsay*, entre otros.

El *Sumak Kawsay*, un neologismo quechua que ha fundamentado la concesión de derechos a la naturaleza en países como Ecuador y Bolivia no es una invención reciente. Ha estado presente en el pensamiento y en el modo de vida andino, pero fue relegado durante mucho tiempo por el orden homogéneo de la vida occidental. Por lo tanto, el reconocimiento de la naturaleza o de algunos de sus elementos como sujetos titulares de derechos representa el agotamiento de un modelo occidental y el intento de resurgimiento de un pensamiento andino. Este resurgimiento coincide, a su vez, con lo que se denomina enfoque "ecocentrista".

El reconocimiento legal que algunos sistemas jurídicos en el mundo han otorgado a la naturaleza, incluyendo la concesión de derechos o la dotación de personalidad jurídica a ecosistemas o elementos naturales específicos, refleja un nuevo o, al menos, un intento de enfoque ético y jurídico distinto. Este enfoque reconoce la importancia intrínseca y el valor del mundo natural en sí mismo. Sin embargo, a pesar de que los países o sistemas jurídicos que han adoptado estas medidas se acercan a un

enfoque "ecocéntrico", es necesario destacar que en Bolivia coexisten con leyes antropocéntricas. En este sentido, el ecocentrismo se presenta como una herramienta adicional de protección al medio ambiente.

Los casos de los países analizados sugieren que es posible que el ecocentrismo y el antropocentrismo coexistan e integren de diferentes maneras un sistema jurídico. Aunque la adopción completa del enfoque "ecocéntrico" no sea universal, su incorporación en legislaciones y decisiones judiciales representa un avance significativo. Estas medidas han incluido elementos de ambos enfoques para abordar las preocupaciones ambientales, si bien sigue siendo objeto de debate la efectividad real de estas medidas para la protección del medio ambiente. Además, se cuestiona si el verdadero cambio radica en modificar el entramado económico en lugar de transformar el modelo ético de las instituciones jurídicas.

A pesar de la dificultad para ofrecer una respuesta definitiva, se puede argumentar a favor de considerar a la naturaleza por su valor intrínseco como una medida que fomenta una mayor conciencia sobre la importancia de preservar y proteger los ecosistemas y los recursos naturales. Esto implica el empoderamiento de las comunidades y su reconocimiento como parte integral del entorno natural, promoviendo la toma de decisiones colectivas, el diálogo, la cooperación en la gestión ambiental y la adopción de prácticas de conservación, restauración y uso responsable de los recursos.

## 9. Bibliografía y fuentes consultadas

- Bassets, M. (2019). "Bruno Latour: 'El sentimiento de perder el mundo, ahora, es colectivo'". *Periódico El País*. [https://elpais.com/elpais/2019/03/29/ideas/1553888812\\_652680.html](https://elpais.com/elpais/2019/03/29/ideas/1553888812_652680.html)
- Beck U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia [Const]. 7 de febrero de 2009 (Bolivia). [https://www.oas.org/dil/esp/constitucion\\_bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf)
- Constitución de la República del Ecuador [Const]. (2008). Registro Oficial 449 del 20 de octubre de 2008, Ecuador. [https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf)
- Escobar A. (1995). *Encountering Development: The making and unmaking of the third world*. Princeton University Press.
- Estupiñan, L., Parra, L. y Rosso M. C. (2022). La Pachamama o la naturaleza como sujeto de derechos. Asimetrías en el constitucionalismo del "buen vivir" de América Latina. *Saber, Ciencia Y Libertad*, 17(2), 42–69. [https://doi.org/10.18041/2382\\_3240/saber.2022v17n2.9264](https://doi.org/10.18041/2382_3240/saber.2022v17n2.9264)
- Gudynas, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula rasa*, 13, 45-71.
- Gudynas, E. (2018). ¿Por qué Bolivia no reconoce los derechos de la Naturaleza? *Nature Rights Watch*. <http://naturerightswatch.com/por-que-bolivia-no-reconoce-los-derechos-de-la-naturaleza/>
- Hervé, D. (2010). Noción y elementos de la justicia ambiental: directrices para su aplicación en la planificación territorial y en la evaluación ambiental estratégica. *Revista de derecho*, 23(1), 9-36. [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-09502010000100001&lng=en&nrm=iso&tlng=en](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502010000100001&lng=en&nrm=iso&tlng=en)
- Latour, B. (29 de septiembre de 2019). El sentimiento de perder el mundo, ahora, es colectivo. *Homo Consciens*. <https://www.climaterra.org/post/bruno-latour-el-sentimiento-de-perder-el-mundo-ahora-es-colectivo>
- Ley 071 de 2010 (21 de diciembre de 2010). Asamblea legislativa plurinacional. *Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*. <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N71.html>
- Murcia, D. M. (2012). *La naturaleza con derechos. Un recorrido por el derecho internacional de los derechos humanos, del ambiente y del desarrollo*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo/Universidad El Bosque.
- Nash, R. (1989). *Los Derechos de la Naturaleza: Una Historia de Ética Medioambiental*. S/D.

Selvano, E. (2018). *Significado de la naturaleza desde la cosmovisión del pueblo rama en las comunidades de Indian River y Punta de Águila del territorio rama – kriol*. Coordinadora área de investigación y postgrado MSC/Neidy Gutiérrez Bluefields.

Stone, C. (1979). Should trees have standing? – toward legal rights for natural objects. En *Derechos ambientales*, 283-334. Routledge.

# La geografía política del populismo: interacciones y dinámicas de la espacialidad del poder

*The political geography of populism: interactions and dynamics of the spatiality of power*

Daniel Flores Flores

100

## La geografía política del populismo: interacciones y dinámicas de la espacialidad del poder

*The political geography of populism: interactions and dynamics of the spatiality of power*

Daniel Flores Flores\*

RECIBIDO: 02 de febrero de 2024 | APROBADO: 22 de febrero de 2024

### Resumen

Reconociendo la importancia de la geopolítica y el populismo en la comprensión de la política contemporánea, es esencial establecer definiciones claras o, en su ausencia, aproximaciones innovadoras para entender la complejidad de ambos conceptos. El propósito de este trabajo es aplicar el enfoque de geografía política basado en el análisis de sistemas-mundiales desarrollado por Colin Flint y Peter J. Taylor, con el objetivo de examinar la interacción entre la geopolítica y los populismos, tanto de protesta excluyente como de proyecto incluyente. Este enfoque teórico proporciona una comprensión alternativa del fenómeno populista en un contexto geográfico amplio, integrando aspectos económicos, estructurales e históricos.

**Palabras clave:** Geografía Política, Geopolítica, Populismo, Análisis de los sistemas-mundiales, Geometría del poder

### Abstract

Recognizing the importance of geopolitics and populism in the understanding of contemporary politics, it is essential to establish clear definitions or, in their absence, innovative approaches to understand the complexity of both concepts. The purpose of this paper is to apply the political geography approach based on world-systems analysis developed by Colin Flint and Peter J. Taylor, with the aim of examining the interaction between geopolitics and populisms, both exclusionary protest and inclusive project. This theoretical approach provides an alternative understanding of the populist phenomenon in a broad geographical context, integrating economic, structural and historical aspects.

**Key words:** Political Geography, Geopolitics, Populism, Analysis of world-systems, Power geometry.

\* Licenciado en Relaciones Internacionales por el Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad de Guadalajara. Asistente de investigación en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos (DEILA) de la Universidad de Guadalajara. Con Diplomas Superiores en Geopolítica y en Estudios Latinoamericanos y Caribeños por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Email: danielfflo2@gmail.com ORCID: 0000-0002-6928-8650

## 1. Introducción

La búsqueda de la frase “geopolítica del populismo” en internet puede conducir a dos obras distintas pero complementarias en el análisis global de este fenómeno sociopolítico. La primera es la de Guadalupe Salmorán Villar titulada *Populismo: Historia y Geografía de un Concepto*, publicada en 2021, obra que ofrece una visión profunda y contextualizada del populismo a través de su evolución histórica, sus manifestaciones geográficas y su base teórica, destacando la riqueza y complejidad del populismo como concepto. La segunda obra es *Geografía del Populismo: un recorrido por el universo del populismo desde sus orígenes hasta Trump*, publicada en 2017 y coordinada por Ángel Riveiro, Javier Zarzalejos y Jorge del Palacio.

En contraste, una búsqueda de “populismo geopolítico” puede dirigir a un trabajo del ex director del European Council of Foreign Relations (ECFR) en Madrid, Francisco de Borja Lasheras, quien en un artículo del 2018 en la revista *Letras Libres*, explora los “cinco dogmas del populismo geopolítico”. Ahí se adopta una visión más clásica de la geopolítica, basada en la determinación estatal y la representación de los poderes regionales como entidades vivas con necesidades distintas. Además, se emplea una definición genérica del populismo, considerándolo como una forma y un lenguaje político específico. Si bien este análisis puede parecer limitado y simplista en ciertos aspectos, la idea de una intersección entre la geopolítica y el populismo resulta sugerente.

La geografía política, como demuestra el trabajo de John Agnew y Michael Shin (2017),

basado en la tradición de la geografía electoral, ofrece una perspectiva geopolítica que pone de relieve las variaciones y dependencias geográficas del populismo. Con el objetivo de profundizar en la “espacialización” del populismo a través de su vinculación con la geopolítica, esta investigación busca principalmente contribuir al análisis del populismo desde una perspectiva de la geografía política basada en el enfoque de los sistemas-mundiales. Este enfoque se diferencia de otras perspectivas que tienden a centrarse en las bases sociales de la política, ya que las sitúa en el contexto de dinámicas y estructuras amplias que guardan una estrecha relación con la economía mundial capitalista (Gates, 2018).

La argumentación se estructura en tres secciones: en la primera, se realiza una contextualización histórico-estructural y espacial del populismo; posteriormente, se presentan los planteamientos del enfoque de geografía política que adopta el análisis de los sistemas-mundiales para, en una tercera parte, analizar la geografía política del populismo. Finalmente, se concluye con algunas reflexiones de cierre.

## 2. La contextualización histórico-estructural y espacial del populismo en el marco de la economía mundial capitalista

El populismo, como categoría política, permite estudiar las complejidades de la política y nutre la discusión en torno a la democracia en las ciencias sociales. Aunque es innegable que, según lo

señalado por Forti (2021), “el populismo se ha convertido en un cajón de sastre donde colocar todo lo que no encaja con el pensamiento y la práctica política tradicional” (p. 29), llevando a académicos como Chamosa (2013) a abogar por la eliminación del uso del término en los textos de historia latinoamericana debido a su fuerte carga de prejuicios contra todo lo que se aparta de la racionalidad burguesa global. Es crucial reconocer que esta crítica se dirige a un síntoma y no al problema subyacente: la falta de atribución de una capacidad explicativa al término en un mundo cada vez más complejo, donde coexisten diversas manifestaciones de populismo. Abordar este desafío implica realizar un análisis más matizado y obtener una comprensión más profunda de las múltiples formas en que el populismo se manifiesta en el espacio-tiempo.

Nadia Urbinati parte de una perspectiva teórica en la que el populismo es considerado “una transmutación de los principios democráticos de la mayoría y el pueblo, cuyo objetivo es celebrar un subconjunto del pueblo como oposición de otro, a través de un líder que lo representa y un público que lo legitima” (2020, p. 197), y señala que la bibliografía contemporánea en torno a este concepto puede dividirse en dos bloques: el primero, inscrito en el campo de la historia política y las ciencias sociales comparativas; y el segundo, en el campo de la teoría política y la historia conceptual. Esta división da como resultado final que haya muchos populismos, por lo tanto, la pluralidad de perspectivas con las que se analiza este fenómeno ha hecho que la definición del concepto sea variante de acuerdo con el enfoque desde el que se analice.

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, las interpretaciones predominantes del término a menudo tienen una connotación negativa (Madureira, 2020). Según Enrique Dussel (2020), en América Latina, los grupos conservadores y las élites utilizan la etiqueta de “populismo” como un epíteto peyorativo para criticar cualquier medida o movimiento político y social que cuestione la globalización y el paradigma neoliberal predominante. Desde esta perspectiva, cualquier movimiento o fuerza política antineoliberal es calificado como populista. En Europa y Estados Unidos se tiende a asociar la etiqueta “populista” principalmente con la derecha radical, “hasta el punto de considerarla una característica fundamental para su propia definición” (Forti, 2021, p. 28). Este escenario guarda similitudes con lo expresado por Dussel.

En la actualidad, las nuevas ultraderechas son a menudo etiquetadas como populistas debido a su retórica en contra del grupo de poder y su resistencia a la globalización y al orden internacional liberal, en defensa de la nación, la soberanía y la comunidad (Sanahuja y Stefanoni, 2023). El mote de “populista” es utilizado de manera propagandística para desacreditar a movimientos políticos que critican las tendencias económicas y sociales predominantes. Esta calificación despectiva se orienta a normalizar la política neoliberal, relegando a los movimientos críticos (Agnew y Shin, 2017).

Como argumenta de manera convincente Preciado (2021), las causas y resultados de los movimientos populistas experimentan notables variaciones según los contextos en los que emergen y evolucionan, sin embargo, al estar

inmersos en un mismo marco de globalización neoliberal, no es de sorprender que las resistencias y el descontento desde la derecha como desde la izquierda, tanto en Europa y Estados Unidos como en América Latina y el Caribe, se expresen en un discurso que frecuentemente es etiquetado como populista.

Uno de los desafíos al abordar la conceptualización del populismo radica en relegar la historia a un segundo plano. A menudo se define el populismo basándose únicamente en sus manifestaciones contemporáneas, descuidando el contexto histórico en el que surge. Por esta razón, en la aproximación a un fenómeno tan complejo como el populismo, es crucial no solo conceptualizarlo, sino también contextualizarlo. Al ubicar los fenómenos actuales en un marco histórico y espacial, les otorgamos un significado más profundo y ampliamos nuestra perspectiva. En este sentido, el enfoque histórico de Finchelstein (2019), que considera al populismo como “una forma de democracia autoritaria que surgió originalmente como una reformulación de posguerra del fascismo” (p. 115), es innovador y sugerente.

Finchelstein, en su libro *Del fascismo al populismo en la historia* (2019), sostiene que el populismo se consolidó como régimen en el momento en que el fascismo dejó el escenario global. Dentro del marco histórico y espacial delineado por aquel autor, los regímenes fascistas encontraron su consolidación inicial en Europa, personificados por líderes como Benito Mussolini en Italia y Adolf Hitler en Alemania. En contraste, los regímenes populistas surgieron primero en América Latina, siendo liderados por figuras como Juan Domingo Perón en Argentina

y Getulio Vargas en Brasil, tras la conclusión de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, como señala Finchelstein, más que una mera forma de posfascismo democrático, el populismo en el poder era un fenómeno político nuevo para una nueva etapa histórica.

Desde esta perspectiva histórica del populismo, que trasciende la época de su surgimiento como régimen político y puede aplicarse para comprender nuevas experiencias, se establece una conexión con el pasado a través de una compleja red de continuidades temporales. En este orden de ideas, Finchelstein (2019) propone que hay cuatro fases pos-1945 de lo que se puede considerar el populismo moderno:

- El populismo clásico, que incluye a Juan Domingo Perón en la Argentina (1946-1955 y 1973-1974), a la segunda etapa de Getulio Vargas en Brasil (1951-1954) y a Jorge Eliécer Gaitán en Colombia a finales de los años 1940).
- El populismo neoliberal o neopopulismo, donde destacan los Gobiernos de Carlos Menem en la Argentina (1989-1999), Fernando Collor de Mello en Brasil (1990-1992), Alberto Fujimori en Perú (1990-2000) y Silvio Berlusconi en Italia (1994-1995, 2001-2006 y 2008-2011).
- El populismo neoclásico de izquierda, con Hugo Chávez en la vanguardia (1999-2013), las administraciones Kirchner en la Argentina (2003-2015), Rafael Correa en Ecuador (2007-2017), Evo Morales en Bolivia (2006-2019), Podemos en España y Syriza en Grecia.

- El populismo neoclásico de derecha y extrema derecha, en donde se encuentran el segundo mandato de Viktor Órban (2010-), Donald Trump en Estados Unidos (2017-2021), Marine Le Pen y la Agrupación Nacional en Francia, Giorgia Meloni y Hermanos de Italia, el mandato presidencial de Recep T. Erdoğan en Turquía (2014-), entre otros.

Estas fases delimitan dos tipos de populismo en el siglo XXI: de protesta excluyente (neoclásico de derecha y extrema derecha), y de proyecto incluyente (neoclásico de izquierda) (Puhle, 2020). Los populismos de protesta excluyente predominan especialmente en Europa y Estados Unidos, aunque también pueden surgir en otras regiones (como Jair Bolsonaro en Brasil y Narendra Modi en India). Los de proyecto incluyente prevalecen en países menos desarrollados, con agendas anti imperialistas, nacionalistas, revolucionarias y reformistas, a menudo basadas en enfoques “neodesarrollistas”, pero también emergen en países con un mayor nivel de desarrollo (como Podemos en España y Syriza en Grecia). Esta diferenciación no implica que los populismos de derecha y extrema derecha carezcan de proyectos sustentados en distintas visiones del Estado, la política y lo político, ni que los populismos de izquierda omitan agendas basadas en la protesta.

En cambio, esta distinción busca destacar los populismos de protesta excluyentes presentes en Europa y Estados Unidos. En estos casos, los partidos y líderes políticos se apropian del concepto de “pueblo” e intentan monopolizar para legitimar la naturaleza antiliberal de sus

regímenes (Preciado, 2021). Por otro lado, se resalta el populismo de proyecto incluyente en América Latina, donde se utiliza la noción del retorno del “pueblo” como sujeto histórico. Este se identifica con la nación y con el Estado como referencia fundamental para construir estrategias “neodesarrollistas” pertinentes para la nueva situación global y regional a principios del siglo XXI (Calderón y Castells, 2019).

La principal diferencia entre ambos tipos de populismo en el siglo XXI radica en la percepción y utilización de los conceptos de “pueblo” y “nación”. Los populismos de protesta excluyente fundamentan su visión en el *ethos*, considerando al pueblo como una identidad nacional de carácter étnico y cultural (Finchelstein, 2019). Este populismo se asocia con un nacionalismo supremacista, racista, blanco y patriarcal que ve a la democracia moderna como excesivamente inclusiva, abogando por la exclusión basada en criterios étnicos y culturales, tendiendo hacia el fascismo del siglo XX (Madureira, 2020).

Por otro lado, los populismos de proyecto incluyente ven al pueblo como una identidad política, basada en el *demos*, buscando una profundización o radicalización de la democracia al considerarla como limitada y luchando por su expansión para incluir a grupos excluidos (Madureira, 2020). En términos de la idea de nación, el populismo de proyecto incluyente busca reivindicar la autonomía y la independencia nacionales, evitando posturas excluyentes y adoptando cada vez más perspectivas plurinacionales, interculturales, antipatriarcales, decoloniales, y que reconocen el poder de la naturaleza y la cultura con una visión civilizacional.



Esta perspectiva se aleja del enfoque de Finchelstein sobre la globalidad del populismo, que elige no segmentar los populismos por regiones, al considerarlo un fenómeno político transnacional, ello sin ignorar sus variaciones nacionales. Sin embargo, el desafío de no categorizarlos según el nivel de desarrollo de las regiones reside en el riesgo de ignorar los elementos que conectan la relación histórico-estructural entre desarrollo y subdesarrollo. Estos elementos revelan los fundamentos materiales que respaldan la supremacía del centro a partir de la capacidad industrial, tecnológica y de conocimiento para explotar a la periferia. Mientras que la periferia, por otro lado, se posiciona en la economía mundial como proveedora de materias primas sin procesar y como receptora de productos manufacturados con valor agregado, lo que se traduce en la obtención de ganancias en constante crecimiento para los países industrializados (Gandásegui y Preciado, 2017).

En este sentido, la contextualización histórica y espacial del populismo no es suficiente, sino que requiere también su conexión y posición dentro de la economía

mundial capitalista. Por esta razón, en sintonía con algunos planteamientos de Finchelstein, Puhle (2020, p. 75) destaca la importancia de atender los siguientes elementos de los populismos modernos:

- Surgen como reacciones a una crisis en el sistema económico o régimen político existente, así como a la disminución de la influencia de las élites y partidos políticos tradicionales, en una fase que puede ser caracterizada como de reorientación o reorganización.
- Conforman un fenómeno recurrente que tienen sus momentos, ya sean olas, ciclos o periodos, a través de los cuales cambian y se adaptan a las nuevas circunstancias políticas, económicas y sociales.
- Son variados y pueden mostrar una superposición, continuidad y yuxtaposición con otras oleadas, por lo que las líneas de larga duración cobran relevancia. Un ejemplo es el Gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, que comparte ciertas características con el populismo histórico de la primera mitad del siglo XX, en especial con la figura de Juan Domingo Perón en Argentina.

En resumen, el populismo no cuenta con una definición precisa, pero sí posee una geografía política concreta, no solo a nivel espacial, sino también a nivel analítico. En este sentido, Preciado (2021) sugiere que se puede hacer una distinción conceptual entre las teorías liberales democráticas anglo-eurocéntricas y las teorías políticas con orígenes epistemológicos en el Sur Global. En este tenor, la conceptual-

ización del populismo presenta más desafíos para su análisis geopolítico que su contextualización.

Por tanto, en lugar de restringir los alcances de este trabajo a una definición rígida del populismo, se considera que un gobierno o movimiento es populista si cumple con los elementos del populismo moderno mencionados anteriormente, y con los siguientes rasgos comunes: la idea de que el líder es la personificación del pueblo; la identificación del movimiento y los líderes con el pueblo como un todo; la acción de hablar en nombre del pueblo y contra las élites gobernantes o la clase política tradicional; y presentarse a sí mismos como defensores de la verdadera democracia.

### 3. El enfoque de geografía política que adopta el análisis de los sistemas-mundiales

En un intento por ofrecer una geografía política teóricamente informada para proporcionar una fuerte coherencia al estudio de las relaciones entre espacio y poder, y por ende de la geopolítica, Taylor y Flint (2018) proponen el análisis de los sistemas-mundiales como el enfoque teórico adecuado para sustentar la subdisciplina. Según Taylor, se requiere un enfoque que vaya más allá de la explicación del “mundo” en términos de Estados-naciones o sus economías “nacionales” (Cairo, 1997). En la perspectiva geográfico-política que elabora Taylor, se considera al mundo como un sistema espacial de centros, periferias y “semiperiferias”, estrechamente interrelacionados entre

sí, que cambian al ritmo de los ciclos de auge y crisis a los que está sometida la economía mundial capitalista.

Desde esta perspectiva, las acciones de las personas, individualmente y en grupo, construyen diferentes geografías políticas en un marco de “multiescalaridad” conformado por: la escala de la realidad, que representa la estructura de la economía mundial capitalista; la escala de la ideología, que consiste en la construcción material e ideológica del Estado-nación; y la escala de la experiencia, ubicada en la localidad como escenario de la experiencia vivida (véase figura 1). La escala decisiva en el análisis, como señala Cairo (1997), es la de la economía-mundo y no la estatal que predominaba en la geopolítica clásica. Esto representa un quiebre con la tradición clásica de las Relaciones Internacionales, la cual se centraba en el estudio de las relaciones internacionales a través del prisma del Estado-nación como su unidad principal de análisis.



Figura 1. Esquema multiescalar de la geografía política contemporánea

*Nota.* Tomado de *La construcción de una geopolítica crítica desde América Latina y el Caribe. Hacia una agenda de investigación regional* [Imagen] de Jaime Preciado Coronado y Pablo Uc, 2010, *Geopolítica(s)*, p. 79.

La imagen de la figura 1, elaborada por Preciado y Uc (2010), incorpora una cuarta escala supranacional y una quinta escala que subraya a la región subnacional como escala de proximidad. Además, se destaca una geopolítica compleja sensible a la identificación de un Norte Global, vinculado a una espacialidad que reúne a las grandes cúpulas y élites de poder tanto en Norte como en el Sur, y un Sur global, que representa una espacialidad en la que se aglutinan las clases trabajadoras y campesinas, los movimientos sociales de distinta índole, los migrantes indocumentados, los segregados en bastiones de pobreza, entre otros que en conjunto enfrentan la negación de ciudadanía.

En este marco, los populismos de protesta excluyente se manifiestan principalmente en el Norte Global, correspondiente a los países altamente desarrollados, mientras que los populismos de proyecto incluyente se ubican en el Sur Global, caracterizados por haber padecido o seguir padeciendo formas de dominación política por parte de otros países y presentar niveles socioeconómicos inferiores en comparación con las poblaciones del Norte (Brun, 2018).

Según sostiene Taylor, esta elección de escala se debe a que “aceptar tales unidades espaciales [los Estados] como dadas y entonces basar la teoría y el análisis sobre ellos es tomar partido, ser parcial en los hallazgos a favor de aquellos grupos a los que mejor sirve la actual

organización espacial” (Cairo, 1997, p. 58). Es algo similar a lo que sucede en las Relaciones Internacionales, donde las fuentes teóricas “no reflejan la distribución de los temas porque son a la vez demasiado estrechas y demasiado dominantes, lo que marginaliza los trabajos y las visiones provenientes del Sur” (Brun, 2018, p. 43).

Según Taylor (1991), un rasgo común que caracterizó la revitalización de la geografía política a partir de 1975 fue la prevalencia del uso de la escala geográfica como un marco organizativo fundamental. En ese período, la mayoría de los libros adoptaron una estructura tridimensional de escalas: local/urbana, nacional/estatal e internacional/global. No obstante, como señala Taylor, a diferencia del análisis de los sistemas-mundiales, donde se puede encontrar tanto una justificación general para el uso de escalas geográficas como una interpretación particular para estas tres escalas de análisis, en la disciplina de las Relaciones Internacionales esta organización tripartita estado-céntrica se considera no problemática (1991).

Otro punto importante para destacar es que, a diferencia de algunos enfoques en los que los países son equiparados con sociedades individuales, este enfoque geográfico-político adopta el concepto de un “sistema-mundo”. De acuerdo con Taylor (1991), “el sistema-mundo moderno es capitalista porque la lógica primordial del cambio social es la incesante acumulación de capital” (p. 393). En términos concretos, se define como una división espacial jerárquica del trabajo que, a nivel más general, divide el mundo en tres zonas: el centro, la periferia y la “semiperiferia”. Estas zonas se

constituyen como procesos complejos y no necesariamente como áreas, regiones o países (Flint y Taylor, 2018). Gran parte del análisis de sistemas-mundiales consiste en entrelazar esta jerarquía espacial con la jerarquía de clases derivada del modo de producción (Taylor, 1991). El sistema-mundo moderno, también conocido como economía-mundo capitalista, tiene un alcance global en la actualidad (Flint y Taylor, 2018).

Es precisamente el carácter global del sistema-mundo moderno donde la problematización de la proyección del poder en el espacio encuentra un atractivo especial. Hay tres elementos básicos del sistema-mundo moderno, en los cuales debe basarse todo análisis que se realice utilizando este enfoque teórico (Flint y Taylor, 2018):

- La economía mundial consiste en un único mercado mundial, que es capitalista. Esto significa que:
  - La producción se orienta hacia el intercambio en lugar del consumo
  - Los productores compiten en el mercado para obtener el mejor precio, lo que lleva a una competencia económica.
  - Los productores eficientes pueden reducir los precios para ganar cuota de mercado y eliminar competidores
  - A largo plazo, el mercado mundial influye en la cantidad, tipo y ubicación de la producción, resultando en un desarrollo económico desigual a nivel global.

- A diferencia de un único mercado mundial, en la economía mundial siempre ha habido varios Estados interactuando en un sistema interestatal. El sistema interestatal es un componente necesario de la economía mundial, que proporciona al capital una maniobrabilidad que no es posible en un sistema políticamente unificado, es decir, en un “imperio-mundial” (Taylor, 1991). Esto no implica que Estados individuales poderosos no tengan la capacidad de distorsionar el mercado en interés de su grupo capitalista nacional, ya sea dentro de sus propias fronteras o más allá de ellas, durante un breve período de tiempo.

- Los procesos de explotación que funcionan en la economía mundial siempre operan en un formato tripartito. Esto se debe a que, en cualquier situación de desigualdad, tres niveles de interacción son más estables que dos niveles de confrontación. Desde una perspectiva geográfico-política, el concepto de “semiperiferia” desarrollado por Wallerstein marca una distinción entre los extremos del bienestar material en la economía mundial moderna, que se encuentra dividida en el centro y la periferia.

Pese a lo anterior, Cairo (1997) sostiene que, “en la medida en que se intenta investigar la dinámica global de la economía-mundo se traslada a un segundo plano, conscientemente o no, el papel de los procesos políticos que se siguen produciendo en el contenedor del Estado-nación” (p. 59). No obstante, Flint y Taylor (2018) argumentan que el valor de un

enfoque de geografía política que adopta el análisis de los sistemas-mundiales reside en las ideas que ofrece sobre la espacialidad del poder. De acuerdo con estos autores, la política es un componente integral de este enfoque, ya que la construcción de la escala geográfica es una política tanto de resistencia como de mantenimiento de la economía-mundo. En este orden de ideas, la propuesta de una geometría del poder sienta las bases para el análisis del carácter multiescalar, territorial y en red que define la espacialidad de los populismos del siglo XXI.

#### 4. La geografía política del populismo: interacciones y dinámicas de la espacialidad del poder desde una perspectiva "transregional"

El enfoque de geografía política que adopta el análisis de los sistemas-mundiales mediante el cual se puede analizar la espacialidad del populismo y su proyección de poder en el espacio, requiere que distingamos tres expresiones de poder que son diferentes, pero que operan conjuntamente (Flint y Taylor, 2018):

- 1) El poder como capacidad inscrita: lo poseen intrínsecamente individuos, grupos y otras instituciones en función de su posición relativa respecto a otros individuos, grupos e instituciones.
- 2) El poder como recurso: la capacidad de

movilizar el poder para determinados fines.

- 3) El poder como estrategia, prácticas y técnicas.

Estas diversas conceptualizaciones del poder no solo se complementan mutuamente, sino que también interactúan con otros actores como individuos, grupos o instituciones. El poder, según subrayan Flint y Taylor (2018), se ejerce cuando una entidad influye sobre otra, por lo tanto, resulta beneficioso en cualquier análisis político-espacial considerar la geometría del poder, es decir, la forma en que los individuos se sitúan e interactúan dentro de las redes y estructuras de poder.

Existen tres formas de conceptualizar geográficamente la geometría del poder (Flint y Taylor, 2018): 1) territorialmente, donde el poder se ejerce controlando el territorio, y los distintos territorios interactúan en la relación al poder; 2) a través de redes, donde el poder recae en mantener la red y el control del flujo o movilidad; y 3) la escala geográfica, la cual está conformada por la escala de la realidad, la escala de la ideología y la escala de la experiencia.

Desde fines del siglo XIX en Estados Unidos y Rusia, los primeros populismos han representado el arquetipo de protesta en primer lugar (en una economía más avanzada), y el de proyecto en segundo lugar (en una economía en desarrollo). Lo que ambos tenían en común era su surgimiento como reacción a los procesos de modernización y de cambio social (Puhle, 2020). El resultado del descontento social a escala local (escala de la experiencia) era producido por los

cambios tecnológicos y políticos a escala del sistema-mundial (escala de la realidad).

Otro ejemplo es el populismo clásico o "histórico" en América Latina. Como señala Dussel (2020), la coyuntura económica y política global, especialmente a raíz de las guerras mundiales en 1914 y 1949, y la crisis económica de 1929, provocó un cambio geopolítico significativo en la región latinoamericana. La lucha por la hegemonía en la escala del sistema-mundial (escala de la realidad), hizo que la dominación del centro sobre la periferia colonial o poscolonial de América Latina tuviera que disminuir. En este contexto, según lo planteado por Cardoso y Faletto (2007), en los países más urbanizados de la región nacieron empresas industriales que produjeron bienes de difícil importación en un periodo llamado "desarrollo hacia dentro" que se acentúa durante la Segunda Guerra Mundial y se manifiesta en su plenitud durante la década de 1950 (escala de la ideología).

En esta escala de análisis, figuras prominentes como Getulio Vargas y Juan Domingo Perón lideraron procesos de "pacto social", en los cuales una burguesía nacional incipiente crecía en paralelo a la consolidación de una clase obrera y la organización de los campesinos (Dussel, 2020). Esta nueva constelación política, económica, social y cultural que se denominó "populismo" se tradujo a escala local (experiencia) en la presión de las masas hacia la participación política y la distribución económica y social (Cardoso y Faletto, 2007).

En la actualidad, la geometría del poder en términos territoriales, a través de redes y a múltiples escalas, es más evidente que nunca en Europa y Estados Unidos, por un lado, y en

América Latina, por el otro. En los populismos de protesta excluyente, que son característicos, aunque no exclusivos de los países con mayores niveles de desarrollo y un pasado o presente imperialista, el territorio desempeña un papel central. En Europa, donde se observa una correlación entre populismo e inmigración, y donde la recuperación de la soberanía y el nativismo están relacionados con el territorio, el populismo de protesta excluyente define la pureza del pueblo principalmente en términos etno-religiosos. Al respecto, Kaya (2017) argumenta que la cuestión de la inmigración ocupa un lugar central en el discurso y los programas de todos los populismos de protesta excluyente en el continente europeo.

En Estados Unidos, la situación es análoga. Basurto (2021) argumenta que el lema "Make America Great Again" encarna un llamado a la movilización electoral, alegando que la élite política y las grandes corporaciones han dañado al pueblo estadounidense. Este daño no solo proviene de la concentración significativa de capital en manos de estas corporaciones, sino también de su tendencia, influenciada por el mercado mundial en el que compiten, a exportar parte de este capital junto con las fuentes de empleo. Además, Basurto subraya que, en el discurso de Donald Trump, los migrantes, especialmente aquellos de origen musulmán y latinoamericano, son presentados como una amenaza, no solo para la seguridad nacional, sino también para la seguridad laboral del pueblo estadounidense.

En América Latina, el poder expresado a través del control territorial en los populismos de proyecto incluyente, se manifestó en

una política de recuperación de recursos naturales, defensa de la soberanía frente a las potencias extranjeras y la promoción de solidaridad entre Gobiernos con orientación ideológica progresista. El ascenso de China en la economía mundial generó un mercado de gran envergadura para las exportaciones de la región. Como destacan Calderón y Castells (2019), América Latina aprovechó la bonanza en los precios de las *commodities*, impulsada por la creciente demanda de China, India y otros mercados emergentes para modernizar su estructura productiva, mejorar su competitividad en la economía mundial y modificar sus patrones de dependencia con respecto a Estados Unidos.

En los populismos de ambos lados del Atlántico, particularmente en Europa y América Latina, destaca la emergencia y cuestionamiento de bloques supranacionales que se caracterizan por tener una “nueva proyección geopolítica que rebasa la dimensión económica y comercial, y abarca[r] una negociación creciente de ámbitos de poder político entre el centro y la periferia del sistema-mundo, frente a las todavía persistentes expresiones de fragmentación geoeconómica y social” (Preciado y Uc, 2010, p. 57).

La cumbre de partidos y figuras afines a la derecha y extrema derecha europea fue celebrada en la ciudad alemana de Coblenza, el mes de enero de 2017, siendo un caso paradigmático que ilustra el papel de las redes transnacionales como forma de cuestionamiento a los bloques supranacionales como sucede con la Unión Europea. En esa cumbre de 2017, personalidades como Marine Le Pen del antes llamado Frente Nacional (FN) y el líder del Partido por la Libertad (PVV), Geert Wilders, plantearon la

necesidad de liberar a los pueblos europeos del autoritarismo de Bruselas, para así recuperar el poder y su destino. Sin embargo, como señala Colomina (2017), “el asalto político que estas fuerzas xenófobas y *euroescépticas* esperan lograr en las distintas citas electorales del año, también se pagó con fondos europeos, según admiten fuentes de la Eurocámara” (Valero, 2017).

En lo que respecta a América Latina, el populismo de proyecto incluyente guarda una estrecha relación con la integración regional. De acuerdo con Hernández (2022), al menos desde mediados del siglo XX, la resiliencia del regionalismo latinoamericano ha estado sustentada en la persistencia de los movimientos políticos populistas. Estos populismos buscan extender al ámbito regional las políticas de desarrollo como la industrialización por sustitución de importaciones y la planificación estatal, así como la ampliación de derechos y servicios para los sectores populares. En esta línea de pensamiento, la creación de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP) es una clara muestra de regionalismo populista de proyecto en el que un bloque supranacional busca hacer frente al contexto de la globalización neoliberal y al transnacionalismo en el que las redes trascienden el territorio estatal.

Finalmente, en tanto enfoque histórico y socioeconómico centrado en las circunstancias externas e internas que moldean a los populismos en múltiples escalas de los espacios geopolíticos; la escala geográfica, como la tercera dimensión de la geometría del poder, proporciona una interpretación más completa

de las motivaciones subyacentes tanto de los populismos de protesta excluyente como de los de proyecto incluyente en el siglo XXI. En la actual economía mundial, como sostienen Taylor y Flint (2018), los acontecimientos cruciales que estructuran nuestras vidas se producen a escala global. La crisis del neoliberalismo, los desajustes de la globalización y el alza de los precios de las materias primas propiciaron la llegada al gobierno de una constelación de nuevos actores políticos con una amplia base social, impulsando un populismo de proyecto neodesarrollista en países como Venezuela, Argentina, Bolivia y Ecuador.

En Estados Unidos, la irrupción del populismo como fenómeno electoral que llevó a Donald Trump a la presidencia se explica en gran medida por cambios tecnológicos disruptivos e innovadores, por la transformación de la economía industrial en una de servicios y por la pérdida de más del 25% de los empleos en las industrias manufactureras debido al *offshoring* y las dinámicas del mercado mundial (Vargas, 2017). Por otro lado, en Europa, la crisis de 2008, prolongada por la crisis del euro y la crisis de refugiados en 2015 y 2016, creó un entorno propicio para exacerbar emociones y atraer a un público en busca de soluciones fáciles y un chivo expiatorio al cual responsabilizar por los problemas locales que se producen a escala global (Pérez, 2020).

En este orden de ideas, el enfoque de geografía política que adopta el análisis de los sistemas-mundiales permite explorar la intersección entre la geopolítica y el populismo, dos fenómenos que, a primera vista, pueden parecer divergentes pero que, al examinarlos desde una perspectiva más amplia y a través

de las distintas escalas de la espacialidad, revelan conexiones fundamentales. Desde los primeros populismos a fines del siglo XIX en Estados Unidos y Rusia, hasta los populismos actuales en Europa, América Latina y Estados Unidos, observamos cómo el contexto histórico y socioeconómico moldea la naturaleza y la geometría del poder populista que se despliega territorialmente, a través de redes y en escalas diversas, lo que influye profundamente en cómo las personas se relacionan con el poder en sus vidas cotidianas.



Concluyendo, esta aproximación permite comprender que el populismo, lejos de ser un fenómeno aislado, está arraigado en las dinámicas de poder y espacio a múltiples escalas. La geopolítica, como campo de estudio que analiza la relación entre poder y espacio, es una herramienta valiosa para comprender las motivaciones y las manifestaciones del populismo en nuestra compleja realidad global. Al integrar estas perspectivas en la geografía política que adopta el análisis de los sistemas-mundiales podemos enriquecer nuestro análisis y fomentar un entendimiento más holístico de estos fenómenos políticos contemporáneos.

## 5. Conclusiones

En este trabajo se empleó el enfoque de geografía política basado en el análisis de sistemas-mundiales de Colin Flint y Peter J. Taylor para explorar la conexión entre geopolítica y populismo. Este enfoque se utilizó para enriquecer el estudio del populismo desde una perspectiva espacial que no estuviese centrada únicamente en la coyuntura presente, sino que incorporara procesos de mediana o larga duración en el marco de la economía mundial capitalista. La clasificación dual del populismo en términos de proyecto incluyente y protesta excluyente nutrió este enfoque al incorporar al modelo analítico los elementos que conectan la relación histórico-estructural entre desarrollo y subdesarrollo.

Al abordar el populismo dentro de un contexto geográfico más amplio que pueda integrar aspectos económicos, como los procesos del centro y la periferia donde surgen y evolucionan, así como aspectos históricos que consideren los ciclos y períodos de cambio y adaptación a nuevas circunstancias políticas, económicas y sociales, podemos obtener una comprensión más profunda de las interacciones y dinámicas en la espacialidad del poder en el populismo contemporáneo. Los modelos que no toman en cuenta la dimensión espacial en los estudios sobre populismos, y que tienden a centrarse más en aspectos ideológicos (Mudde y Rovira, 2017; Müller, 2017), facilitan que se identifique cualquier "objeto político no identificado" como populista (Forti, 2021).

Una de las limitaciones más notables de este enfoque "ideacional", que concibe al populismo como una ideología delgada que divide la sociedad en dos campos homogéneos y antagónicos (el pueblo frente a la élite) y postula que la política debe ser la expresión de la voluntad general del pueblo (Mudde y Rovira, 2017), radica en su falta de consideración hacia la realidad político-espacial e histórica de los países periféricos y los países centrales.

La dicotomía entre élite y pueblo, presente tanto en la periferia como en el centro, no puede ser considerada únicamente como una estrategia de polarización "populista", sino más bien como el desenlace de la desigualdad originada por el sistema político y económico global. Para comprender y abordar eficazmente estas dinámicas sociales, es esencial ir más allá de la superficie política y considerar las estructuras fundamentales que perpetúan la desigualdad social a escala mundial, regional y en los estados nacionales.

En este sentido, reducir el populismo a una simple "imaginación moralista de la política, una forma de percibir el mundo político que sitúa a un pueblo moralmente puro y totalmente unido [...] en contra de las élites consideradas corruptas o moralmente inferiores de alguna otra forma" (Müller, 2017, p. 33), limita la capacidad explicativa del término. Siguiendo la línea de pensamiento de Preciado (2021), se podría argumentar que los enfoques teóricos predominantes que suelen clasificar los regímenes populistas basándose en el ideal de la democracia liberal, a menudo no consiguen

integrar la historia social con el sistema de actores y sus estrategias para ejercer el poder político en los ámbitos del Estado y la sociedad.

La aproximación al populismo presentada en este trabajo no busca abarcar todos los aspectos inherentes al fenómeno, como su relación con la democracia o las instituciones

políticas, sino más bien contribuir al estudio del populismo desde una perspectiva geopolítica que contemple las variables de poder y espacio subyacentes, haciendo énfasis en las dinámicas y estructuras más amplias que guardan una estrecha relación con la economía mundial capitalista.

## 6. Bibliografía y fuentes consultadas

- Agnew, J. y Shin, M. (2017). Spatializing Populism: Taking Politics to the People in Italy. *Taylor and Francis Journal*, 107(4), 915-933. <https://ideas.repec.org/a/taf/raagxx/v107y2017i4p915-933.html>
- Arenas, N. (2006). El proyecto chavista. Entre el viejo y el nuevo populismo. *Desacatos*, (22), 151-170.
- Basurto, A. (2021). Donald Trump, el populismo como farsa en los Estados Unidos de América. *Revista de Relaciones Internacionales, UNAM*, (140), 117-136.
- Borja, F. (10 de febrero de 2018). Los cinco dogmas del populismo geopolítico. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/politica/los-cinco-dogmas-del-populismo-geopolitico/>
- Brun, E. (2018). *El cambio en las relaciones internacionales mediante las relaciones Sur-Sur: los lazos de Brasil, Chile y Venezuela con los países en desarrollo de África, Asia y Medio Oriente*. El Colegio de México.
- Cairo, H. (1997). Los enfoques actuales de la geografía política. *Espiral*, 7(9), 49-72.
- Calderón, F. y Castells, M. (2019) *La nueva América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso, F.H. y Faletto, E. (2007). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Chamosa, O. (2013). Populismo: crítica a la utilidad de un concepto peyorativo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64836>
- Colomina, B. (2017). *Privacidad y Publicidad en la Era de las Redes Sociales*. ARQ.
- Dodds, K. (2019). *Geopolitics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Dussel, E. (2020). Cinco tesis sobre el "populismo". En De la Peña, J.; Leyva, G.; Lutz-Bachmann, M. y Ortega, A. (corrds.), *Populismo y globalización en el siglo XXI*. Siglo XXI Editores/El Colegio Nacional, 47-61.

- Finchelstein, F. (2019). *Del fascismo al populismo en la historia*. Taurus.
- Flint, C. y Taylor, P. J. (2018). *Political Geography: World-Economy, Nation-State, and Locality*. Routledge.
- Forti, S. (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*. Siglo XXI de España Editores.
- Gandásegui, M. A. y Preciado, J. A. (2017). Introducción. La sociología latinoamericana y las ciencias sociales: hegemonía, debate democrático y neoconservadurismo. En Gandásegui, M. A. Hijo y Preciado, J. A. (Coords.), *Hegemonía y democracia en disputa. Trump y la geopolítica del neoconservadurismo*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades/Coordinación Editorial, 15-49.
- Gates, L. (2018). Populism: A Puzzle Without (and for) World-Systems Analysis. *Journal of World-Systems Research*, 24(2), 325-336.
- Hernández, D. (2022). La supervivencia del Mercosur: entre la aberración institucional y el regionalismo populista. En G. Caetano y D. Hernández Nilson (coords.), *30 años del Mercosur: Trayectorias, flexibilización e interregionalismo*. Universidad de la República/Fundación EU-LAC/Fundación Carolina/GIGA, 89-98.
- Kaya, A. (2017). Populismo e inmigración en la Unión Europea. *Anuario CIDOB de la Inmigración 2017*, 52-79.
- Madureira, M.M.S. (2020). Populismo, populismos, democracia. En De la Peña, J.A.; Leyva, G.; Lutz-Bachmann, M. y Ortega, A. (coords.), *Populismo y globalización en el siglo XXI*. Siglo XXI Editores/El Colegio Nacional, 97-115.
- Mudde, C. y Rovira, C. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Müller, J. (2017). *¿Qué es el populismo?*. Grano de Sal.
- Pérez, T. (2020). La Unión Europea frente al discurso euroescéptico y la pandemia de covid-19. *Foreign Affairs Latinoamérica*. <https://revistafal.com/el-populismo-europeo-del-siglo-xxi/>
- Preciado, J. A. (2021). Populisms: Inherently Illiberal or Plausibly Democratic? Hybrid Regimes May Offer a Complementary Approach. *Politikon: The IAPSS Journal of Political Science*, 48, 26-46. <https://doi.org/10.22151/politikon.48.2>
- Preciado, J. A. y Uc, P. (2010). La construcción de una geopolítica crítica desde América Latina y el Caribe. Hacia una agenda de investigación regional. *Geopolítica(s)*, 1(1), 65-94.
- Puhle, H. (2020). Populismos en el siglo XXI. En De la Peña, J.A.; Leyva, G.; Lutz-Bachmann, M. y Ortega, A. (corrd.), *Populismo y globalización en el siglo XXI*. Siglo XXI Editores/El Colegio Nacional, 72-96.
- Rivero, A., Zarzalejos, J., y Palacio, J. (coords.) (2017). *Geografía del Populismo. Un viaje por el universo del populismo desde sus orígenes hasta Trump*. Tecnos.
- Salmorán, G. (2021). *Populismo. Historia y geografía de un concepto*. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Sanahuja, J.A. y Stefanoni, P. (2023). Introducción. En J.A. Sanahuja y P. Stefanoni (eds.), *Extremas derechas y democracia: perspectivas iberoamericanas*. Fundación Carolina, 7-11.
- Taylor, P. (1991). Political Geography within World-Systems Analysis. *Review*, 14(3), 387-402.
- Toal, G. (2021). Una reflexión sobre las críticas a la Geopolítica Crítica. *Geopolítica(s)*, 12(2), 191-206.
- Urbinati, N. (2020). *Yo, el pueblo. Cómo el populismo transforma a la democracia*. INE/Grano de Sal.
- Valero, C. (21 de enero de 2017). La ultraderecha europea une fuerzas tras la llegada de Donald Trump. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/internacional/2023/09/23/650ec4d1e85ece-60658b45ae.html>
- Vargas, A. (2017). El caso Trump. En A. Vargas Llosa (coord.), *El estallido del populismo*. Planeta, 25-50.

# Entre a Cruz e a Estrela de David: O Papel dos Senadores da Frente Parlamentar Evangélica no Contexto do Sionismo Cristão no Brasil no pós 7 de outubro de 2023

*Between the Cross and the Star of David: The Role of Senators from the Evangelical Parliamentary Front in the Context of Christian Zionism in Brazil in the Post-October 7, 2023*

Arturo Hartmann y Shamira Rossi

118

## Entre a Cruz e a Estrela de David: O Papel dos Senadores da Frente Parlamentar Evangélica no Contexto do Sionismo Cristão no Brasil no pós 7 de outubro de 2023

*Between the Cross and the Star of David: The Role of Senators from the Evangelical Parliamentary Front in the Context of Christian Zionism in Brazil in the Post-October 7, 2023*

Arturo Hartmann\* y Shamira Rossi\*\*

RECIBIDO: 05 de febrero de 2024 | APROBADO: 29 de marzo de 2024

### Resumen

Este artículo analiza el comportamiento digital de los senadores de la Frente Parlamentar Evangélica (FPE) de Brasil en relación al sionismo cristiano y a la cuestión palestino-israelense en el período posterior al 7 de octubre. El objetivo es contribuir a la comprensión de la relación entre la extrema derecha brasileña y el movimiento del sionismo cristiano, especialmente en este momento marcante del conflicto colonial entre palestinos e israelenses, en el que testificamos un genocidio. El análisis de las publicaciones de los senadores en Instagram revela una relación afectiva con Israel, pero también evidencia una posible influencia de la polarización política en el posicionamiento de estos parlamentarios. Dividiendo el período de análisis en dos momentos clave, el estudio destaca la continuidad de estos patrones de comportamiento. Se concluye que, aunque existe una conexión emocional con Israel, esta afectividad no es exclusivamente motivada por la religiosidad cristiana, sino que también está influenciada por el contexto político brasileño. Este trabajo representa un punto de partida para futuras investigaciones sobre las relaciones entre política, religión y geopolítica en el Brasil contemporáneo.

**Palabras clave:** Reacción, cambio, mediación, Estado, oligarquía

\* Doctor en Relaciones Internacionales por el Programa San Tiago Dantas (Unesp/Unicamp/PUC-SP), miembro del CEIA-UFS (Centro Internacional de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Federal de Sergipe) y del INCT-INEU (Instituto Nacional de Ciencia e Tecnología para Estudios sobre Estados Unidos).

\*\* Cientista política (UNIRIO), investigadora en el Grupo de Investigación Eleitoral de la Escuela de Ciencia Política y maestranda en el Instituto de Estudios Sociales e Políticos de la Universidad Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ).

## Abstract

This article analyzes the digital behavior of the senators of Brazilian Evangelical Parliamentary Front (FPE) in relation to Christian Zionism and the Palestinian-Israeli issue in the post-7 October period. The aim is to contribute to an understanding of the relationship between the Brazilian far-right and the Christian Zionist movement, especially at this defining moment in the colonial confrontation between Palestinians and Israelis, in which we are witnessing a genocide. The analysis of the senators posts on Instagram reveals an emotional relationship with Israel, but also shows a possible influence of political polarization on the positioning of these parliamentarians. Dividing the period of analysis into two key moments, the study highlights the continuity of these patterns of behavior. It concludes that, although there is an emotional connection with Israel, this affectivity is not exclusively motivated by Christian religiosity, but is also influenced by the Brazilian political context. This work represents a starting point for future research into the relationship between politics, religion and geopolitics in contemporary Brazil.

**Key words:** Christian Zionism, Political polarization, Genocide, Geopolitical relations, Far-right.

## 1. Introdução

O presente artigo retrata o fenômeno do sionismo cristão na América Latina e das suas repercussões após o dia 7 de outubro de 2023, a partir do estudo de caso brasileiro. Analisamos a atuação de senadores da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) do Brasil no pós-7 de outubro, dia em que o grupo palestino Hamas atacou locais dentro de Israel e que forças israelenses iniciaram ataques à Faixa de Gaza que hoje configuram o crime de genocídio.

Nosso objetivo é contribuir para as investigações sobre como setores da extrema direita brasileira se associam ou fazem parte do movimento do sionismo cristão, organizado para defender o Estado de Israel. Para tal, analisaremos o comportamento dos senadores da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) a partir de suas publicações no *Instagram* realizadas após o dia 7 de outubro de 2023 e até o dia 25 de fevereiro de 2024. A metodologia empregada nesta análise foi a de conteúdo, através da quantificação e exposição das legendas dos senadores na rede social.

A escolha da segunda data porque identificamos que na América Latina há um padrão de expressão do sionismo cristão através de manifestações de rua, em geral, chamadas de "Marchas" (Machado et al., 2021). As marchas são, em síntese, mobilizações de rua organizadas por grupos religiosos de matriz cristã, entretanto, possuem o objetivo de expressar apoio ao Estado de Israel:

Em pesquisa de campo, ao percorrer o país em maio de 2022, mês em que se comemorava 74 anos da fundação do

Estado de Israel, surpreendia observar as centenas de bandeiras de Israel espalhadas por estradas, avenidas e ruas das cidades. Bandeiras que flanavam especialmente nos mastros das pequenas e megas igrejas pentecostais, ora na entrada dos templos, ora no púlpito, e sempre ao lado da bandeira da Guatemala, talvez sinalizando uma concepção de dupla pertença nacional ou uma adesão religiosa a um projeto político. Bandeiras são o item indispensável na Marcha de Israel, grande evento público que celebra a fundação desse Estado. Tal marcha é organizada por lideranças das igrejas, participando, além dos fiéis, ministros e diplomatas, também a embaixada de Israel e a comunidade judaica. O evento se traduz numa onipresença simbólica de Israel no país, refletida nas centenas de bandeiras espalhadas pelas igrejas. (Machado et al., 2021, p. 2)

Essas marchas são fundamentais para entendermos a dinâmica religiosa dos países latino-americanos, sendo em alguns países predominantemente protestantes, como no caso brasileiro e em outros de predomínio católico, como por exemplo, o México. A partir dessa noção, classificamos a manifestação na Avenida Paulista em fevereiro de 2024 como uma "marcha" pois os símbolos de apoio ao Estado de Israel estiveram presentes e, assim como descrito pelas autoras, um dos setores que mobilizaram foi o religioso, na figura de pastores e líderes evangélicos, apoiadores do ex-presidente Jair Bolsonaro e demais setores conservadores da sociedade civil. Portanto, assim como também identificado pelas autoras nas demais experiências da América Latina,

o ato de fevereiro, mobilizado sobretudo por evangélicos, apresentou manifestações do sionismo cristão através da utilização de símbolos da cultura judaica - o shofar e a estrela de David - e da identidade israelense - a bandeira de Israel. Sendo assim, neste artigo atribuímos à manifestação da Avenida Paulista o caráter de “Marcha” conforme observado pelas autoras pois combina, além de reivindicações antigoverno Lula, aspectos observados nas manifestações sionistas cristãs.

É importante que destaquemos a atuação do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro tanto nas igrejas evangélicas como no apoio ao sionismo. A relação entre Bolsonaro, os evangélicos e a estratégia de frequentar cultos como mecanismo de mobilização eleitoral pode ser elucidada a partir dos estudos conduzidos por Ferreira e Fuks (2021). Os evangélicos apresentaram uma probabilidade maior de votar em Bolsonaro do que membros de outras religiões, ateus e agnósticos. Esse efeito foi reduzido quando controlado pela frequência a cultos, indicando a influência significativa da participação ativa nessas atividades religiosas na decisão de voto. Os resultados sugerem que a presença de Bolsonaro em cultos pode ter sido uma estratégia eficaz para conquistar votos entre os evangélicos, aproveitando a influência das lideranças religiosas e as mensagens políticas veiculadas durante esses eventos.

Além disso, em 2017, o então deputado federal Jair Messias Bolsonaro, na época filiado ao Partido Social Cristão (PSC), esteve em um

tradicional clube carioca chamado “Hebraica” e símbolo do sionismo judaico carioca. Lá, o deputado proferiu um discurso que teve muita repercussão na mídia brasileira, referindo-se à população negra brasileira de forma pejorativa e racista: “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas.”<sup>1</sup> O discurso de Bolsonaro pouco dizia sobre o tema do sionismo cristão, entretanto, o fato de um autodeclarado cristão ser convidado para discursar neste clube em uma data comemorativa importante do calendário judaico demonstra a relação de proximidade que Bolsonaro manteve com setores da sociedade brasileira de judeus sionistas ao longo de sua trajetória política, antes mesmo de se tornar presidente em 2018.

Após a eleição, Bolsonaro estreitou as relações com Israel e entidades sionistas brasileiras revelando uma associação marcada por simbolismos e gestos políticos. O ex-presidente, embora se identifique como católico, realizou um batismo no Rio Jordão, local simbólico para os cristãos evangélicos. Segundo Alencar (2019), essa dualidade religiosa pode ser interpretada como uma estratégia política para angariar apoio tanto da comunidade católica quanto dos evangélicos, especialmente em um contexto onde questões relacionadas a Israel têm ganhado destaque. Além disso, sua gestão demonstrou um alinhamento com pautas pró-Israel, quando aludiu, em 2019, a uma possível transferência da embaixada para Jerusalém, uma demanda histórica do protestantismo brasileiro, o que acabou não sendo levado adiante (“Após

cogitar transferir embaixada, Bolsonaro anuncia escritório comercial em Jerusalém”, 2019).

Uma das justificativas do artigo é considerar que o sionismo cristão já importou uma forma de lidar com a questão palestino-israelense para o Brasil – e para outros países da América Latina – há pelo menos duas décadas. Como iremos demonstrar, o acirramento dos discursos e do enfrentamento, que culminou na virada de 2023 para 2024, é afetado por dimensões que ajudam a interpretar o fenômeno do sionismo cristão no Brasil: o contexto nacional e a conexão das teologias/lideranças evangélicas com o Estado de Israel (e, portanto, afetadas também pelo contexto provocado pelas forças coloniais israelenses).

Um dos argumentos do artigo é que o sionismo cristão, que motivou as críticas ao presidente Lula da Silva no episódio mais recente, faz um movimento muito similar ao realizado por políticas israelenses: apagar a presença palestina nativa para que veja cumprida a sua própria visão político-religiosa da volta dos judeus à Terra Santa (demonstraremos, a partir da análise das legendas das postagens desses senadores no *Instagram*, que há um alinhamento ideológico entre os parlamentares acerca do conflito: aceitam a justificativa de Israel, de que os ataques à Gaza alvejam o grupo armado Hamas, e ignoram o escopo da destruição provocada pelo exército israelense contra os palestinos, um caso contemporâneo de genocídio.

Podemos apontar o que os sionistas cristãos ignoram quando elaboram sua visão do direito do povo judeu de possuir a “terra prometida” é violência colonial de Israel contra os palestinos. Portanto, vale olharmos o objeto/

local e dinâmicas da questão palestino-israelense.

A sugestão é iniciar a leitura do confronto colonial na Palestina a partir do aparato epistemológico conceitual do **“encontro contrapontual”** criado por Said (1993). O autor estava preocupado em interpretar como experiências do encontro entre o europeu colonizador, movido por um desejo de domínio, e os nativos de diferentes geografias não-europeias, impelidos a resistir, eram refletidas na literatura.

O conceito empresta sua lógica da teoria musical para propor uma estrutura de interpretação de momentos históricos vistos, muitas vezes construídos, como conjuntos de interações caóticas e incompreensíveis. Diz Said que no “[...] contraponto da música clássica ocidental, vários temas são tocados um sobre o outro [...]”, sem que qualquer um deles tenha um privilégio claro e destacado, apenas provisional e momentâneo. Mesmo justapostos, os temas musicais resultam em uma “polifonia” que apresenta “[...] concerto e ordem, uma interação organizada”. Ele, então, transpõe essa lógica para produzir a leitura contrapontual, que seria entender, por exemplo, romances ingleses como parte do engajamento britânico com a Índia, ou seja, moldados, mesmo determinados, “pela história específica da colonização, da resistência e do nacionalismo nativo.” (Said, 1993, p. 51). Assim, ler um texto contrapontualmente seria compreender o que está “envolvido quando um autor representa, por exemplo, uma plantação colonial de açúcar como importante para o processo de manter um estilo de vida particular na Inglaterra.” (Said, 1993, p. 66).

<sup>1</sup> É possível encontrar o discurso de Bolsonaro na seguinte matéria de revista: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica>

Uma conclusão que podemos tirar é que, se entendermos o sionismo cristão como apoiador das políticas de Israel, de certa forma, a partir do enquadramento contrapontual de Said, podemos concluir que ele faz parte do conjunto da “polifonia” da violência israelense sobre os palestinos.

Said, em determinado trecho, recorre à leitura da oposição elaborada por Frantz Fanon em “Condenados da Terra”. Por essa oposição, Fanon teria enxergado, no território palco do colonialismo, o confronto de dois conjuntos de agentes em uma disputa de natureza conflitiva, na qual “a violência do regime colonial e a contra violência do nativo se equilibram e respondem a cada uma em extraordinária homogeneidade recíproca” (Fanon, 1993, apud Said, 2004, p. 267).

O período analisado pelo artigo ocorre inclusive em um dos momentos mais marcantes dessa “natureza conflitiva” constitutiva da relação colonial. Em 7 de outubro de 2023, o grupo palestino Hamas entrou no território de Israel e atacou uma série de centros militares e vilas de civis. Morreram cerca de 1154 pessoas. Israel, desde então, iniciou o empreendimento de uma campanha que configura crime de genocídio.

O crime de genocídio é definido pela Convenção para a Prevenção e Punição do Crime de Genocídio, ratificada em dezembro de 1948. Seu Artigo 2 afirma que o crime se dá quando são identificados atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional étnico racial ou religioso. Os cinco pontos da normativa que definem que ação militar foi além de um crime de guerra e constitui crime de genocídio são: matar membros do grupo; causar sérios danos físicos

ou mentais a membros do grupo; deliberadamente infligir sobre o grupo condições de vida calculadas para levar a sua destruição física no todo ou em parte; impor medidas com intenção de prevenir nascimentos dentro do grupo; forçosamente transferir crianças de um grupo para outro grupo (Convenção para a Prevenção, 1948).

No momento em que escrevemos este artigo, de acordo com dados de relatório United Nations for the Coordination Humanitarian Affairs – Coordenação das Nações Unidas para Assuntos Humanitários – (OCHA, 2024) depois de 222 dias de ataques israelenses à Faixa de Gaza, 35.233 palestinos foram mortos, 1.1 milhão encaravam o risco de níveis catastróficos de insegurança alimentar (fome), 1.7 milhão de palestinos (75% da população) estavam deslocadas internamente.

O sionismo cristão acaba se encaixando como auxiliar na chave elaborada por Patrick Wolfe (2006) sobre a lógica do colonialismo israelense, por meio do conceito de *settler-colonialism* (colonialismo de povoamento). Este seria a junção de duas práticas: uma negativa, “a dissolução das sociedades nativas”, e uma outra positiva, a de erigir “[...] uma nova sociedade colonial sobre a base de terra expropriada”. No nexo dessas duas práticas está a premissa do molde de análise de Wolfe: “[...] invasão [como um esforço colonizador] é uma estrutura, não um evento.” Isso porque, na visão do autor, a “eliminação torna-se **o princípio organizacional** da sociedade de colonos de povoamento (*settler-society*)”, coordenando atividades que podem ir desde a aniquilação até políticas positivas, como encorajamento da miscigenação e cessão de cidadania nativa (Wolfe, 2006, p.388, grifo nosso).

Dividimos o período de análise em dois momentos: de 07/10/2023 a 17/02/24 e de 18/02/2024 a 25/02/2024, dia em que ocorreu em São Paulo um ato convocado por setores da extrema direita a favor de Bolsonaro, em defesa de Israel e contra o governo Lula.

O marco do dia 18, é importante explicar, foi quando Lula faz um discurso na África do Sul que será alvo dos bolsonaristas, ou seja, quando já corria o quarto mês de ataques israelenses contra a Faixa de Gaza, momento que já se caracterizava a ação como genocídio. Aqui os principais trechos da fala do presidente:

[...] É muito engraçado. Quando eu vejo o mundo rico anunciar que está parando de dar contribuição para a questão humanitária aos palestinos, eu fico imaginando qual é o tamanho da consciência política dessa gente? E qual é o tamanho do coração solidário dessa gente, que não está vendo que na Faixa de Gaza não está acontecendo uma guerra, mas um genocídio! Porque não é uma guerra entre soldados e soldados. É uma guerra entre um exército, altamente preparado, e mulheres e crianças.

É importante lembrar que em 2010 Brasil foi o primeiro país a reconhecer o Estado palestino. Eu preciso parar de ser pequeno quando a gente tem que ser grande. O que está acontecendo na Faixa de Gaza com o povo palestino não existe um nenhum outro momento histórico. Aliás, existiu, quando Hitler resolveu matar os judeus. Então não é possível que a gente possa colocar um tema tão pequeno. Você deixar de ter ajuda humanitária. Quem vai ajudar a construir aquelas casas que foram destruídas? Quem vai restituir a vida de 30 mil pessoas que

já morreram? 70 mil que estão feridos? Quem vai devolver a vida das crianças que morreram, sem saber porque estavam morrendo? Isso é pouco para mexer com o senso humanitário dos dirigentes políticos do planeta?”. (“Entrevista coletiva do presidente Lula durante visita à Etiópia”, 2024)

Podemos considerar que Lula conjugava duas dimensões nesse seu discurso: por um lado, recuperava a lógica da política externa “ativa e altiva”, formulada por Celso Amorim para os primeiros dois mandatos (2003 a 2012), de política regional e inserção em dinâmicas multilaterais e de mediação de paz (Amorim, 2015), por outro um esforço declarado de reverter políticas e articulações abandonadas pelo governo Bolsonaro (Lima, 2023).

## 2. A definição do sionismo cristão

Antes de entrarmos na análise da dados/declarações, vamos definir o que é sionismo cristão e quais são os vetores que impactam na sua atuação.

De acordo com Machado e Mariz (2023), o sionismo cristão é um “conjunto de ações desenvolvidas por setores evangélicos em defesa do Estado de Israel”, com base no argumento de que os judeus teriam o direito de posse e de habitar uma terra prometida ao povo judeu no Antigo Testamento bíblico (Machado & Mariz, 2023, p. 2). Ou como elaborado por Crome (2018, p. 9), o sionismo cristão seria “uma crença teologicamente motivada de que o povo judeu tem, por dádiva divina, o direito a possuir e habitar a terra prometida a eles na

Bíblia Hebraica e este é, portanto, o dever de cristão em apoiar essa reivindicação”.

Assim, o sionismo cristão configura-se como uma forma de ativismo político em defesa do que os evangélicos constroem como sua visão da “causa dos judeus”. Essa crença no direito de os judeus terem um Estado se origina tanto de crenças teológicas ligadas a linhas do pentecostalismo como de questões materiais e ideológicas ligadas ao Estado de Israel.

Importante que o sionismo cristão seja entendido como uma ideologia ou um movimento acessório ao nacionalismo judaico. O sionismo é o conjunto ideológico de um nacionalismo exclusivista que impulsionou métodos e táticas de colonização e ocupação da Palestina, como demonstramos abaixo. Já o sionismo cristão é um movimento que apoia a existência de Israel, fora do território de Palestina/Israel, por meio de uma base evangélica cristã, utilizando textos bíblicos para justificar tal apoio.

A partir disso, podemos compreender diferentes influências e grupos ligados ao sionismo cristão, incluindo o contexto nacional e teologias pentecostais/neopentecostais, como o movimento de Domínio e Prosperidade (Machado & Mariz, 2023, p. 2). No caso específico abordado neste artigo, o contexto nacional refere-se à política externa durante o governo Lula da Silva em contraste com certos setores do bolsonarismo. Em seguida, ao

considerar o conjunto das teologias, buscamos identificar padrões nas declarações dos senadores incluídos em nossa análise, utilizando um quadro de referência baseado em estudos sobre o sionismo cristão.

Freston (2020) traz uma visão mais pragmática. De acordo com o autor, o sionismo cristão pode ser compreendido como uma estratégia política dos cristãos de inserir a causa pró-Estado de Israel e seu direito de se expandir territorialmente nas pautas dos governos nacionais, via parlamentos e instâncias do Estado.

Reinke (2023) afirma que, no Brasil, existem três tipos predominantes de sionismo cristão: o clássico, o novo sionismo cristão e o simbólico-afetivo. Os três formatos possuem a lógica escatológica em comum, porém, se diferenciam no grau de apoio ao Estado de Israel enquanto ator que contribui na concretização das profecias bíblicas.

O tipo clássico é aquele que para além da lógica escatológica intrínseca ao sionismo cristão, busca desvendar os fatos presentes a fim de profetizar o futuro. De forma que o Estado de Israel desempenha papel crucial no cumprimento de tais profecias. O dispensacionalismo<sup>2</sup> é de grande importância para essa vertente. Portanto, os sionistas cristãos clássicos apoiam não só espiritualmente Israel, mas também politicamente. Segundo o autor, esse apoio se dá, em grande medida, de forma

incondicional, resultando na concepção de que os palestinos são um obstáculo. Destacamos que, a visão sionista cristã clássica tem como efeito na comunidade protestante a noção de “inimigo” acerca dos palestinos e demais povos que se colocarem em oposição ao Estado de Israel, seja espiritualmente, portanto qualquer religião que não esteja compreendida no eixo judaico-cristão, seja politicamente. A concepção de outro/inimigo resulta, por fim, na desumanização daquele que fuja do eixo étnico e religioso ocidental.

O novo sionismo cristão busca se distanciar do dispensacionalismo, vinculando-se, em geral, aos movimentos amilenistas, pré-milenistas e pós-milenistas. De forma alguma, o ativismo pró Israel é enfraquecido nessa vertente, entretanto, permite uma perspectiva mais cautelosa acerca das demandas humanitárias e políticas da causa palestina. A vertente do novo sionismo cristão crê na solução de dois Estados para o que acreditam ser um conflito entre Israel e Palestina. O ponto de divergência mais agudo em relação à perspectiva clássica é a defesa da dignidade humana dos palestinos, mesmo que os judeus sejam os eleitos divinamente. Os defensores dessa perspectiva são mais abertos ao diálogo, mas ainda assim defendem Israel enquanto povo eleito. Diferenciam, porém, suas estratégias argumentativas para defendê-los em relação ao tipo clássico: avançam para além dos argumentos teológicos - utilizados internamente para debates da comunidade protestante - buscando referenciais políticos e históricos para justificar as ações do Estado israelense (Reinke, 2023).



O terceiro tipo predominante, o sionismo cristão simbólico-afetivo é extremamente dispensacionalista, tal como o clássico. Essa vertente<sup>3</sup> encara Israel como “relógio de Deus”, portanto, suas ações políticas são justificadas a partir da noção de que seriam cumprimentos de profecias. Reinke (2023) afirma que a manifestação de seus defensores não é de cunho racial, mas sim afetivo e simbólico. A lógica escatológica se traduz na sensação de estar vivendo o derramamento do Espírito Santo em seus últimos dias, ou seja, uma vida próxima ao retorno de Jesus Cristo. Portanto, o foco dessa vertente é no momento atual, pois Israel é encarado como a manifestação visível do Reino de Deus hoje. O resultado principal é a incorporação por parte dos protestantes, de símbolos da cultura judaica.

A discussão do presente artigo não pretende desenvolver categorias do sionismo cristão tal como Reinke (2023). Entretanto, buscaremos demonstrar a partir da análise das postagens dos senadores selecionados a

2 A narrativa teológica dispensacionalista enfatiza a ideia de que “Deus se relaciona com os humanos através de alianças singulares a exemplo da aliança feita com Abraão, com Moisés, com a Igreja e, por último, com o sionismo”. Segundo McDermott (2016), a lógica dispensacionalista é baseada no Antigo Testamento ao exaltar a promessa divina de concessão de uma terra ou território para os judeus e o papel de Israel. No Brasil, Renê Terra Nova é o maior líder evangélico e participa de congressos internacionais de lógica dispensacionalista.

3 Segundo Reinke (2023), essa lógica é predominante entre os evangélicos de denominações pentecostais e neopentecostais.

presença dos três tipos de sionismo cristão entre os parlamentares e, portanto, atores políticos influentes no contexto político do Brasil. Partimos do pressuposto que, os senadores exercem influência não só na formação da opinião pública - principalmente através de suas redes sociais e demais canais de comunicação com seus apoiadores - mas também sobre o posicionamento do Brasil na Política Externa e na mediação de conflitos do cenário internacional.

### 3. As viagens ao Estado Israel como manifestação e manutenção do sionismo cristão no Brasil

Uma das questões centrais identificadas por estudiosos do sionismo cristão (Reinke, 2023; e Machado & Mariz, 2023) é o papel central que as viagens de turismo religioso à Terra Santa ocupam. Entre as consequências, está o aumento da judaização das igrejas, ou seja, a adoção de elementos da fé judaica – como o quipá e o talit - ou mesmo da bandeira do Estado de Israel (Machado & Mariz, 2023, p. 6).

Diante da noção de centralidade que as viagens a Israel desempenham na manutenção do sionismo cristão brasileiro conforme relatado a partir da revisão de literatura, destacamos que um dos pontos que analisaremos será o turismo

dos senadores da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) para este país. Desde o episódio do 7 de outubro, o senador Carlos Viana (Podemos), que compõe a frente parlamentar, visitou o país. A seguinte legenda de postagem no Instagram, realizada no dia 12/12/2023, do senador Carlos Viana evidencia a relação que as viagens ao país do Oriente Médio possuem com o protestantismo brasileiro:<sup>4</sup>

Missão Israel cumprida: levamos nosso apoio e carinho ao povo israelense. Ao mesmo tempo que a tristeza batia ao visitar os lugares destruídos pelo o ataque terrorista do Hamas e ao conversar com as famílias que perderam entes queridos ou que ainda estão sequestrados, presenciei a força e a resiliência dos israelenses de que, mais uma vez, o Estado de Israel será reerguido com força, fé e esperança. 🇮🇸<sup>5</sup>

Além disso, outros parlamentares postaram suas viagens a Israel, realizadas em outro momento que não o analisado, para demonstrar seu apreço ao país: Magno Malta (PL) e Damares Alves (Republicanos). Conforme destacado por Reinke (2023, p. 241), “muitos sionistas atuais associam sua empatia com a causa judaica com a visita a Israel”. O texto abaixo foi publicado pelo senador Magno Malta em 20/02/2024 no *Instagram*.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Link para acesso à postagem de Carlos Viana: [https://www.instagram.com/p/C0wTmwbsgft/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C0wTmwbsgft/?img_index=1)

<sup>5</sup> “🇮🇸” representa o emoji da bandeira de Israel.

<sup>6</sup> Link para acesso à postagem de Magno Malta: <https://www.instagram.com/p/C3jWDnlgdad/>

Há muito tempo venho alertando para os ataques contra Israel e o povo judeu. Este vídeo é de julho de 2022, numa visita que fiz a Israel. Nós, brasileiros, repudiamos todas as falas antissemitas dos integrantes do PT que só fazem fomentar o ódio a um povo que sofreu e vem sofrendo ataques desumanos que têm como objetivo primeiro o seu extermínio. Nós amamos Israel, nós amamos o povo judeu. Lula pode até tentar, mas não vai mudar o sentimento de uma nação inteira. (Malta, 2024)

Outro ponto importante de acúmulo dessas viagens foi incorporar ao conjunto de elaborações do sionismo cristão a difusão de “conquistas dos israelenses nos campos tecnológicos, educacionais e de saúde, bem como (...) divulgar notícias tendenciosas sobre os conflitos do Oriente Médio em suas publicações, programas radiofônicos e televisivos.” Isso difundiu na “base social do movimento evangélico brasileiro concepções idealizadas de Israel e dos judeus, ao mesmo tempo que difundiam uma visão estereotipada dos países árabes, favorecendo o ativismo político de cristãos em defesa dos interesses do Estado israelense.” (Machado & Mariz, 2023, p. 7).

### 4. O modo de atuação

De acordo com Wachholz e Reinke (2020, p. 262), o protestantismo brasileiro, especialmente sua vertente pentecostal, tem estado engajado na causa do sionismo cristão “como agente ativo na política externa do governo do Brasil”. E o exemplo de engajamento viria de fora, do “protestantismo norte-americano.” Nesta

chave, a partir da análise de conteúdo das redes sociais dos senadores da bancada evangélica, buscaremos evidenciar a reação dos mesmos ao que a mídia televisiva chama de conflito entre Israel e Hamas, assim como a reação ao posicionamento institucional do Brasil através do Ministério das Relações Exteriores.

O conjunto teológico não provia apenas conteúdo ou narrativas políticas, mas também um método e forma de ação política. Machado e Mariz (2023) mostram por exemplo que “o movimento chamado de Nova Reforma Apostólica (NRA), criado por Peter Wagner nos Estados Unidos, começou a atrair novas lideranças nacionais para estudar teologia no seminário” em que lecionava na Califórnia. O NRA foi interpretado por pesquisadores, como Barbosa Júnior (2017), enquanto uma forma de messianismo político-religioso que colocava apóstolos e profetas como centrais na batalha espiritual a ser travada pelos cristãos na construção do Reino de Deus na terra. Por essa perspectiva, os apóstolos agiriam como guerreiros, “transformando a sociedade, estabelecendo o governo dos justos e garantindo o domínio da fé cristã entre os homens.” (Machado & Mariz, 2023, p. 7). O movimento que nos interessa aqui é que, por essa perspectiva, a batalha espiritual é transportada para os planos social e político, com ação “na economia, na igreja, na família, na escola, no mercado, na mídia e na política.” (Machado & Mariz, 2023, p. 8)

A teologia difundida por Wagner considerava o instrumento da “Batalha Espiritual” (*Spiritual Warfare*) na busca de domínio sobre esse mundo. Assim, aqueles identificados com

a NRA abraçavam a teologia do domínio e a “Profecia das Sete Montanhas” de Peter Wagner, que defende “que os cristãos devem dominar as sete áreas importantes da sociedade- Família, Religião, Educação, Mídia, Entretenimento, Finanças e Governo.” Ela combina a busca pela prosperidade, lutas políticas e a promoção de caravanas como uma oportunidade de se aproximar da Terra Santa – em termos religiosos – e do Estado de Israel – como a manifestação política dessa ideia (Machado & Mariz, 2023, p. 12; Machado et al., 2021, p. 8).

Certamente, a doutrina do dispensacionismo nos Estados Unidos, exemplificada pela necessidade de envolvimento político, é destacada em um artigo presente na Bíblia de Estudo Profética de LaHaye. Um trecho afirmava: “A santidade de Deus e o retorno dos judeus à sua terra deveriam envolver profundamente todo crente em Cristo.” E acrescentava:

A igreja, o povo judeu, políticos e nações do mundo estão se submetendo a um teste fundamental. *Sob o olhar atento de Deus, desempenhos são avaliados e destinos são determinados com base não só no exercício da nossa fé, mas também no nosso relacionamento com o povo judeu.* (LaHaye, 2005, p. 795, apud Walchhoz & Reinke, 2020, p. 265) (grifo nosso)

LaHaye afirmava que o cristão deveria estar comprometido à questão nacionalista dos judeus, ou seja, o sionismo. Mais do que isso: “os destinos eternos dos cristãos não são baseados apenas na fé (...), mas na forma como eles se relacionam com a atual nação de Israel.” (Walchhoz & Reinke, 2020, p. 265).

Machado e Mariz (2023) identificaram um conjunto de iniciativas de autoridades religiosas (que podemos expandir para políticos ligados à comunidade evangélica) que “expressam a importância do Estado de Israel no meio cristão” brasileiro. Entre elas estão: a publicação de artigos e livros defendendo a geopolítica de Israel; a realização de peregrinações/viagens à Terra Santa; o uso da bandeira de Israel em eventos públicos; realização de viagens a Brasília para realizar *lobby* junto aos parlamentares, ministros e até presidentes da República; visitas ao Itamaraty e à Embaixada de Israel em Brasília; postagens na rede social *Youtube* de vídeos enaltecendo Israel; e ajuda financeira para a imigração para Israel.

Especificamente, os políticos evangélicos usam o Parlamento para: celebrar a data de criação do Estado de Israel, exercer pressão política no Poder Executivo, fazer pronunciamentos criticando o Poder Executivo brasileiro, como em 2014, quando o governo Dilma fez restrições às indicações do Estado israelense para a Embaixada, realizar pronunciamento em defesa de Israel quando se acirram os conflitos armados no Oriente Médio, participar de grupos sionistas internacionais para conhecer e discutir as legislações pró-Israel que estão sendo implementadas nos Estados Unidos e em outros países e apresentar moções de repúdio às votações da representação do Brasil na ONU que contrariam os interesses israelenses (Machado & Mariz, 2023, p. 16-17).

Uma das mudanças que surge a partir do contato com autoridades e instâncias do governo de Israel é o “crescimento de

argumentos de caráter cultural e secular”, com um discurso focado na “capacidade de inovação tecnológica, o desenvolvimento econômico e educacional, assim como a dimensão democrática da sociedade israelense.” Machado e Mariz trabalham com a hipótese de que as visitas de autoridades ao Estado de Israel acabam por impactar no discurso, fazendo com que aquela configuração nacional apareça em vários discursos como um “farol” para outras nações (Machado & Mariz, 2023, p. 17). Um ponto importante levantado pelas autoras é que esse discurso pode ser moldado em contato direto com missões e entidades de defesa do Estado de Israel. Autoridades brasileiras fizeram parte de uma “política de recrutamento e de formação de lideranças políticas” da *Israel Allies Foundation* (IAF) (Machado & Mariz, 2023, p. 22).

O crescimento do turismo de evangélicos para a Terra Santa, na esteira do fortalecimento das forças políticas ligadas a eles, ampliaram o interesse dos governos israelenses pelas lideranças cristãs, “na expectativa de conseguir simultaneamente maior injeção de divisas e criar uma pressão política para que o Poder Executivo brasileiro adote uma posição mais alinhada com o projeto expansionista israelense.” Machado e Mariz detectaram em sua pesquisa, com entrevistas com legisladores, que a embaixada de Israel em Brasília e o consulado localizado em São Paulo foram citados como responsáveis pelo envio de artigos jornalísticos e/ou livros sobre o moderno Estado israelense. Outra iniciativa da representação diplomática israelense é estender convites de viagens a legisladores a Israel (Machado & Mariz, 2023, p. 24).

A conclusão que podemos tirar dessa relação entre autoridades, lideranças religiosas e instâncias do governo israelense é que o respaldo dos evangélicos às políticas dos governos e as parcerias e trocas econômicas se fortalecem nessa relação. (Machado & Mariz, 2023, p. 25). Afinal, é nessas viagens que “legisladores e pastores tendem a fortalecer as narrativas que destacam a resiliência, o caráter inovador e as conquistas culturais dos judeus, assim como o desenvolvimento e o poderio do Estado israelense.” (Machado, et al., 2021, p. 27).

## 5. Uma mudança a partir de 2010: a aproximação com o evangelismo dos EUA

Há uma mudança observada a partir de 2010, que poderia ser definida por uma aproximação da agenda de setores evangélicos brasileiros à agenda da “direita cristã norte-americana”. Isso seria identificado por um discurso “em favor da construção de uma maioria cristã e a articulação da agenda moral, defendida por pentecostais até aquele momento, com uma agenda econômica neoliberal.” (Machado, et al., 2021, p. 17).

Antes é necessário apontarmos certas diferenças relevantes em relação à realidade dos dois conjuntos evangélicos – EUA e Brasil –, como elaborado por Carpenedo (2021). O sionismo cristão, desde o momento colonial britânico, teve um papel importante na formação da identidade nacional estadun-

idense. Já no século 19, figuras como o pastor William Eugene Blackstone elaboravam a ideia da necessidade de apoiar a restauração de um Estado judeu dentro da lógica de bençãos/recompensas, para os apoiadores, ou maldição/punição, para os opositores.

Uma característica do Brasil é que o campo evangélico, assim como outras denominações cristãs, está imerso em uma “matriz religiosa brasileira”, informada por um catolicismo ibérico, religiões e crenças nativas e cultos africanos, combinando o espiritual e o mundano. As expressões evangélicas no Brasil foram bem-sucedidas em rearticular esses elementos na teologia e na prática. Um outro elemento central apontado por Carpenedo, no caso da adoção de rituais judaicos de arquétipos “born again” é uma diferenciação de classe. No caso brasileiro, que ocorre entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), ele é adotado por fiéis de classes econômicas e étnicas da periferia das grandes cidades. Já nos EUA, é uma classe média branca nascida nas décadas seguintes ao pós-2ª Guerra (Carpenedo, 2021).

Feita essa observação central, a aproximação que sugerimos aqui resvala mais para a dinâmica política incorporada à teologia evangélica. Para Walchhoz e Reinke (2020, p. 267), por exemplo, a matriz do sionismo cristão dos EUA à qual o Brasil está se aproximando estrutura-se assim: “Israel como segunda pátria dos cristãos, promessa de bênçãos à nação que apoiar Israel, lobismo junto ao governo

brasileiro, ligação com autoridades israelenses e afirmação do engajamento político na causa.”

Isso surge no contexto dos anos do governo do PT, em que Lula/Dilma equilibrou uma ação de defesa dos palestinos e de seus direitos em fóruns internacionais, mas uma relação estreita com Israel em questões de segurança.<sup>7</sup> No entanto, mesmo dentro dessa lógica, parlamentares ligados ao sionismo cristão focaram na primeira dimensão política e criaram vozes dissonantes defendendo o Estado de Israel. Machado et al. (2021, p. 17) apontam que em suas pesquisas realizadas nos sites da Câmara e do Senado Federal descobriram que “este ativismo parlamentar dos cristãos cresce muito na segunda década do século XXI e tem um pico grande no ano de 2017, um ano depois do impeachment de Dilma.” As pesquisadoras também revelaram que registros “indicam ainda viagens a Israel de vários parlamentares evangélicos brasileiros na condição de convidados do governo local durante os anos de 2015, 2017 e 2019.”

É possível pensar que conquistas consolidadas nos governos petistas no campo dos direitos humanos, de reivindicações feministas e pela diversidade sexual, além da implementação de uma série de políticas públicas no campo educacional reprodutivo e da sexualidade, foram o impulso para uma reação de setores conservadores dos cristãos brasileiros (Machado et al., 2021, p. 27).

Um movimento parecido ocorreu nos EUA, já que “o ativismo politicamente conservador dos *evangelicals*, a nomeada direita cristã e seu correlato, o sionismo cristão, começou a ganhar corpo nos Estados Unidos na década de 1970 e seria uma reação às transformações culturais, políticas e econômicas em curso na sociedade”. Alguns dos pontos então que iniciaram o movimento político da extrema direita foram “a difusão da contracultura e em especial os movimentos pelos direitos civis que reivindicavam mudanças nas hierarquias raciais e de gênero” (Machado et al., 2021, p. 5).

Por isso, diante do exposto acima, é possível identificarmos que o grande impulso recente que fez crescer o sionismo cristão mais próximo ao estadunidense foi a luta política que emerge, no contexto nacional, da vitória de Jair Bolsonaro. Um exemplo é o debate sobre a mudança da embaixada brasileira para Jerusalém (Machado et al., 2021, p. 17).

A conclusão de Machado sobre a eleição de 2018 é que ali foi demonstrado, na disputa eleitoral entre Jair Bolsonaro e Fernando Haddad, que houve ao redor do candidato do Partido Liberal (PL) um alinhamento de setores cristãos e judeus conservadores. Os líderes e mobilizadores dessa coalizão eram líderes evangélicos “que dispõem de uma grande capacidade de mobilização das camadas populares.” As pesquisadoras apontam que, comparando os dados das pesquisas de intenção de votos do Datafolha (25/10/2018) e do IBOPE

(27/10/2018), estima que, no segundo turno das eleições de 2018, “Bolsonaro obteve cerca de 20 milhões de votos e Haddad 10 milhões” de parte dos “42 milhões de eleitores evangélicos” (Fonseca, 2018 apud Machado et al., 2021, p. 18).

Portanto, entre os fatores exógenos que moldam novos fenômenos no Brasil estão o governo Trump, a política de recrutamento por parte ONGs sionistas cristãs de legisladores brasileiros para cursos de formação nos EUA e a influência dos *evangelicals* nas Igrejas brasileiras e as políticas de relações internacionais de Israel para atrair o apoio de evangélicos na região da América Latina. Já no plano interno, o apoio a Israel é impulsionado pelo fortalecimento político dos evangélicos, eleição de Bolsonaro em 2018 e seu alinhamento com Trump, a atuação da Embaixada de Israel no país e as viagens de pastores e legisladores à Terra Santa (Machado et al., 2021).

## 6. Discussão:

O presente artigo mapeou as postagens de *Instagram*<sup>8</sup> dos senadores da Frente Parlamentar Evangélica (FPE). São 26 os senadores que compõem a frente (legislatura 2023-2026), conforme a tabela 1.

7 Como reflexão inicial a ser aprofundada, inclusive relacionada a uma afirmação anterior (ver p. 8), podemos pensar aqui que um elemento de diferenciação entre o governo Lula atual, tomando o discurso do dia 18 como partida, e os seus dois mandatos anteriores é que ele nunca se colocou em oposição frontal a Israel dessa maneira.

8 Todas as legendas citadas neste texto estão em seu formato original, portanto há erros de gramática, palavras ofensivas e codificação de emojis. Optamos por preservar esse formato a fim de garantir a integridade dos textos.

Tabela 1 - Senadores que compõem a Frente Parlamentar Evangélica (FPE)

Parlamentar	Partido	Unidade Federativa (UF)
Alan Rick	UNIÃO	Acre
Astronauta Marcos Pontes	PL	São Paulo
Carlos Viana	PODEMOS	Minas Gerais
Dameres Alves	Republicanos	Distrito Federal
Davi Alcolumbre	UNIÃO	Amapá
Dr. Hiran	PP	Roraima
Eduardo Braga	MDB	Amazonas
Eduardo Girão	NOVO	Ceará
Eduardo Gomes	PL	Tocantins
Efraim Filho	UNIÃO	Paraíba
Esperidião Amin	PP	Santa Catarina
Flávio Arns	PSB	Paraná
Flávio Bolsonaro	PL	Rio de Janeiro
Hamilton Mourão	Republicanos	Rio Grande do Sul
Jaime Bagattoli	PL	Rondônia
Jorge Kajuru	PSB	Goiás
Laércio Oliveira	PP	Sergipe
Luis Carlos Heinze	PP	Rio Grande do Sul
Magno Malta	PL	Espírito Santo
Plínio Valério	PSDB	Amazonas
Renan Calheiros	MDB	Alagoas
Rodrigo Cunha	PODEMOS	Alagoas
Rogério Marinho	PL	Rio Grande do Norte
Wellington Fagundes	PL	Mato Grosso
Zenaide Maia	PSD	Rio Grande do Norte
Zequinha Marinho	PODEMOS	Pará

Fonte: Elaboração própria (2024).

O comportamento dos senadores, no *Instagram*, frente ao conflito foi analisado em dois períodos: 1) o período que se inicia no dia 07/10/2023 - data em que o Hamas cruzou a fronteira entre Israel e Gaza e invadiu uma série de locais - vilas, kibbutzim e uma festa rave - nas proximidades da cerca, vitimizando 1154 pessoas,<sup>9</sup> e vai até o dia 17/02/2024; 2) o período entre o dia 18/02/2024 - data do discurso do Presidente Lula sobre o genocídio na África do Sul e 25/02/2024 - ato pró Bolsonaro e em oposição ao governo Lula na Avenida Paulista.

<sup>9</sup> Investigação da Aljazeera, "7 de outubro": <https://network.aljazeera.net/en/press-releases/%E2%80%9COctober-7%E2%80%9D>

Nossa análise passará, primeiramente, por uma descrição quantitativa das postagens dos senadores da Frente Parlamentar Evangélica. As variáveis a serem analisadas nesse momento são o número de postagens sobre o assunto por senador, os tipos de postagem, as datas de maior concentração de postagens e, por fim, o ranking de palavras-chave.

A escolha das palavras-chave vai de encontro com a literatura revisada anteriormente. Conforme abordado, nossa hipótese consiste na crença, por parte dos senadores analisados, de que o "conflito" se dá entre o grupo Hamas e o Estado de Israel, não sendo a Palestina o alvo. Portanto, buscamos contabilizar a quantidade de vezes que estas aparecem nas legendas de *Instagram* dos senadores quando estes se referem aos acontecimentos em Gaza. Além disso, o termo terrorismo e seus derivados são importantes para consolidar essa noção. Por fim, buscamos compreender através da quantificação e dos contextos inseridos, como os senadores retratam o "conflito" e como o relacionam com as figuras de Lula e Bolsonaro.

## 7. Primeiro momento (07/10/2023 - 17/02/2024):

No primeiro período analisado, 15 senadores se manifestaram sobre o genocídio. No total, foram 175 postagens no *Instagram* sobre o assunto. Dentre as 175 postagens, 19 foram falas em plenário, portanto, houve, nesses casos, a intenção em demonstrar através de suas redes sociais, seu posicionamento em plenário.

Tabela 2 - Número de vezes que as palavras-chave foram utilizadas pelos senadores no período entre 07/10/2023 e 17/02/2024.

Palavra	Número de vezes utilizada
Hamas	79
Terrorista	65
Israel	55
Terroristas	38
Ore	37
Lula	34
Bolsonaro	34
Paz	28
Terrorismo	22
Deus	21
Palestina	6

Fonte: elaboração própria.

A partir do número de vezes que as palavras se repetiram ao longo do período, vale destacar que, "Hamas" é citado 79 vezes pelos senadores da Frente Parlamentar Evangélica. Esse dado se torna relevante quando comparado com a quantidade de vezes que "Palestina" aparece nas legendas de *post*, apenas 6 vezes. Esse contraste fica ainda mais evidente quando comparado com a quantidade de vezes que "Israel" foi utilizada pelos parlamentares, 55 vezes. Essa quantificação nos ajudará a solidificar o argumento de que há, por parte dos senadores da Frente Parlamentar Evangélica, a percepção de que o conflito se desdobra entre o Hamas e o Estado de Israel.

A fim de exemplificar a concepção que o "conflito" se dá entre Israel e Hamas, por parte dos senadores que compõem a frente evangélica, selecionamos 5 legendas de postagens:

"Os terroristas do Hamas fecharam uma estrada e atiram em que tenta sair da zona de guerra no norte da Faixa de Gaza,

relatou um palestino a um militar das Forças de Defesa de Israel. A gravação da conversa foi divulgada nesta quinta-feira (26) nas redes sociais e mostra que o homem está preocupado em buscar um abrigo, mas não consegue sair do local onde está. Segundo o relato, a estrada bloqueada é a Salah al-Din, que é a mais importante da Faixa de Gaza. Esse é o principal caminho até Khan Yunis e cruza toda a região de norte a sul.” (Legenda da postagem do senador Alan Rick (UNIÃO), em 27 de outubro de 2023).<sup>10</sup>

“Estou em missão na “Terra Santa”. Meu posicionamento é firme: a maioria dos brasileiros apoia o direito de Israel de existir e de responder as agressões dos terroristas do Hamas. Acompanhe.” (Legenda da postagem do senador Carlos Viana (PODEMOS), em 6 de dezembro de 2023).<sup>11</sup>

“Lula omite os ataques covardes do Hamas ao Estado de Israel. Matando, estuprando e queimando 1300 pessoas.” (Legenda da postagem do senador Carlos Viana (PODEMOS), em 15 de novembro de 2023).<sup>12</sup>

“Conflito Israel x Hamas, atuação do governo Lula e legado de @jairmessiasbolsonaro estão entre as pautas abordadas.

Link nos stories!” (Legenda da postagem do senador Flávio Bolsonaro (PL), em 14 de outubro de 2023).<sup>13</sup>

“O grupo terrorista Hamas não simplesmente atacou Israel. O Hamas, covardemente, atacou civis; homens, mulheres e crianças inocentes. Assassinato em massa não tem perdão e Israel tem que responder!” (Legenda da postagem do senador Hamilton Mourão (Republicanos) em 16 de outubro de 2023).<sup>14</sup>

O posicionamento do Governo Federal foi alvo de críticas por parte dos parlamentares selecionados para a presente pesquisa. Entretanto, destacamos que tais comentários estavam relacionados ao apoio desses senadores ao ex-presidente Bolsonaro (PL). Portanto, propomos que para além do sionismo cristão enquanto fator decisivo para o posicionamento pró Israel dos senadores da FPE, o bolsonarismo é também um elemento importante na decisão de se manifestar nas redes sociais contra o Governo Federal. Para tal, selecionamos as seguintes legendas de postagem no *Instagram*:

“Precisamos deixar uma coisa importantíssima: a posição de Lula é extremamente contrária ao que pensa a maioria dos brasileiros. Mais uma vez ele se alinha com o lado errado, o lado autoritário, o que não é nenhuma novidade. Aqui no Brasil,

vocês podem ter certeza, nós amamos e apoiamos o povo judeu e o estado de Israel. Opiniões diferentes existem, mas são uma minoria que berra bem alto.” (Legenda da postagem do senador Magno Malta (PL), publicada em 12 de janeiro de 2024).<sup>15</sup>



“Desde o dia 7 de outubro, quando o Hamas invadiu e atacou Israel, o governo brasileiro tem demonstrado seu posicionamento, tanto para os brasileiros quanto para o mundo. Nesta semana, Lula reafirmou a posição do país em não rotular o Hamas como uma organização terrorista, alinhando-se com a postura da ONU. Além disso, ele continua a criticar o direito de defesa de Israel. É importante ressaltar que essa posição do governo petista não representa a opinião da maioria dos brasileiros, muitos

dos quais apoiam Israel e condenam o grupo terrorista Hamas (sim, é um grupo terrorista!). (Legenda da postagem do senador Magno Malta (PL), publicada em 29 de outubro de 2024).<sup>16</sup>

“A lógica de Lula, de acordo com sua fala no vídeo, pode ser exemplificada da seguinte maneira: imagine que sua residência é invadida por bandidos, que matam alguns de seus familiares e mantêm outros como reféns, enquanto você não terá o direito de defesa, pois qualquer tentativa de intervenção poderia transformá-lo no vilão da situação. Assim, Lula persiste com uma narrativa errada a respeito de Israel, causando um constrangimento internacional e entre a comunidade judaica.” (Legenda da postagem do senador Magno Malta (PL), publicada em 24 de outubro de 2024).<sup>17</sup>

“Troquem os personagens e imaginem Bolsonaro apoiando os terroristas do Hamas? Triste ver que parte da mídia se vendeu! Lula pode cometer qualquer atrocidade que continuarão vendidos e ocupados contando dinheiro! Ahhhh, mais uma coisa... graças a Deus mais alguns brasileiros conseguiram sair da Faixa de Gaza. Alguns heróis não usam capa, às vezes usam verde e amarelo! 🇧🇷” (Legenda da postagem do senador Flávio Bolsonaro (PL) em 12 de novembro de 2023).<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/Cy6BHlpuVM8/>

<sup>11</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C0g7av9uBkm/>

<sup>12</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/CzrRQVfux1s/>

<sup>13</sup> Link para acesso à postagem: [https://www.instagram.com/p/CyYhiVhO0\\_r/](https://www.instagram.com/p/CyYhiVhO0_r/)

<sup>14</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/Cyd9hBmppYd/>

<sup>15</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C2ABQwCreUy/>

<sup>16</sup> Link para acesso à postagem: [https://www.instagram.com/p/Cy\\_Q7MDLLm/](https://www.instagram.com/p/Cy_Q7MDLLm/)

<sup>17</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/CyyUcxlrjA8/>

<sup>18</sup> Link para acesso à postagem: [https://www.instagram.com/p/CzkYnxwOVu\\_/](https://www.instagram.com/p/CzkYnxwOVu_/)

## 8. Período entre 18/02/2024 e 25/02/2024:

No segundo período analisado, os senadores da bancada evangélica fizeram 37 postagens no Instagram sobre o assunto. Dos 26 senadores da FPE, apenas 16 se manifestaram no segundo período de análise, ou seja, um a menos do que no período anterior.

Utilizamos as mesmas palavras-chave na busca quantitativa dos discursos, entretanto, conforme demonstrado na Tabela 3, as palavras mais citadas foram diferentes. O discurso de Lula, realizado no dia 18/02/2024, na África do Sul (ver acima), provavelmente foi o fator decisivo para essa mudança.

Tabela 3 - Número de vezes que as palavras-chave foram utilizadas pelos senadores no período entre 18/02/2024 e 25/02/2024.

Palavra	Número de vezes utilizada
Israel	18
Lula	16
Bolsonaro	12
Hamas	11
Deus	8
Terrorista	6
Ore	6
Paz	5
Terroristas	2
Palestina	1
Terrorismo	0

Fonte: Elaboração própria

Conforme esperado, o discurso do Presidente Lula teve impacto no posicionamento dos parlamentares analisados. Depois do pronunciamento, "Israel" foi a palavra mais citada no segundo período de análise.

"Mais uma fala de Lula que nos envergonha internacionalmente!". (Legenda de postagem do senador Alan Rick (UNIÃO) em 18 de fevereiro de 2024)<sup>19</sup>

"A declaração do Presidente Lula comparando o Governo de Israel a Hitler é uma mancha na história diplomática brasileira. Em discurso no plenário do Senado, nesta quarta-feira (21/02), manifestei a minha indignação e preocupação com as consequências negativas que a declaração infeliz do Presidente da República podem provocar no Brasil. Todos podem errar. Mas falta humildade a Lula para reconhecer o erro. Veja aqui um trecho do discurso e depois acesse o meu canal [youtube.com/@astropontes](https://www.youtube.com/@astropontes) para assistir a íntegra." (Legenda de postagem do senador Astronauta Marcos Pontes (PL) em 22 de fevereiro de 2024)<sup>20</sup>

"Estou esperando o ministro Mauro Vieira aqui no Senado. Quero que explique as declarações absurdas do presidente Lula em relação a Israel e ao conflito em Gaza. #senadorcarlosviana #avozdeminasnosenado #senadorporminas #presidente #brasil #israel #hamas #terrorista #gaza #ministro".

(Legenda de postagem do senador Carlos Viana (PODEMOS) em 25 de fevereiro de 2024)<sup>21</sup>

"O Hamas quer a destruição do Estado de Israel e de todos os judeus. E pelo jeito é este tipo de gente que o Partido das Trevas quer como aliado. Quer aliar-se a terroristas. O Congresso Nacional precisa responder à altura. Este senhor não tem qualquer condição de permanecer na liderança de nosso povo. Fora, Lula. #impeachmentdolula". (Legenda de postagem da senadora Damares Alves (Republicanos) em 18 de fevereiro de 2024)<sup>22</sup>

"DE "ANÃO" À ESCÓRIA DA DIPLOMACIA: LULA COMETE CR1M3 E DESMORALIZA O BRASIL PERANTE O MUNDO 🇧🇷 O pres...Lula teima em colocar nossa Nação em "maus lençóis" e envergonha tanto os cidadãos de bem que já tá virando, também, "persona non grata" em seu próprio País. Ele claramente cometeu um CR1M3 de responsabilidade segundo nossa Constituição e o @partidonovo está se posicionando política e institucionalmente pelo seu impeachment! Além disso, eu, no @senadofederal e os deputados @marcelcvanhattem e @adriaventurasp, na @camaradeputados – protocolamos, na Procuradoria-Geral da República (PGR),

notícia-CR1M3 contra o pres. Lula pela prática de "r4c1sm0" e "ant1ss3m1tismo" ao comparar as ações de defesa de Israel, em resposta ao grupo terr0r1st4 H4m4s, na Faixa de Gaza, ao Hol0c4ust0 n4z1st4, e, também, pelos aportes extras à agência de refugiados palestinos da ONU, denunciada por envolvimento de funcionários no at4qu3 que desencadeou tal conflito. Ainda assinei notas de repúdio dos senadores @alanrickme e @rogerio.smarinho, contra esses desproporcionais devaneios proferidos pelo petista, que custam caro ao Brasil e rebaixam nosso país a anão diplomático no cenário internacional. O ministro de Relações Exteriores israelense, Israel Katz, afirmou ao embaixador do Brasil em Israel que Lula não será bem-vindo no país até que se retrate por suas palavras, as quais considera "um grave at4qu3 ant1ss3mit4". Na diplomacia, essa grave represália precede o rompimento de relações diplomáticas. Que a Verdade, a Justiça e o bom senso prevaleçam em nossa Nação. Deus no controle. De tudo! Paz & Bem 🇧🇷🇺🇦 #senadoreduardogirão #pelobrasil #peloceará #porfortaleza #justiçaparatodos #éticanapolítica #fimdaimpunidade #jesus-nocomando". (Legenda de postagem do senador Eduardo Girão (NOVO) em 20 de fevereiro de 2024)<sup>23</sup>

21 Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C3gH6pyORAY/>

22 Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C3gRCGDRtdU/>

23 Link para acesso à postagem: [https://www.instagram.com/p/C3iSsP-raur/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C3iSsP-raur/?img_index=1)

19 Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C3f6yQrOgV/>

20 Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C3n92oRJT7K/>

“Lula sofre da síndrome do Napoleão Tupiniquim. O problema disso é que o Brasil é humilhado junto. Lula é sinônimo de crise!”. (Legenda de postagem do senador flávio Bolsonaro (PL) em 21 de fevereiro de 2024)<sup>24</sup>

Outro detalhe importante não deve ser perdido nessa análise: a semana entre os dias 18 e 25 de fevereiro de 2024 compreende o período de mobilização para a manifestação que aconteceu na Avenida Paulista. Portanto, senadores utilizaram a questão do “conflito” para mobilizar eleitores e apoiadores do ex-presidente Bolsonaro a estarem presentes. Não coincidentemente, a terceira palavra mais citada nesse segundo período de análise foi “Bolsonaro”, 12 vezes.

“Projetos de lei de minha autoria aprovados e preocupação com a segurança e com as relações Brasil/Israel. Assim foi nossa semana no Senado. Confira no vídeo. E um excelente final de semana. Ah, lembre que amanhã tem manifestação pacífica na av. Paulista, em São Paulo, em defesa do Estado Democrático de Direito junto com o Presidente @jairmessiasbolsonaro.” (Legenda de postagem do senador Astronauta Marcos Pontes (PL) em 23 de fevereiro de 2024)<sup>25</sup>

## 9. Conclusão

No presente artigo, buscamos contribuir para a discussão do sionismo no Brasil a partir da análise do comportamento digital dos senadores que compõem a Frente Parlamentar Evangélica. Primeiramente, foi necessário abordar a literatura sociológica que define e discute os múltiplos formatos que o sionismo cristão assume no Brasil. Em seguida, passamos à análise das postagens dos parlamentares em dois períodos distintos. Obviamente, a pesquisa qualitativa possui limitações em termos de generalizações, entretanto, é uma importante ferramenta no mapeamento de comportamentos destes parlamentares. Portanto, o objetivo principal do texto foi descrever tais posicionamentos a fim de explorar possíveis padrões entre os parlamentares em relação ao genocídio em curso.

Alguns pontos são importantes para compreender a lógica do nosso trabalho: 1) Os dois períodos foram divididos a fim de entendermos se os atores buscaram se manifestar de forma diferente após o discurso de Lula na África do Sul; 2) Partimos do pressuposto de que as postagens dos senadores são a mensagem que querem passar a seus eleitores e ao público em geral, portanto, sua opinião diante do eleitorado.

Foi possível concluirmos que há no Brasil uma relação afetiva entre os parlamentares da frente evangélica e o Estado de Israel,

entretanto não é possível afirmar que essa afetividade se dá unicamente a partir da religiosidade cristã e seu apreço ao estado israelense. Reinke (2023) ao dividir o sionismo cristão em 3 grandes vertentes, categorizou o afeto enquanto crucial ao terceiro tipo: o simbólico-afetivo. Durante o texto, levantamos a hipótese de que a atual configuração política de polarização do país influencie no posicionamento desses senadores. Portanto, a partir das legendas, foi possível demonstrar que a relação binária conflituosa, entre apoiadores do Presidente Lula e do ex-presidente Bolsonaro, se estende também ao campo internacional. De forma alguma, o presente artigo e suas análises nos permitem chegar a conclusões generalizantes sobre essa hipótese, tendo em vista que analisamos um número pequeno de casos. Porém, essas evidências representam um interessante ponto de partida para novas pesquisas que possam ajudar na consolidação dessa hipótese.

Em síntese, este estudo contribui para uma compreensão mais profunda do sionismo no contexto brasileiro, destacando a relação entre os senadores da Frente Parlamentar Evangélica e o Estado de Israel. Mas não só, já que esse estudo nos permite entender lógicas regionais, em que uma ascensão de ideologias e movimentos mais conservadores e de extrema direita, que podem afetar a América Latina, afetam e enquadram de novas maneiras políticas públicas, políticas externas mais especificamente. Em um continente em que as polarizações ganham diferentes camadas, a ligação que setores específicos da extrema direita articulam com Israel podem colaborar para entendermos tendências compartilhadas no continente.

No caso estudado aqui, o que podemos dizer é que, embora tenhamos identificado uma relação afetiva entre esses parlamentares e Israel, é importante reconhecer que essa ligação não se limita apenas à religiosidade cristã. A análise das postagens no Instagram sugere que o posicionamento desses senadores também é influenciado pelo cenário político interno do Brasil, especialmente pela polarização entre os apoiadores de Lula e Bolsonaro. Embora as conclusões deste estudo não permitam ainda generalizações amplas devido ao tamanho limitado da amostra, elas fornecem uma base sólida para futuras pesquisas explorarem a relação entre política, religião e geopolítica no Brasil contemporâneo e em outros países do continente. Portanto, este trabalho representa um ponto de partida significativo para investigações mais aprofundadas sobre esse tema complexo e em constante evolução.

<sup>24</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C3n-1d-uEoE/>

<sup>25</sup> Link para acesso à postagem: <https://www.instagram.com/p/C3ulOETCfiO/>

## 10. Bibliografia

Amorim, C. (2015). *Teerã, Ramalá e Doha: memórias da política externa ativa e altiva*. Benvirá.

Após cogitar transferir embaixada, Bolsonaro anuncia escritório comercial em Jerusalém (2019, 31 de março) G1. <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/03/31/apos-cogitar-transferir-embaixada-bolsonaro-anuncia-escritorio-diplomatico-em-jerusalem.ghtml>

Bartel, C. (2010). *Sionismo e progressismo: dois projetos para o judaísmo brasileiro*. (v. 2, n. 2). WebMosaica.

Carpenedo, M. (2021). Christian Zionist religiouscapes in Brazil: Understanding Judaizing practices and Zionist inclinations in Brazilian Charismatic Evangelicalism. *Social Compass*, 68(2), 204-217.

Carranza, B., Machado, M. D. C., Mariz, C. L. (2023). Introdução-Sionismo cristão na América Latina e suas múltiplas dimensões. *Ciencias Sociales y Religión*, 25, p. e023023-e023023.

Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (1948, 9 de dezembro). Aprovado e proposto para assinatura e ratificação pela Assembleia Geral, entrou em validade em 12 de janeiro de 1951. [https://un.org/en/genocideprevention/documents/atroc-ity-crimes/Doc.1\\_Convention%20on%20the%20Prevention%20and%20Punishment%20of%20the%20Crime%20of%20Genocide.pdf](https://un.org/en/genocideprevention/documents/atroc-ity-crimes/Doc.1_Convention%20on%20the%20Prevention%20and%20Punishment%20of%20the%20Crime%20of%20Genocide.pdf)

Crome, A. (2018) *Christian Zionism and English National Identity, 1600–1850 - Christianities in the Trans-Atlantic World*, Palgrave-Macmillan.

Freire de Alencar, G. (2019). Um país laico com um governo “terrivelmente” cristão?. *Interações*, 14(25), 13-28.

Entrevista coletiva do presidente Lula durante visita à Etiópia (2024, 18 de fevereiro) Presidência da República. <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/entrevistas/entrevista-coletiva-do-presidente-lula-durante-visita-a-etiofia>

Fanon, F. (2004). *The Wretched of the earth*. Grove Press.

Ferreira, M. G. M., Fuks, M. (2021). O hábito de frequentar cultos como mecanismo de mobilização eleitoral: o voto evangélico em Bolsonaro em 2018. *Revista brasileira de ciência política*, p. e238866.

Freston, P (2020). Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina. In: Pérez Guadalupe, J. L., Carranza, B. (orgs.). *Novo ativismo político no Brasil*, pp. 371-391. Konrad Adenauer Stiftung.

Soares de Lima, M. R. (Jan-Mar, 2023). “A dialética da política externa de Lula 3.0”. *CEBRIRRevista*. 2(5), 79-95.

Machado, M. D. C.; Mariz, C. L.; Carranza, B. (2021) Articulações político-religiosas entre Brasil-USA: direita e sionismo cristãos. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 23, p. e021021-e021021.

Machado, M. D. C.; Mariz, C. L., Carranza, B. (2022). Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. *Religião & Sociedade*, 42, p. 225-248.

Machado, M. D. C.; Mariz, C. L. (2023). O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses em jogo. *Ciencias Sociales y Religión*, 25, p. e023025-e023025.

Mcdermott, G. (ed.). (2016) *The New Christian Zionism - Fresh perspectives on Israel e the land*. IVP Academic.

Reinke, A. D. (2023). A função do imaginário no sionismo cristão brasileiro. *Ciencias Sociales y Religión*, 25, p. e023024-e023024.

Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. Vintage Books.

United Nations for the Coordination Humanitarian Affairs (2024, 15 de maio). Hostilities in the Gaza Strip and Israel - reported impact | Day 222. <https://www.ochaopt.org/content/hostilities-gaza-strip-and-israel-reported-impact-day-222>

Wachholz, W.; Reinke, A. D. (2020). Pela paz de Jerusalém: a origem do sionismo cristão, sua influencia na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, 13(37), 253-273.

Wolfe, P. (dezembro 2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*. 8(4), Routledge, pp. 387–409.

# Mortalidad materna y COVID-19 en Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana

*Maternal mortality and COVID-19 in Argentina, Costa Rica, Mexico, Peru and the Dominican Republic*

Edgar Daniel Manchinelly Mota

144

## **Mortalidad materna y COVID-19 en Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana**

*Maternal mortality and COVID-19 in Argentina, Costa Rica, Mexico, Peru and the Dominican Republic*

**Edgar Daniel Manchinelly Mota\***

RECIBIDO: 14 de febrero de 2024 | APROBADO: 11 de marzo de 2024

### **Resumen**

El presente trabajo realiza un análisis descriptivo de la situación de la mortalidad materna en Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana poco antes y durante la pandemia por COVID-19 en 2020 y 2021. Lo anterior se llevó a cabo, principalmente, por medio de una descripción comparativa con datos del Portal de Indicadores Básicos de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y de publicaciones oficiales de esta institución, aunque también contó, de forma secundaria, con información de las Bases de Datos y Publicaciones Estadísticas de la CEPALSTAT de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). El análisis de esto permite reconocer los efectos de las graves desigualdades sociales en nuestra región.

**Palabras clave:** Mortalidad materna, COVID-19, razón de mortalidad materna

### **Abstract**

The present work carries out a descriptive analysis of situation of maternal mortality in Argentina, Costa Rica, Mexico, Peru, and the Dominican Republic shortly before and during the COVID-19 pandemic in 2020 and 2021. This was carried out, mainly, through a comparative analysis with data from the Portal of Basic Indicators from the Pan American Health Organization (PAHO) and official publications of this institution, although it also had, in a secondary way, information from the Databases and Statistical Publications of CEPALSTAT of the Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC). The analysis of this allows us to recognize the effects of serious social inequalities in our region.

**Key words:** Maternal mortality, COVID-19, maternal mortality ratio

\* Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Actualmente se desempeña como investigador temporal en la Universidad La Salle, México a través del proyecto 320284 del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT) llamado "Una mirada desde la demografía para proyectar el futuro de la educación superior". Sus intereses de investigación han sido: migración internacional, salud pública, corrupción y su combate, vulnerabilidad laboral y educación indígena. Correo electrónico: emanchinelly@hotmail.com . ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0824-7764>

## 1. Introducción

En este artículo se analiza la mortalidad materna en Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana, tomando en cuenta el contexto de la pandemia por COVID-19 durante el 2020 y 2021. Si bien en América Latina y el Caribe han existido avances en el combate a tal mortalidad durante la última década, la salud materna empeoró de manera diversificada en varios países a partir de esta emergencia sanitaria. Este magro escenario se vincula con los niveles de calidad de los sistemas de salud, de manera que aquellos con más deficiencias en la atención médica fueron los que padecieron más los efectos de esta pandemia en relación con el rubro en cuestión. En otras palabras, la condición de eficiencia y eficacia de las instituciones de seguridad social y de salud previa a la pandemia determinó su desempeño durante esta.

En general, se puede considerar la muerte materna como el fallecimiento de una mujer durante el embarazo o dentro de las siguientes 6 semanas posteriores a éste, ocasionado por alguna causa directa o indirecta, pero sin considerar las causas accidentales (WHO, 2014). Además, tal evento se puede medir por medio de la razón de *mortalidad materna* y por la razón de *mortalidad materna estimada* (OPS, 2022b). A pesar de las dificultades intrínsecas de su medición, hay datos suficientes para realizar comparaciones entre países sobre esta temática, como los del Portal de Indicadores

Básicos de la Organización Panamericana de Salud (OPS).

Ahora bien, la mayoría de las muertes maternas son evitables, ya que las soluciones sanitarias son conocidas por los cuerpos médicos de los sistemas de salud en todo el mundo. Las mujeres necesitan de una atención prenatal durante la gestación, una especializada en el parto y una de apoyo en las primeras semanas tras dar a luz. Con dichas acciones se pueden disminuir las hemorragias graves, las infecciones y la preeclampsia/eclampsia que podrían provocar su muerte (OPS, 2022a). También es importante disminuir los embarazos no deseados y a edades muy tempranas, ya que son un riesgo mortal a la salud de las adolescentes, principalmente (OPS, 2022a).

Hay que agregar que existen barreras en el acceso a la salud que impiden el disfrute pleno de la atención médica adecuada por parte de las mujeres embarazadas. Las que se hallan en condición de pobreza y habitan zonas remotas respecto de los centros urbanos son un grupo que carece de dicho acceso (OMS, 2022). Otros factores que condicionan la salud de las mujeres son la falta de información relevante sobre la salud y la reproducción sexual, las prácticas culturales que perjudican la salud femenina, y la falta de servicios médicos de calidad en los hospitales y clínicas (OMS, 2022). Cabe anotar que estas dificultades señalan una carencia en el enfoque de género de las políticas públicas, ya que es un indicador de la desigualdad entre hombres y mujeres en las naciones (CIDH,

2010).<sup>1</sup> Además, a causa de la pandemia por COVID-19 se complicó el avance de las metas de los Objetivos de Desarrollo Sostenibles en salud y bienestar femenino, sobre todo en países de ingreso medio y bajo (Nakamura-Pereira et al., 2020).

Se eligieron estos países porque cada uno de ellos está ubicado en una zona de la región del continente americano y, por lo tanto, de América Latina y el Caribe. Así, estas cinco naciones pertenecen a cinco subregiones, a saber: Argentina al Cono Sur, Costa Rica a Centroamérica, México a América del Norte, Perú a la zona Andina y República Dominicana al Caribe. De esta forma, se puede ofrecer una gama diversa de situaciones respecto a la mortalidad materna en dichas áreas. Además, se seleccionaron estos países porque su información sobre las muertes maternas se encuentra en las bases de datos y en los documentos de la OPS, cuestión que es importante para llevar a cabo las comparaciones analíticas. Asimismo, se utilizó como herramienta analítica la comparación con el fin de resaltar los datos individuales de cada uno de los países seleccionados al referenciarlos entre estos.

El presente texto tiene tres apartados: primero, se muestra la situación general de la mortalidad materna en la región de América

Latina y el Caribe; después, se habla de su estado en Argentina, Costa Rica, México, Perú y la República Dominicana antes de la pandemia por COVID-19; luego, se describe la mortalidad materna durante la crisis sanitaria en estos países y, al final, se exponen las conclusiones considerando los aportes de los apartados anteriores.

## 2. La situación de la mortalidad materna en América Latina y el Caribe

Para la Organización Mundial de la Salud (OMS), la muerte materna es, como lo adelantamos antes, “la muerte de una mujer durante el embarazo o dentro de los 42 días posteriores a la terminación del embarazo, independiente de la duración y el lugar del embarazo, por cualquier causa relacionada o agravada por el embarazo o su manejo, pero sin considerar causas accidentales o incidentales” (WHO, 2014, p. 4). Hay causas directas e indirectas de muerte materna (WHO, 2014), el primer tipo se debe a complicaciones obstétricas, omisiones y tratamientos incorrectos que pueden generar hemorragias, trastornos hipertensivos y complicaciones por la anestesia y la cesárea, entre otras. El segundo tipo puede ser por las enfermedades previas al embarazo o por las que se desarrollaron durante éste, por ejemplo, las cardíacas o renales, entre

<sup>1</sup> En específico, la CIDH (2010) menciona que “con respecto a la accesibilidad de los servicios de salud materna, la CIDH observa que existen diversas barreras que limitan a las mujeres el acceso a estos servicios. Estas barreras están relacionadas con factores estructurales de los servicios de salud per se; y leyes y políticas que regulan los servicios. Asimismo ciertas prácticas, actitudes y estereotipos, tanto al interior de la familia y la comunidad así como del personal que trabaja en los establecimientos de salud pueden operar como barreras para las mujeres en el acceso a estos servicios” (CIDH, 2010, p. 9). Y agrega “es muy importante tener en cuenta, en este sentido, que las mujeres han sido sujetas a varias formas de discriminación históricamente, y la obligación de remediar dicha discriminación requiere la integración de la perspectiva de género en el diseño e implementación de las leyes y las políticas públicas que les afecten” (CIDH, 2010, p. 9).

otros padecimientos.

Hay varias formas de medir la muerte



materna. Una de ellas es la *razón de mortalidad materna*, que es el “cociente entre el número de muertes maternas en un determinado año y el número de nacidos vivos en el mismo [...], expresado por 100,000 nacidos vivos, para un determinado país, territorio o área geográfica, según reportado por la autoridad sanitaria nacional” (OPS, 2022b). Otra es la *razón de mortalidad materna estimada* que es el “cociente entre el número de muertes estimadas en un determinado año y el número de nacidos vivos estimados en el mismo año, expresado por 100,000 nacidos vivos, para un determinado país, territorio o área geográfica” (OPS, 2022b). Esta última sirve para realizar comparaciones entre los países, ya que varias autoridades sanitarias no reportan toda la información, ni lo hacen de manera continua, de forma que es un dato aproximado (*proxy*).<sup>2</sup>

La *razón de mortalidad materna estimada* es la que se utilizó en este documento, no obstante dicho indicador llega hasta el año de 2017 en la base de datos del portal de la OPS (revisada en abril de 2022), por lo que se tuvo que recurrir a un documento de la misma OPS para mostrar los años 2020 y 2021.

Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), en América Latina y el Caribe, la *razón de mortalidad materna* promedia 83 muertes por cada 100,000 nacidos vivos en 2017, mientras que el promedio de los países miembros de la OCDE es de 8 muertes (2020). Esta institución considera que hay países que tienen una *razón de mortalidad materna* inferior a 17 como Chile y Uruguay; en cambio, hay casos extremos como Haití, Guyana y Bolivia que tienen 480, 169 y 155 respectivamente. Tal entidad internacional considera que, entre los años 2000 y 2019, esta región del mundo disminuyó en esta dimensión un 30% en general (OCDE, 2021). En este sentido, hay países cuya disminución fue incluso alrededor de un 50% como Belice, Chile, Bolivia y Ecuador, mientras que hay otros que padecieron un aumento, como Santa Lucía, República Dominicana, Haití, Venezuela y Jamaica (OCDE, 2020). En específico, según el Grupo de Trabajo Regional para la Reducción de la Mortalidad Materna (GTR, 2017), entre 1990 y 2015, en América Latina y el Caribe la *razón de mortalidad materna* pasó de 135 a 67, y en este mismo periodo, solamente América Latina transcurrió de 126 a 60, mientras que el Caribe

de 276 a 175. Como se puede observar, en esta región ha disminuido la razón de mortalidad materna, aunque los países y subregiones han tenido diferentes ritmos de descenso a causa de sus particulares condiciones de inicio.<sup>3</sup>

Según el Grupo de Trabajo Regional para la Reducción de la Mortalidad Materna (GTR, 2017), hay condicionantes sociales que agravan la salud de las mujeres embarazadas en nuestra región: la inequidad de los ingresos, un bajo nivel educativo, desnutrición, difícil acceso al agua potable, poco gasto público de salud, ubicación geográfica remota, pertenecer a grupos discriminados como los indígenas o afrodescendientes y tener alguna discapacidad. Esta organización agrega que también en las defunciones maternas influye el embarazo adolescente (mujeres menores de 15 años de edad), en el que el riesgo de muerte puede ser el doble o el triple que en mujeres de 15 a 19 años. Junto a ello, se apunta que el aborto de alto riesgo daña la salud de las embarazadas: en la región la tasa de aborto en condiciones peligrosas es de 31 por cada 1,000 mujeres de 15 a 44 años, un resultado mayor si se compara con la tasa a nivel mundial: 22 por cada 1,000 (GTR, 2017).

Respecto a las causas de muerte materna, la hemorragia y las causas indirectas como las enfermedades previas y desarrolladas durante el embarazo son las principales causas de defunción materna en todas las regiones del

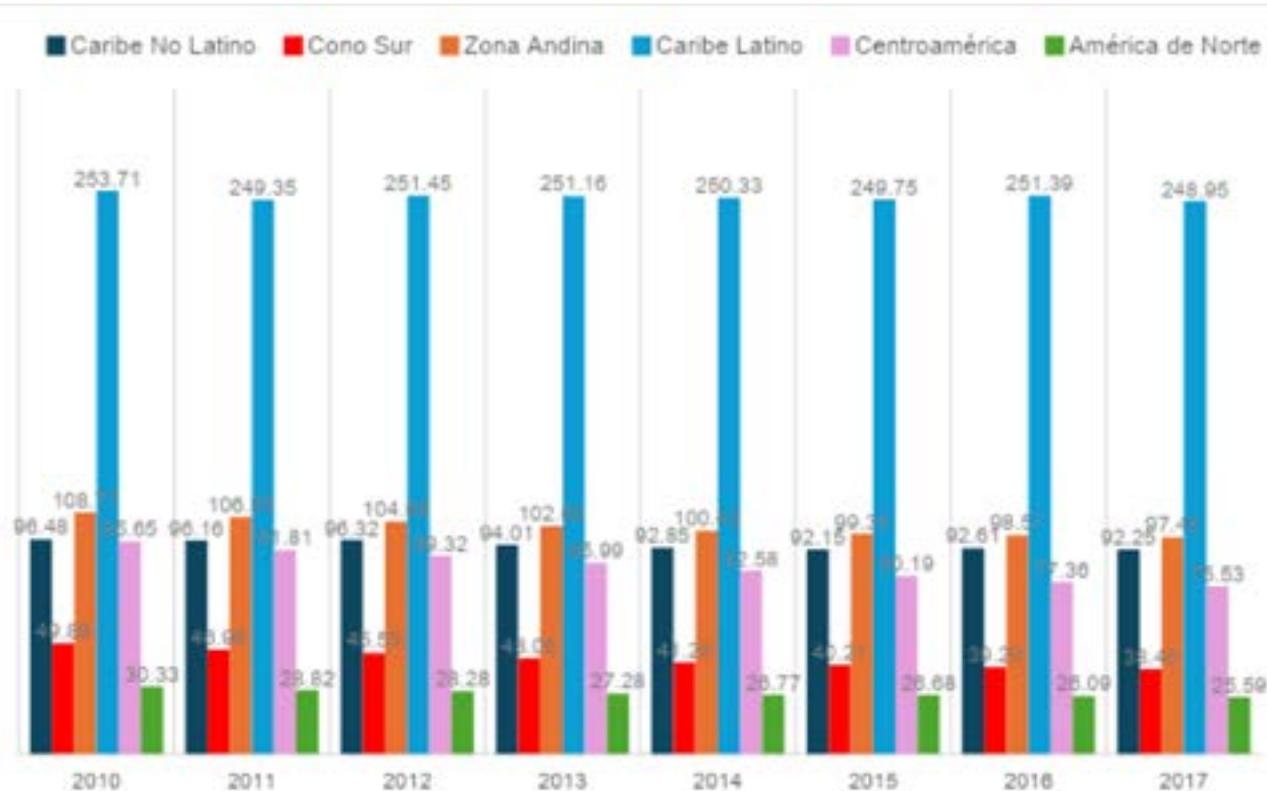
mundo (Say et al., 2014). En concreto, en América Latina y el Caribe, los motivos más frecuentes de mortalidad materna son hemorragia (23.1%), hipertensión inducida por el embarazo (22.1%), causas indirectas (18.5%), complicaciones con el aborto en condiciones de riesgo (9.9%) y sepsis (8.3%) (GTR, 2017). En esta región, por cada mujer que muere por complicaciones durante el embarazo, parto y puerperio, otras 20 sufren daños a su salud que pueden costarles la vida a la larga (GTR, 2017).

La Figura 1 muestra la comparación del indicador de *razón de mortalidad materna estimada* entre las distintas subregiones de las Américas con base en los datos del Portal de Indicadores Básicos de la OPS (2022a). Tal cual se puede observar, el Caribe Latino es la subregión con mayor razón de mortalidad materna al tener alrededor de 250 muertes femeninas por cada 100,000 nacidos vivos entre el 2010 y el 2017. Lo anterior contrasta con los resultados de América del Norte, que de 30.33 en 2010 pasaron a 25.59 en 2017, mostrando que es la subregión con menor prevalencia en el rubro. En cambio, el Cono Sur pasó de 49.89 a 38.40 entre los mismos años en la misma dimensión y, paralelamente, hay un grupo compuesto por tres subregiones: Caribe No Latino, Zona Andina y Centroamérica, donde se encuentran alrededor de 100 muertes maternas por cada 100,000 nacidos vivos.

<sup>3</sup> Se estima que un acceso universal a servicios de salud maternos de calidad puede prevenir 54% de estas muertes, y el acceso a la planificación familiar también puede prevenir un 29% de defunciones (GTR, 2017). De hecho, hay una relación entre la razón de mortalidad materna y la asistencia médica por profesionales de la salud y su calidad, de ahí que países con menor asistencia profesional o con esta asistencia, pero de baja calidad, tengan una razón de mortalidad materna alta (OCDE, 2020).

<sup>2</sup> Según la OMS, la información que proveen las autoridades sanitarias pueden padecer de clasificaciones erróneas, datos incompletos y subregistros (WHO, 2014).

Figura 1. Razón de mortalidad materna estimada por subregiones de las Américas.



Fuente. Elaboración propia con datos del Portal de Indicadores Básicos de la OPS (2022a).

Cabe agregar que, según Castro (2020), la situación general bajo el COVID-19 fue hostil para las mujeres embarazadas, lo que supone cierta incidencia en el aumento de las muertes maternas. Hay que tomar en cuenta que los sistemas de salud de la región habían presentado debilidades estructurales previos a esta pandemia, lo que evidenció una serie de desafíos sin precedentes durante la emergencia sanitaria. En detalle, se encontró que en las Américas hubo una disrupción constante de los servicios médicos que afectó principalmente a los grupos vulnerables, como el analizado aquí (Hennis et al., 2021). Además, aumentaron las

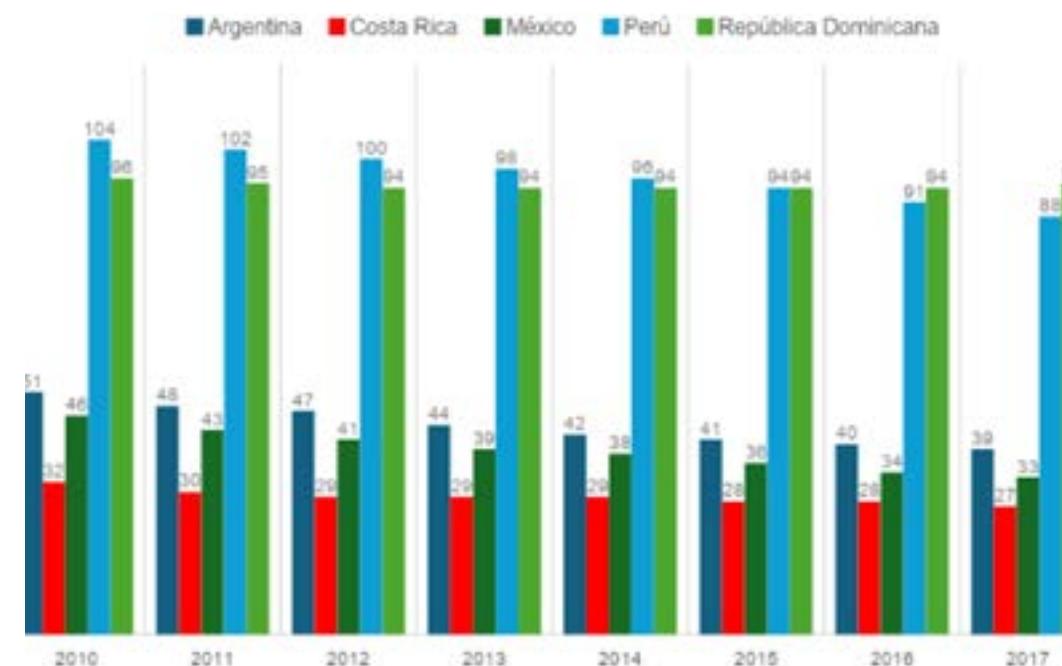
violencias interpersonales contra las mujeres de parte de su pareja o de familiares en este contexto, y padecieron un empeoramiento de su seguridad alimentaria, junto con los otros grupos vulnerables. Aunado a esto, también hay que considerar que existe una variabilidad del impacto del COVID-19 en la salud materna dentro de todos los países de la región, pues esta crisis dependió de los determinantes sociales de la salud, del estado de la salud y nutrición, de la composición demográfica y del grado de cobertura y calidad de los servicios médicos de cada país (Castro, 2020).

### 3. Los casos de Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana

A continuación, se muestra la comparación de la razón de mortalidad materna estimada entre los países de Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana con base en los datos creados por la Organización Panamericana de la Salud (OPS). Cabe señalar que, a raíz de una falta de datos confiables para medir los avances en el rubro, este organismo desarrolló estimaciones de la razón de mortalidad materna que pueden variar de las estadísticas que reportan los países.<sup>4</sup>

En la Figura 2 se puede notar que los países que tienen mayor razón de mortalidad materna estimada son Perú, al pasar de 104 a 88 entre el 2010 y el 2017, y República Dominicana, al hacerlo de 96 a 95 entre los mismos años. En contraste, Costa Rica es el país con menor valor en este rubro, al pasar de 32 a 27 en ese lapso. Por último, hay dos países que tienen resultados parecidos: Argentina y México, pues el primer país pasó de 51 a 39, mientras que el segundo de 46 a 33. A su vez, los países que cumplen la Meta 3.1 de la ODS-3 Salud y Bienestar son Argentina (44), Costa Rica (29) y México (38.75) al promediar cada uno por debajo de las 70 muertes por cada 100,000 nacidos vivos, mientras que Perú (96.62) y República Dominicana (94.50) no lo cumplen al promediar por arriba de esta marca.

Figura 2. Razón de mortalidad materna estimada por país.



Fuente. Elaboración propia con datos del Portal de Indicadores Básicos de la OPS (2022b).

<sup>4</sup> Cabe señalar que hay dos formas para construir la razón de mortalidad materna estimada según la OPS (2022b): 1) el método del Grupo Interinstitucional para la Estimación de la Mortalidad Materna, y 2) el método del Instituto de Sanimetría y Evaluación de Salud. El que utiliza la OPS es el primer método.

Ahora bien, la *razón de mortalidad materna* se puede comprender a partir de cierto contexto social, económico e institucional respecto a la salud. Para ilustrar esto se muestran a continuación el porcentaje del Producto Interno Bruto (PIB) para comparar las inversiones económicas en el sector salud entre los países seleccionados; el resultado de la dimensión de salud del Índice Global de Seguridad Sanitaria (GHS Index por sus siglas en inglés) para mostrar la calidad institucional de los sistemas de salud de cada país; el porcentaje de partos asistidos por el personal sanitario especializado y el porcentaje de cobertura de servicios de salud, que son variables que muestran la situación de la atención de la salud materna; y el Índice de Feminidad de la Pobreza para mostrar la disparidad social en la incidencia de la pobreza entre hombres y mujeres.<sup>5</sup>

Por medio de un análisis comparativo de los anteriores componentes, tendremos un panorama general que pueda responder a la diferencia entre los países respecto a la *razón de mortalidad materna estimada*. Básicamente se sugiere que la situación de los sistemas de salud y la condición socioeconómica brindan un contexto que permite comprender las diferentes estimaciones de la mortalidad materna entre las naciones seleccionadas. Dicho de otra forma, un gasto de salud regular o un desempeño medio-bajo en el sistema de salud, combinado con altos índices de pobreza femenina, está en posibilidad de incidir negativamente, de alguna

forma, en la *razón de mortalidad materna estimada*. La Tabla 1 muestra la situación de los sistemas de salud y de la condición socioeconómica de Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana, previo a la pandemia por COVID-19. Se puede observar que hay dos grupos de países a partir de la *razón de mortalidad materna estimada*: los que tienen un bajo nivel y un alto nivel. Al primero pertenecen Costa Rica (27), México (33) y Argentina (39), y al segundo República Dominicana (95) y Perú (88).

En específico, la República Dominicana es el país con mayor razón de mortalidad materna estimada, al tener 95 muertes de madres por cada 100,000 nacidos vivos. Este mismo país tiene el peor resultado del Índice Global de Seguridad Sanitaria respecto a la dimensión de salud al obtener 16.1 puntos sobre 100. Y, por último, su Índice de Feminidad de la Pobreza señala que por cada 100 hombres en condición de miseria hay 139.5 mujeres en la misma condición. Por lo menos estas dimensiones muestran que en República Dominicana hay un contexto institucional y socioeconómico que puede producir efectos negativos en la mortalidad materna. No obstante, hay otras dimensiones que muestran lo contrario. Por ejemplo, es el país que tiene el porcentaje más alto en partos asistidos por el personal sanitario especializado, con un 99.7%, y es el país con el porcentaje más alto en cobertura de atención prenatal, con un 92.9%.

El caso de Costa Rica que muestra la Tabla, es también peculiar porque es el país con menor *razón de mortalidad materna estimada* entre los países seleccionados, al tener 27 muertes de madres por cada 100,000 nacidos vivos y, además, es el segundo país con mayor gasto en salud respecto al PIB al tener 7.6% del mismo. No obstante, es el segundo país en esta selección en tener una calificación baja en el Índice Global de Seguridad Sanitaria en la dimensión de salud tras obtener 24.8 puntos sobre 100. También es el segundo país más bajo en el Índice de Feminidad de la Pobreza al tener 125.9 mujeres en condición de miseria por cada 100 hombres. Además, es el segundo país más bajo en esta tabla en la variable correspondiente al porcentaje de cobertura de atención prenatal, con 76.6%, (y en la variable de porcentaje de partos asistidos por el personal sanitario especializado está en una posición intermedia, al tener 97.9%).

Ahora, según la Tabla 1, Argentina es el país con mayor gasto de salud respecto al PIB al tener 9.6%, además es el país mejor calificado respecto a este comparativo en el Índice Global de Seguridad Sanitaria en la dimensión de salud al obtener 54.9 puntos sobre 100. A su vez, prácticamente está empatado con el primer lugar de la tabla, que es República Dominicana, en la variable del porcentaje de partos asistidos por el personal sanitario especializado al tener un 99.6%. No obstante, es el último lugar entre los países seleccionados en el porcentaje de cobertura de atención prenatal, al tener un 72.4%. En *razón de la mortalidad materna*

*estimada* tiene 39 muertes maternas por cada 100,000 nacidos vivos, ubicándose en una posición intermedia en este comparativo.

En cambio, Perú, según la Tabla 1, tiene la segunda mayor *razón en mortalidad materna estimada* con 88 muertes por cada 100,000 nacidos vivos. Este país posee el porcentaje más bajo de partos asistidos por el personal sanitario especializado con un 92.4%. También tiene el gasto en salud respecto al PIB más bajo entre estos países seleccionados con un 5.2%. En los demás indicadores se encuentra en un nivel intermedio respecto a las naciones seleccionadas.

Por último, según la Tabla 1, México es el segundo país con menor *razón de mortalidad materna estimada* con 33 madres por cada 100,000 nacidos vivos. También es la nación con la segunda mejor calificación en el Índice Global de Seguridad Sanitaria con 46.9 puntos. Asimismo, tiene el segundo gasto más bajo en salud respecto al PIB, al tener 5.4%. Respecto a la variable de partos asistidos por el personal sanitario, es el segundo lugar con menor porcentaje al tener 97%. Prácticamente tiene el mismo porcentaje que Perú en la variable de cobertura de atención prenatal con un 89.6%. Y en el Índice de Feminidad de la Pobreza es el segundo país con más baja relación al tener 110.8 mujeres en condición de miseria por cada 100 hombres.

<sup>5</sup> Se acepta que cada variable elegida en esta parte puede ser perfectible ya que contiene limitantes en tanto división entre los conceptos y los datos utilizados, brecha entre el qué mide y el cómo lo mide. No obstante, hay que considerar que esto es inevitable ya que la realidad social es contradictoria y compleja, por lo tanto, es difícil de medirla con exactitud. De cualquier forma, estas variables son un esfuerzo loable el cual muestra datos veraces, verificables y mejorables.

**Tabla 1. Situación de los sistemas de salud y de la condición socioeconómica en cinco países seleccionados.**

Países					
	Argentina	Costa Rica	México	Perú	República Dominicana
<b>Situación de los sistemas de salud</b>					
Gasto de salud % PIB (2018)	9.6%	7.6%	5.4%	5.2%	5.7%
Índice Global de Seguridad Sanitaria. Dimensión de salud (2019) <sup>6</sup>	54.9/100	24.8/100	46.9/100	45.0/100	16.1/100
Porcentaje de partos asistidos por el personal sanitario especializado <sup>7</sup>	99.6% (2019)	97.9% (2016)	97% (2019)	92.4% (2019)	99.7% (2018)
Porcentaje de cobertura de atención prenatal <sup>8</sup>	72.4% (2019)	76.6% (2016)	89.6% (2019)	89.7% (2019)	92.9% (2014)
Razón de mortalidad materna estimada (2017)	39	27	33	88	95
<b>Situación socioeconómica</b>					
Índice de Feminidad de la Pobreza <sup>9</sup>	109 (2019)	125.9 (2019)	110.8 (2018)	113.6 (2019)	139.5 (2019)

Fuente. Elaboración propia con datos de la OPS (2022b) y la CEPAL (2022).

6 La dimensión de salud del Índice Global de Seguridad Sanitaria comprende siete indicadores: 1) capacidad de infraestructura para la salud, 2) cadenas de suministro de material médico, 3) medidas médicas y despliegue efectivo de personal, 4) acceso a la salud, 5) comunicación con el personal de salud, 6) prácticas de control de infecciones y 7) capacidad para aprobar y probar nuevas medidas médicas.

7 Según la OPS (2022b), es el número de partos atendidos por personal durante un año específico, expresado como porcentaje del número total de nacimientos en un año, en un país específico.

8 Según la OPS (2022b), es el porcentaje de mujeres gestantes que han recibido cuatro consultas o más de atención prenatal durante el embarazo en el sector público y privado.

9 Para la CEPAL (2022), este índice muestra las disparidades de la incidencia de la pobreza entre mujeres y hombres, en donde un valor superior a 100 indica que la pobreza afecta en mayor grado a las mujeres que a los hombres, y un valor inferior a 100 es una situación contraria.

Lo que más destaca la Tabla 1 es que, en primer lugar, el caso de la República Dominicana puede sugerir que padece de una mala calidad en los servicios médicos respecto a la salud materna, como evidencia la baja calificación otorgada por el Índice Global de Seguridad Sanitaria, y de ahí que sea el país con más muertes maternas entre los países comparados. Por ello, se pueden poner en duda las variables que muestran una alta calidad del cuerpo médico especializado y una alta cobertura en atención prenatal. En segundo lugar, el caso de Costa Rica puede indicar que los datos no están capturando fielmente las condiciones de salud de las mujeres, y por eso se expresa un contraste entre una baja *razón de mortalidad materna estimada* frente a los deficientes resultados que, en general, tiene su sistema de salud según los índices y variables mencionados anteriormente.

Tanto el caso de la República Dominicana como el de Costa Rica, aquellos evidencian un problema a nivel mundial y, en específico, común en la región de América Latina y el Caribe, ya que hay muchas muertes maternas no registradas y una mala clasificación de estas muertes (Ruiz et al., 2015). En tercer lugar, el caso de Argentina muestra que un gasto "suficiente" del PIB en salud no significa que determine directamente una alta calidad en los servicios médicos que pueda incidir en la disminución de las muertes maternas.

De esa manera, la salud depende no sólo de una alta inversión de recursos económicos sino también de la eficacia de su gasto y de su transparencia. Por todo lo anterior, a través de la Tabla 1 se puede inferir que la razón de mortalidad materna estimada puede depender

de una diversidad de factores, entre los cuales se encuentran las determinantes institucionales, económicas y sociales de la salud, entre otros muchos. En otras palabras, cabe suponer que los condicionantes estructurales moldeados históricamente en cada país producen diversos efectos que impactan en las muertes maternas de los países de forma diferenciada.

## 4. La mortalidad materna durante el COVID-19

A continuación, se muestra la situación en general de las muertes maternas y las acciones institucionales que sirvieron para contener la mortalidad materna durante la pandemia por COVID-19 en Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana.

La pandemia por COVID-19 complicó la atención médica de las mujeres embarazadas. Según la CEPAL (s.f.), se observó una disminución en la cobertura de los servicios de salud sexual y reproductiva, que se evidenció con la reducción de partos por profesionales de la salud, así como en la baja de los servicios médicos (como las citas), entre otros indicadores. Para este organismo, tal situación se debe a que las mujeres embarazadas tuvieron temor de ir a los hospitales y centros de salud por la posibilidad de contagio por COVID-19. Aunado a esto, según el organismo internacional, los países padecieron ampliamente una reasignación de personal médico vinculado a la reconversión hospitalaria, generando menos profesionales y menos espacios para la atención materna. Esto originó problemas en el embarazo, parto y posparto, lo que supone, por consiguiente, un aumento en las muertes maternas en la región (CEPAL, s.f.).

En general, las mujeres embarazadas con COVID-19 tuvieron más probabilidades de morir que las mujeres embarazadas sin COVID-19 (OPS, 2021), y la comorbilidad en mujeres embarazadas fue determinante en el desarrollo de las complicaciones extremas de esta enfermedad, lo que produjo defunciones y daños de gravedad a la salud en este grupo social (Islas et al., 2021). Al respecto, se muestra en la Tabla 2 la situación de la mortalidad materna de las mujeres embarazadas con COVID-19 en los años de 2020 y 2021 en los países seleccionados.

En la Tabla 2 se puede observar, igualmente, el número de mujeres embarazadas que dieron positivo al COVID-19 y el de defunciones, la tasa de letalidad entre enero de 2020 y noviembre de 2021, y la razón de mortalidad materna de las mujeres embarazadas con COVID-19 de los años 2020 y 2021. Cabe señalar que la base de datos del portal de la OPS solamente llega hasta el año 2017 —con relación a la *razón de mortalidad materna*

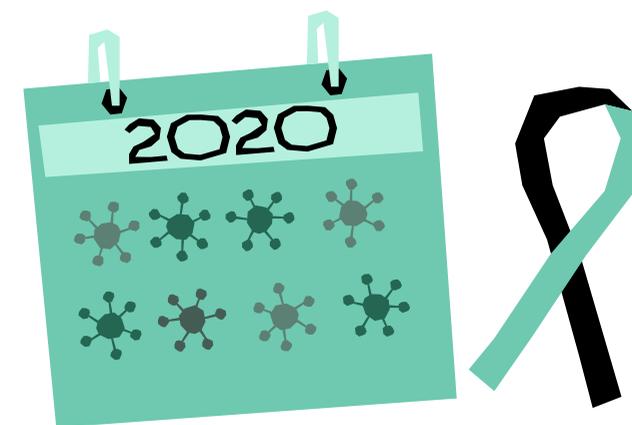
*estimada* (dato revisado en el mes de abril de 2022) —, por lo que los datos de la Tabla 2 fueron extraídos de un documento de reciente publicación, que es una actualización epidemiológica de la pandemia en varios grupos vulnerables donde se muestra el estado de la situación durante 2020 y 2021, según los datos reportados por los diferentes gobiernos a la OPS.

En general, cabe destacar que la Tabla 2 muestra que la tasa de letalidad más alta fue la de República Dominicana (2.84%), seguido de México (2.06%), en contraste con Perú (0.34%), Costa Rica (0.80%) y Argentina (0.96%). Ahora bien, en 2020, la *razón de mortalidad materna* de mujeres embarazadas con COVID-19 fue más alta en República Dominicana (21.7) y en Perú (14.3), en oposición a Costa Rica (0.4), país que obtuvo la cifra más baja. Para 2021, en esta misma dimensión, los países más altos fueron México (25.5) junto a Argentina (23.2), y el más bajo fue Costa Rica (0.1).

**Tabla 2. Situación de las muertes maternas entre 2020 y 2021.**

	De enero de 2020 a noviembre de 2021			2020	2021
	Número de mujeres embarazadas con COVID-19	Número de defunciones de mujeres embarazadas con COVID-19	Tasa de letalidad (en porcentaje)	Razón de mortalidad materna de mujeres embarazadas con COVID-19	Razón de mortalidad materna de mujeres embarazadas con COVID-19
Argentina	22,484	215	0.96%	5.5	23.2
Costa Rica	1,383	12	0.80%	0.4	0.1
México	30,858	636	2.06%	9.4	25.5
Perú	55,440	190	0.34%	14.3	19.2
República Dominicana	1,586	45	2.84%	21.7	6.3

Fuente. Elaboración propia con datos de la OPS (2021).



Cabe suponer que estas diferencias que marcan las variables de la Tabla 2 entre estos países se deben a las condiciones de calidad de los servicios médicos públicos en relación con los determinantes sociales de la salud, principalmente. En este sentido, cabe suponer que el hecho de que la República Dominicana contraste en su desempeño con Costa Rica (respecto a la *razón de mortalidad* de las mujeres embarazadas con COVID-19) durante el 2020, se deba a diferencias con base en la calidad de sus sistemas de salud y, otra vez, a las determinantes sociales de la salud de cada país (pobreza, marginación, infraestructura deficiente, etc.).

## 5. Conclusiones

Se puede concluir que, desde una perspectiva de derechos humanos, el ejercicio del derecho a la salud debe ser cubierto a cabalidad por los gobiernos de los países a través de sus instituciones de seguridad social y de salud; de manera que se debe cumplir la meta 3.1 de la Agenda 2030, reduciendo la tasa mundial

de mortalidad materna a menos de 70 fallecimientos por cada 100,000 nacidos vivos como un derecho humano. No obstante, hay que considerar los efectos del impacto de la pandemia por COVID-19 en el mundo, los cuales han hecho retroceder numerosos avances de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), como sucedió con los temas de pobreza, salud, género y empleo, entre otros.

Es de suponer que las mujeres embarazadas padecen de los efectos negativos de la *interseccionalidad* con base en el sexo, clase social, grupo étnico/raza y género, entre otros.<sup>10</sup> Esto significa que las mujeres en posiciones económicas precarias, y de grupos étnicos históricamente excluidos y dominados (como los indígenas y afrodescendientes), pueden sufrir de forma constante y violenta expresiones de estigma y discriminación en su vida diaria. Por tanto, las mujeres embarazadas en posiciones sociales vulnerables pueden ser un grupo proclive a padecer daños en su salud y bienestar, en razón de la interseccionalidad en las Américas. Además, se pueden agregar los efectos epistemológicos del colonialismo en la región, como producto de la relación de dominación desigual entre los imperios europeos, por un lado, y los nativos y los africanos traídos por la fuerza, lo que ha provocado una erosión del conocimiento y de las prácticas vinculadas a la salud materna tradicional. Por ello, se sugiere que la interseccionalidad y la erosión de este saber tradicional pueden intervenir en los niveles de mortalidad materna en nuestra región y sus subregiones.

<sup>10</sup> Según Collins y Bilge (2016), la interseccionalidad indica que la vida de las personas está conformada por varios ejes de la desigualdad social, como por ejemplo la raza, el género y la clase, en el que se juxtaponen y se influyen mutuamente. Para Franco (2015), son marcadores de la identidad tales como raza, clase y género, entre otros, que pueden profundizar la exclusión de ciertos grupos o personas.

Se puede considerar que, tanto los efectos de la interseccionalidad, como la pérdida del saber tradicional, han impactado de diferente forma a las sociedades de cada país, generando una gama diversa de consecuencias, en algunos aspectos más perjudiciales que en otros. Paralelamente, pueden existir otras causas, como la trayectoria y situación de las instituciones de salud y de seguridad social, que se encuentran incrustadas en específicas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales. Por eso, debe tomarse en cuenta que hay diferentes intensidades de los acondicionamientos que impactan en la muerte materna entre los diferentes países. De ahí que exista una variedad en la razón de mortalidad materna estimada entre los países de la región, tal cual se observó con los casos de Argentina, Costa Rica, México, Perú y República Dominicana.

Ahora bien, dichos efectos negativos de la emergencia sanitaria se relacionan con la condición anterior de eficiencia y eficacia de las instituciones de seguridad social y de salud de los países. Cabe esperar, entonces, que la situación institucional previa a este evento haya determinado la calidad de la respuesta institucional durante el 2020 y 2021. Las instituciones de salud en varios países de América Latina y el Caribe padecen de mediana o poca calidad en los servicios públicos médicos, condición que habría impactado en la capacidad de amortiguamiento de los servicios de salud para las mujeres embarazadas ante la pandemia por COVID-19. Uno de los documentos que puede mostrar, de forma general, tal situación institucional es el Índice Global de Seguridad Sanitaria (GHS Index por sus siglas en inglés), el cual fue utilizado en la Tabla 1.

En la región del continente americano es preocupante la situación de la subregión del Caribe Latino (que, como se observó en la Figura 1, es uno de los puntos geográficos con mayor razón de mortalidad materna estimada en comparación con las otras subregiones del continente). En detalle, esta situación se pudo observar con el caso de República Dominicana, país del Caribe Latino que tiene 16.1 puntos sobre 100 en la dimensión de salud, según el Índice Global de Seguridad Sanitaria 2019 (véase la Tabla 1). Tal situación crítica en la salud se puede relacionar con que la República Dominicana haya obtenido la tasa de letalidad más alta de mujeres embarazadas por COVID-19, como se pudo apreciar en la Tabla 2. Este caso muestra que un limitado desempeño en la salud materna antes de la pandemia impactó negativamente en la situación de la mortalidad materna durante ésta. Por consiguiente, la subregión del Caribe Latino y, en particular, la República Dominicana, tienen todavía un camino que recorrer para alcanzar la meta de la ODS-3 Salud y Bienestar.

En contraste con la República Dominicana se encuentra Costa Rica, país que ha tenido un desempeño considerable en sus servicios de salud, de manera que ha tenido pocas muertes maternas. Con base en la razón de mortalidad materna en las mujeres embarazadas con COVID-19 durante el 2020 y 2021, es el país con mejor desempeño (véase la Tabla 2). No obstante, es el país con una calificación de 24.8 sobre 100 según el Índice Global de Seguridad Sanitaria, lo que sugiere que se deben tomar con cautela las cifras oficiales aportadas por él. Lo anterior ayuda a ver que es necesario implementar mejores formas de medición de las muertes maternas para tener cifras más confiables.

## 6. Bibliografía y fuentes consultadas

- Castro, A. (2020). *Desafíos de la pandemia de COVID-19 en la salud de la mujer, de la niñez y de la adolescencia en América Latina y el Caribe*. PNUD.
- CEPAL (s.f.). *Los riesgos de la pandemia de COVID-19 para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*. CEPAL.
- CEPAL (2022). CEPALSTAT. *Bases de Datos y Publicaciones Estadísticas*. [https://statistics.cepal.org/portal/databank/index.html?lang=es&indicador\\_id=3330&members=1362,327,226](https://statistics.cepal.org/portal/databank/index.html?lang=es&indicador_id=3330&members=1362,327,226)
- CIDH (2010). *Acceso a servicios de salud materna desde una perspectiva de derechos humanos*. CIDH. <https://www.oas.org/es/cidh/mujeres/docs/pdf/SaludMaterna2010.pdf>
- Collins, P. y Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Polity Press.
- Franco, D. (2015). *Critical Theory. The Key Concepts*. Routledge.
- Grupo de Trabajo Regional para la Reducción de la Mortalidad Materna (GTR), (2017). *Panorama de la Situación de la Morbilidad y Mortalidad Maternas: América Latina y el Caribe*. Grupo de Trabajo Regional para la Reducción de la Mortalidad Materna.
- Hennis, A. J., Coates, A., Del Pino, S., Ghidinelli, M., de Leon, R. G., Bolastig, E., y Luciani, S. (2021). COVID-19 and inequities in the Americas: lessons learned and implications for essential health services. *Pan American Journal of Public Health*, 45, 1-5.
- Islas, M. F., Cerón, D., Templos, A., Ruvalcaba, J. C., Cotarelo, A. K., Reynoso, J. y Aguirre, L. O. (2021). Complicaciones por infección de Covid-19 en mujeres embarazadas y neonatos en el año 2020. *Journal of Negative and No Positive Results*, 6(6), 881-897.
- Nakamura-Pereira, M., Andreucci, CB, de Oliveira Menezes, M., Knobel, R. y Takemoto, MLS (2020). World maternal deaths due to COVID-19: A brief review. *International Journal of Gynaecology and Obstetrics: the official organ of the International Federation of Gynaecology and Obstetrics*, 151(1).
- OCDE (2020). *Panorama de la Salud: Latinoamérica y el Caribe 2020*. OCDE.
- OCDE (2021). *¿Cómo va la vida en América Latina? Medición del bienestar para la formulación de políticas públicas*. OCDE.
- OMS (2022). *Mortalidad materna*. OMS. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/maternal-mortality>
- OPS (2021). *Actualización epidemiológica enfermedad por coronavirus (COVID-19)*. OPS.

OPS (2022a). *Salud materna*. OPS. <https://www.paho.org/es/temas/salud-materna>

OPS (2022b). *Portal de Indicadores Básicos*. OPS. <https://opendata.paho.org/es/indicadores-basicos/tablero-de-los-indicadores-basicos>

Ruiz, M. T., Miller, T., Márquez, L. y Villarroel, M. C. (2015). *Hacia la armonización de las estimaciones de mortalidad materna en América Latina: actualización y ampliación a los 20 países de la región*. CEPAL.

Say, L., Chou, D., Gemmill, A., Tunçalp, Ö., Moller, A., Daniels, J. y Alkema, L. (2014). Global causes of maternal death: a WHO systematic analysis. *Lancet Glob Health*, 2(6), 323-333.

WHO (2014). *Trends in maternal mortality: 1990 to 2013*. WHO.