

Soberanía, imperialismo y pensamiento crítico

CONCURSO INTERNACIONAL DE ENSAYO

Asdrúbal Jesús Alamilla González

Juan Eduardo Romero Jiménez

Jaime Ortega Reyna

Patricio Adrián Brodsky

Jean Cruz

Ernesto Acosta

Moisés Cárdenas

Karen Muriel Schmidt

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz

Gabriela Segura-Ballar

COLECCIÓN PASIÓN DE ACTUALIDAD

| *Soberanía, imperialismo y pensamiento crítico*

PASIÓN DE ACTUALIDAD

Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe Rómulo Gallegos







Soberanía, imperialismo y pensamiento crítico

Asdrúbal Jesús Alamilla González, Juan Eduardo Romero Jiménez, Jaime Ortega Reyna, Patricio Adrián Brodsky, Jean Cruz, Ernesto Acosta, Moisés Cárdenas, Karen Muriel Schmidt, Marcos Vinícius Lustosa Queiroz, Gabriela Segura Ballar.

© Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe Rómulo Gallegos (Celarg)

Colección Pasión de Actualidad nº3

Coordinación general:
Coordinación General de Gestión Estratégica

Producción editorial:
Coordinación de Publicaciones Celarg

Diseño de colección:
Alejo

Diagramación y montaje:
Orión Hernández

Celarg, Casa Rómulo Gallegos,
Altamira, Caracas, República Bolivariana de Venezuela
Junio, 2026

ISBN 978-980-3990-93-3
Edición digital

Soberanía, imperialismo y pensamiento crítico

PASIÓN DE ACTUALIDAD

Índice

7 **Presentación**

9 **Descolonizar la soberanía: la comuna, trinchera de vida y cuidado**
Asdrúbal Jesús Alamilla González

31 **El escudo civilizatorio de Nuestra América: genealogía del pensamiento insurgente frente a la necropolítica imperial del siglo XXI**
Juan Eduardo Romero Jiménez

59 **Una pasión popular: la soberanía nacional, entre lo abigarrado y lo plebeyo**
Jaime Ortega Reyna

83 **La lucha de clases a escala global y la geopolítica del imperialismo en América Latina: una aproximación desde el materialismo histórico y la teoría crítica**
Patricio Adrián Brodsky

111 **La colaboración médica internacional cubana**
Jean Cruz

157 **Contra el Leviatán en la Nube. Apuntes para la descolonización del pensamiento tecnológico**
Ernesto Acosta

201 **El águila y la canción necesaria: soberanía, imperialismo y pensamiento crítico en Nuestra América**
Moisés Cárdenas

215 **Hacia un mundo donde quepan muchos mundos. Neozapatismo, crítica al neoliberalismo global y sus proyecciones contemporáneas**
Karen Muriel Schmidt

243 **¿Cuándo nos cansaremos de respirar el mismo aire que ellos respiran? Una lectura fanoniana de la Declaración de Independencia de Haití**
Marcos Vinícius Lustosa Queiroz

285 **Del Descubrimiento a Monroe 2.0: La doctrina de la dominación y la cruzada del siglo XXI**
Gabriela Segura Ballar

Presentación

Esta obra deconstruye los mecanismos contemporáneos de dominación e injerencia del capital transnacional desde las perspectivas sociohistórica, geopolítica y militante. A la vez que construyen un mapa conceptual que se contrapone al discurso académico hegemónico, rescata la potencia política de la organización comunitaria y las formas de gestión y recreación del territorio como espacio de resistencia y autodeterminación frente al asedio simbólico y material por parte de los agentes del capital.

Ese esfuerzo de resistencia supone la descolonización de la mente y el saber para sostener proyectos de emancipación real. En ese sentido, los ensayos aquí reunidos rechazan la neutralidad académica para constituirse en un instrumento de lucha popular. Por eso se aborda la soberanía no como una abstracción estatal, sino como una práctica viva y territorializada de los pueblos. Y examina el imperialismo como una fuerza que va mutando hacia la necropolítica y la guerra híbrida.

Cada capítulo articula de manera rigurosa la teoría crítica con la memoria histórica y la praxis concreta. Asdrúbal Jesús Alamilla González examina la comuna como trinchera de vida frente a la desposesión extractivista. Su análisis muestra cómo el autogobierno comunitario decolonial desarticula la lógica del poder estatocéntrico.

Juan Eduardo Romero Jiménez traza la genealogía del «escudo civilizatorio» de Nuestra América, que vincula el pensamiento de Bolívar, Martí, Sandino, Fidel, el Che y Chávez. Jaime Ortega Reyna plantea que

la democratización profunda de la sociedad es la condición indispensable de la soberanía. Patricio Adrián Brodsky recurre al materialismo histórico y la teoría crítica para desglosar las dinámicas de la acumulación por desposesión, el *lawfare* y la coerción geopolítica.

Jean Cruz analiza la colaboración médica internacional cubana como respuesta antagónica a la salud privatizada y fundamenta la concepción de la salud como derecho humano y bien común. Ernesto Acosta invita a la descolonización del pensamiento tecnológico y a explorar la tecnodiversidad frente al monotecnologismo occidental. Moisés Cárdenas evoca el legado de Alí Primera y la canción necesaria como herramienta de combate cultural. Karen Muriel Schmidt aborda la vigencia del neozapatismo como crítica al neoliberalismo global. Marcos Vinícius Lustosa Queiroz ofrece una lectura fanoniana de la Declaración de Independencia de Haití. Gabriela Segura Ballar rastrea los orígenes de la lógica de dominación que sustenta la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto en la Doctrina del Descubrimiento, que legitimó la conquista del continente americano, y analiza cómo estas justificaciones son reeditadas en las nuevas cruzadas contra el Sur Global.

Estas reflexiones son una contribución a la lucha por la vida de los pueblos nuestroamericanos que pone el énfasis en la unidad de propósito, la emancipación espiritual y la reconstitución ética y simbólica necesarias para la independencia definitiva de Nuestra América, que se siembra cada día, de alma en alma y de conciencia en conciencia. Con ese espíritu se convocó el Concurso Internacional de Ensayo Soberanía, imperialismo y pensamiento crítico, del que resultó ganador Asdrúbal Jesús Alamilla González.

Descolonizar la soberanía: la comuna, trinchera de vida y cuidado

Asdrúbal Jesús Alamilla González

Introducción

La soberanía ha sido históricamente un concepto secuestrado por las narrativas del poder. Se la ha confinado a los salones de tratados, a la retórica de los Estados que, mientras proclaman independencia, negocian diariamente su dependencia. Este ensayo parte de una premisa radical: la verdadera soberanía—aquella que resiste y construye frente al imperialismo contemporáneo—no reside en las instituciones formales del Estado-nación, sino en la trama viva de los territorios donde las comunidades defienden, gestionan y reproducen sus bienes comunes.

El imperialismo del siglo XXI ha perfeccionado sus mecanismos, operando ahora a través de la colonización de las expectativas, la financiarización de la naturaleza y la conversión de los Estados en administradores locales del despojo. El neoextractivismo, disfrazado de progreso, constituye la expresión más refinada de esta *colonialidad del poder* renovada. Frente a esto, el antiimperialismo retórico y la soberanía nacional abstracta se han mostrado insuficientes y vulnerables ante los tribunales de arbitraje internacional y la lógica férrea de los mercados globales.

Por ello, es imperativo repensar la soberanía desde sus raíces. Este ensayo argumenta que la respuesta se encuentra en los comunes: en las formas de autogobierno comunitario y en la economía orientada a la reproducción de la vida. La experiencia venezolana de las comunas, analizada

sin romanticismos, sirve como laboratorio central para esta reflexión, mostrando un proceso vivo que encarna la búsqueda de una soberanía concreta y encarnada.

En tiempos de crisis civilizatoria, donde el colapso ecológico y la mercantilización total de la vida se conjugan con una ofensiva imperial sofisticada, los comunes emergen no como una alternativa entre otras, sino como la trinchera necesaria. Este texto es una cartografía conceptual que busca aportar al arsenal teórico de quienes, desde abajo, están reinventando lo que significa ser soberano en Nuestra América. Para desarrollar esta premisa, el ensayo se organiza en cuatro movimientos: una genealogía histórica de la soberanía comunera, un análisis de la comuna como categoría política decolonial, su papel como trinchera contra el neoextractivismo y, finalmente, la epistemología que la sustenta.

Síntesis metodológica: un enfoque situado para una soberanía encarnada

Comprender la soberanía de los comunes exige trascender los marcos analíticos tradicionales, anclados en una epistemología occidental y estatocéntrica. Este trabajo se sustenta en un abordaje transdisciplinario y situado que combina tres ejes metodológicos entrelazados para captar la complejidad del fenómeno. Este triple enfoque no solo estructura el análisis, sino que se despliega dialécticamente a lo largo de las cuatro secciones del ensayo, permitiendo pasar de la recuperación histórica a la decolonización conceptual, de la confrontación material a la innovación epistemológica.

El primer eje es la genealogía histórica crítica, que rastrea los linajes de insurgencia y autonomía en la larga duración. Este método, fundamental para la primera sección, permite recuperar las luchas comuneras, cimarronas e indígenas como parte de una constelación de prácticas

de autogobierno que constituyen una contra-tradición política, desnaturalizando así la soberanía estatal como destino único y estableciendo el sustrato histórico de la praxis comunal contemporánea.

El segundo eje es la teoría política decolonial. Autores como Dussel (2009), Quijano (2014) y Rivera Cusicanqui (2010) proporcionan las herramientas para desmontar la «colonialidad del poder» inherente al concepto moderno de soberanía. Esta perspectiva, central en la segunda sección, busca reconocer otras racionalidades políticas subalternizadas, analizando la comuna no como descentralización administrativa, sino como una geometría alternativa del poder y una categoría política decolonial en sí misma.

El tercer pilar es el análisis ecoterritorial y de economías políticas concretas. La soberanía es una práctica material que se juega en la relación con la tierra, el agua y los sistemas de producción. Metodologías inspiradas en la ecología política permiten examinar, en la tercera sección, cómo el neoextractivismo opera como desposesión y cómo, en respuesta, las economías comunales construyen «circuitos de reproducción de la vida». Este análisis materialista se prolonga y eleva en la cuarta sección hacia el plano de lo simbólico y lo cognitivo.

En efecto, la cuarta sección del ensayo—dedicada a la epistemología de lo comunal— sintetiza y radicaliza los tres ejes previos: aplica una mirada decolonial a la producción de saber, analiza el cuidado como práctica ecoterritorial fundamental y lee la poética política como la expresión cultural de esa genealogía de lucha. Así, este triple enfoque nos permite situar el debate en el terreno concreto donde se libra—el territorio habitado—y, simultáneamente, ascender a la disputa por los imaginarios, evitando tanto el abstractismo de la teoría política tradicional como el materialismo estrecho, para captar la soberanía en su totalidad viva: como historia, poder, materia y sentido.

1. Genealogía de la soberanía comunera: del levantamiento colonial al proyecto constitutivo

La historiografía dominante ha consagrado una narrativa epopéyica de la soberanía en Nuestra América, una narrativa que la presenta como un don concedido desde arriba: por próceres iluminados, por constituciones redactadas en bufetes de abogados de las burguesías, por ejércitos que, tras la batalla, devolvieron el poder a las élites criollas. Esta visión, sin embargo, oculta un proceso histórico más profundo y tumultuoso. Frente a la soberanía concedida, una genealogía crítica —en el sentido de un rastreo arqueológico de las luchas por el poder— revela la persistente emergencia de una soberanía tomada: una pulsión auto-constituyente que brota de la organización comunitaria en defensa de sus bienes materiales y simbólicos. Este capítulo traza esa línea subterránea, desde las rebeliones del siglo XVIII hasta su cristalización en el marco jurídico bolivariano, argumentando que el verdadero sustrato de la idea soberana en nuestra región no es el contrato social liberal, sino la asamblea comunera. Los levantamientos comuneros del siglo XVIII —particularmente el ciclo insurgente que incendió los Andes venezolanos a partir de 1781— no pueden ser leídos como un mero episodio de descontento fiscal. Como advierte Bohórquez (2016), reducirlos a una protesta contra el estanco del tabaco es perder su significado constitutivo. Estos movimientos encarnaron, en realidad, un primer y vigoroso cuestionamiento a la arquitectura misma del poder colonial. Los comuneros no se limitaban a rechazar un impuesto; rechazaban el principio de una autoridad metropolitana y abstracta que, sin consulta ni participación, regimentaba los ciclos productivos, confiscaba los excedentes y determinaba los términos de la vida económica local. En su acción colectiva—que combinaba la ocupación de tierras, la formación de cabildos abiertos y la emisión de proclamas—se esbozaba una noción de legitimidad alternativa: una que emanaba del acuerdo entre pares en el territorio, de la capacidad de autogobierno para administrar justicia, organizar la producción y defender el acceso común a la tierra

y el agua. Este «ciclo precursor», por tanto, no fue solo económico; fue un laboratorio político donde se ensayó, de manera embrionaria pero radical, la idea de que la soberanía reside en la comunidad que se autogobierna.

Esta memoria de insubordinación no es un evento aislado, sino el hilo conductor de una contra-historia que atraviesa la formación nacional. La obra de Britto García (2018) documenta magistralmente cómo la defensa de los comunes constituye una constante cultural—una matriz de resistencia—en el largo plazo venezolano. Los palenques y cumbes del período colonial fueron mucho más que refugios de cimarronaje; fueron experimentos concretos de soberanía territorial ejercida. En estos espacios autónomos, poblados por africanos esclavizados y sus descendientes, se forjaron sistemas de autoridad no jerárquicos, economías de subsistencia basadas en la cooperación y una jurisprudencia oral que resolvía conflictos al margen del código esclavista. Eran, en esencia, micro-repúblicas libres que desafiaban no solo la propiedad sobre los cuerpos, sino el monopolio estatal-colonial sobre el espacio, la ley y la violencia legítima. Siglos después, las luchas campesinas por la tierra y el movimiento urbano de los barrios continuaron esta tradición, disputando la cartografía impuesta por el latifundio y el urbanismo excluyente, y afirmando el derecho a habitar, producir y decidir sobre el espacio vivido. Esta genealogía demuestra que la autodeterminación no ha sido un accidente en nuestra historia, sino su latido constante, sistemáticamente reprimido, pero nunca extinguido.

El momento constituyente bolivariano, culminado en la Constitución de 1999 y desarrollado por la Ley Orgánica de las Comunas (2010), representa la irrupción programática de esta memoria larga en el ordenamiento jurídico estatal. Este no es un acto de invención desde cero, sino de reconocimiento y potenciación. La carta magna, al instituir la democracia participativa y protagónica y establecer la comuna como ente local con personalidad jurídica, realiza una operación fundamental: otorga carta de ciudadanía política a una forma de organización social preexistente y subalternizada. Aquí se materializa la distinción dusseliana entre potestas

y potentia. La *potestas*—el poder institucionalizado del Estado—se ve obligado a reconocer a la *potentia*—el poder constituyente, siempre vivo, de las comunidades organizadas— como fuente originaria de legitimidad y como sujeto de derecho. Este reconocimiento desplaza el eje de la soberanía: deja de ser un atributo monolítico del Estado-nación para devenir un derecho originario que se ejerce de forma directa, concreta y territorializada en la cotidianidad.

En consecuencia, el proyecto de las comunas no puede interpretarse como una mera política social de descentralización. Es, como señalan Sanoja y Vargas (2017), el inicio consciente de una «larga marcha hacia la sociedad comunal», es decir, de una transición civilizatoria. Esta transición busca trascender la lógica del Estado liberal, que reduce la participación política al voto periódico y la soberanía a una representación alienada. En su lugar, propone una geometría del poder radicalmente distinta, basada en la agregación desde abajo: del consejo comunal a la comuna, de la comuna a la ciudad comunal, y de allí a una posible federación de comunes. En este modelo, la soberanía no se delega, sino que se ejerce de manera encarnada: en la planificación del uso de la tierra, en la gestión colectiva del agua, en la rendición de cuentas cara a cara en la asamblea de ciudadanas y ciudadanos. La genealogía aquí trazada, entonces, no es un mero ejercicio arqueológico, sino el sustrato vivo que explica por qué, en la Venezuela del siglo XXI, la comuna no es una invención estatal, sino el reconocimiento institucional de una memoria larga de autogobierno. Precisamente esta raíz histórica permite comprender la comuna contemporánea como categoría política decolonial, a la que dedicamos la siguiente sección.

2. La comuna como categoría política decolonial: ontología relacional del poder y horizonte civilizatorio

La comuna contemporánea representa mucho más que una continuidad histórica; es la encarnación concreta de una ruptura onto-política que

cuestiona los fundamentos coloniales de la soberanía moderna. Lejos de constituir una simple instancia administrativa descentralizada, la comuna se afirma como una forma-política autónoma que articula una racionalidad de poder alternativa al modelo estatocéntrico heredado de la modernidad occidental. Esta forma no solo disputa la distribución institucional del poder, sino que interroga la ontología misma del Estado-nación: su pretensión de monopolio sobre la legitimidad, su estructura piramidal de representación y su fundamento en una soberanía abstracta, desvinculada de los cuerpos y los territorios que pretende gobernar. La comuna, en contraste, propone una soberanía encarnada y relacional, cuyo ejercicio se materializa en la capacidad colectiva de una comunidad para autogobernar sus condiciones materiales y simbólicas de existencia.

La distinción del maestro Dussel (2009) entre la autoridad instituida (poder alienado e institucionalizado) y el poder constituyente comunitario alcanza en la comuna su expresión histórica más radical y sistemática. La comuna funciona como mecanismo de revitalización continua del poder popular, evitando su cooptación por los aparatos estatales y orientándolo hacia la edificación de un orden alternativo. En esta praxis, la soberanía trasciende su condición de atributo abstracto para convertirse en un proceso colectivo de autodeterminación iterativa: se materializa al planificar democráticamente el uso de la tierra, al resolver conflictos mediante justicia restaurativa, al proteger comunitariamente una cuenca hidrográfica.

Este ejercicio desmonta la dicotomía fundacional de la política moderna entre gobernantes y gobernados, instaurando una política de lo común donde la autoridad brota del consenso situado, revocable y permanentemente sometido a deliberación colectiva. Esta dinámica no es abstracta: encuentra concreción en experiencias como la Comuna El Maizal (estado Lara y Portuguesa en Venezuela), donde el autogobierno asambleario y un modelo agro productivo autónomo materializan el poder constituyente comunitario, desafiando simultáneamente la lógica rentista y las cadenas de intermediación.

En esta línea, Ramón Grosfóguel (2023) aporta una reflexión estratégica crucial al señalar que «el poder comunal irrumpe la lógica de dominación y debe convertirse en la célula de la seguridad y la soberanía». Esta afirmación condensa la potencia destituyente y constituyente de la comuna: no es un apéndice del sistema, sino su célula germinal de transformación radical. Grosfoguel enfatiza que la construcción de un proyecto descolonizador para el siglo XXI exige «pensar desde la realidad de los pueblos y dejar de usar esquemas importados», reafirmando así la necesidad de una epistemología situada que emerja de las luchas territoriales concretas y no de moldes teóricos eurocéntricos. Los comuneros y comuneras son, en sus términos, «el corazón de la descolonización», sujetos históricos que, a pesar del bloqueo imperial, encarnan posibilidades emancipatorias únicas en el panorama nuestroamericano. Esta experiencia viva convierte a la comuna en un laboratorio de resistencia y creación política bajo condiciones de asedio extremo imperial, demostrando su capacidad de generar soberanía concreta incluso en los contextos más adversos.

Esta perspectiva permite trascender la lectura binaria y simplista que opone frontalmente «Estado» y «comuna». Más que su mera sustitución, la praxis comunal —combinada con una ocupación estratégica del aparato estatal— impulsa un complejo proceso de comunalización del Estado: una transformación morfológica y teleológica desde dentro y desde abajo. Esta ocupación no busca la toma del Estado para reproducir su lógica jerárquica, sino servirse estratégicamente de sus recursos y espacios institucionales para desbordar sus límites, transferir poder real a la geometría rizomática de los comunes y revertir así el flujo de la soberanía.

El concepto de «Estado comunal» desarrollado por Sanoja y Vargas (2017) debe leerse, como advierte Grosfoguel (2023), como un «proyecto estratégico a largo plazo» dirigido a reemplazar el Estado burgués-colonial heredado. No se trata de instaurar un nuevo centralismo, sino de gestar una estatalidad plural, policéntrica y federativa que reconozca a la comuna como su célula constitutiva fundamental. En este modelo,

el Estado se reconfigura idealmente como una federación de comunes, donde su función primordial deja de ser el mando vertical para transformarse en la facilitación, articulación y garantía de las condiciones que permiten el florecimiento de la autogestión territorial. La soberanía, en consecuencia, se distribuye, entrelaza y hace relacional: es radicalmente local en su ejercicio (la comuna decide sobre su tierra, su agua, su economía, sus proyectos) y a la vez profundamente federativa en su capacidad de protección y coordinación a escala de la ciudad comunal y la nación.

Este entrelazamiento genera, como analiza Boaventura de Sousa Santos (2018), un pluralismo político-jurídico contrahegemónico y creativo. En los intersticios y márgenes del Estado coexisten y colisionan ecologías de saberes, legitimidades y racionalidades normativas que tensionan y transforman el orden institucional desde sus bases. La comuna es el nicho privilegiado donde este pluralismo se hace operativo: el derecho estatal positivo es interpelado, desbordado y enriquecido por sistemas normativos comunitarios basados en la oralidad, la costumbre, la reciprocidad y la deliberación asamblearia. Un Comité de Gestión Comunal de Justicia de Paz que resuelve un conflicto aplicando principios restaurativos ejerce una justicia con legitimidad radical que el código penal formal frecuentemente desconoce; una asamblea de las mesas técnicas de agua que establece turnos y cuidados para un pozo de agua o una microcuenca genera una gobernanza eco-territorial más eficaz, justa y sostenible que cualquier decreto ministerial homogeneizante.

Esta interacción no es señal de anomia o debilidad institucional, sino la expresión madura de una soberanía dialógica y relacional, donde el poder se negocia, disputa y redefine de manera permanente en el territorio, a través de la fricción creativa entre lo instituido y lo instituyente.

Así, la comuna desestabiliza irreversiblemente la pirámide jerárquica del modelo 'westfaliano' y propone en su lugar una cartografía política rizomática, conflictiva y en permanente movimiento. En esta nueva

cartografía, la soberanía efectiva ya no es un punto fijo, sino el resultado inestable, siempre provisional y dinámico, de la interacción —a menudo conflictiva— entre la *potestas* estatal y la *potentia* comunal. Esta fricción constituye el motor de una democratización profunda, expansiva y permanente, que impide la cristalización de cualquier forma de poder en un nuevo monopolio y mantiene abierto el horizonte de lo político. La comuna se erige así en un laboratorio de hibridación descolonizadora —un espacio ch'ixi, en los términos de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), donde lo moderno y lo ancestral, lo escrito y lo oral, lo estatal y lo comunitario, lo técnico y lo popular, coexisten y se fertilizan mutuamente sin fusionarse en una síntesis homogeneizante, sino en una tensión creativa que genera institucionalidad viva, adaptable y arraigada.

En última instancia, la comuna constituye la respuesta históricamente más coherente y potente a la crisis terminal de la soberanía negativa y abstracta del Estado moderno —aquella que se define por la exclusión, el monopolio de la violencia y la subordinación al capital. Frente al imperialismo extractivo que mercantiliza la vida, la comuna propone y practica una soberanía afirmativa y biosófica, fundada en el cuidado colectivo, la producción de lo común y la defensa territorial. Como sentencia Grosfoguel (2023) con contundencia, «la comuna es la alternativa al proyecto civilizatorio de muerte», un proyecto que debe incorporar una mirada crítica sobre los errores del socialismo del siglo XX y asumir una conciencia ecológica radical, rechazando de plano el imaginario desarrollista colonial y sus tecnologías depredadoras.

No se trata, pues, de una huida del poder, sino de la invención colectiva de un poder otro: distribuido, encarnado, corresponsable y ecológicamente sustentable. Es, en definitiva, un poder radicalmente antiimperial porque es radicalmente comunal. En esta reinvención de lo político desde los comunes reside su potencia histórica y su potencial universal como faro orientador para la descolonización del poder y la reinvención de la comunidad política en el siglo XXI.

3. Neoextractivismo imperial y la comuna como trinchera de defensa de la vida

El imperialismo contemporáneo ha transmutado su morfología, abandonando en gran medida la ocupación territorial directa para operar a través de una necropolítica extractiva que convierte a los Estados periféricos en administradores de su propia desposesión. Este nuevo régimen de dominación, analizado por Svampa (2019) como el «consenso de los *commodities*», no es meramente un modelo económico, sino una racionalidad geopolítica integral que subordina la reproducción social a la lógica abstracta de los flujos financieros globales. En este marco, la soberanía estatal formal se reduce a una cáscara vacía, mientras la soberanía efectiva sobre los territorios y cuerpos es transferida a los circuitos del capital transnacional. Frente a esta ofensiva, que podríamos denominar imperialismo de la abstracción, la comuna emerge no solo como un espacio de resistencia, sino como el lugar de producción material de una contra-racionalidad basada en la defensa concreta de la vida.

En el caso venezolano, esta dinámica adquiere la forma particular de lo que Teran Mantovani (2021) conceptualiza como imperialismo rentístico. Esta categoría supera el análisis economicista para revelar una matriz civilizatoria compleja donde la dependencia petrolera ha generado no solo distorsiones macroeconómicas, sino una ontología social rentista que permea las subjetividades, las relaciones políticas y la concepción misma del desarrollo. El rentismo no es simplemente un modo de acumulación, sino un régimen de poder y conocimiento que naturaliza la dependencia de la renta externa, despolitiza la discusión sobre los medios de producción y fragiliza los vínculos sociales al substituirlos por relaciones clientelares.

La paradoja actual reside en la coexistencia conflictiva de esta matriz rentista con un proyecto político que busca transitar hacia la sociedad comunal, por ejemplo: la promoción simultánea de megaproyectos extractivistas como el Arco Minero del Orinoco y de economías

comunales post-extractivas. Este no es un mero error de coherencia, sino el campo de batalla ontológico donde se confrontan dos imaginarios civilizatorios irreconciliables.

Es en este contexto de disputa civilizatoria donde la comuna despliega su potencia más radical como trinchera bio-política. Siguiendo a Colmenares (2022), podemos entenderla como un dispositivo de producción de soberanías concretas que operan a través de lo que denomina «circuitos de reproducción de la vida». Frente a la lógica thanatopolítica del extractivismo —que sacrifica territorios y futuros en el altar del crecimiento abstracto—, la comuna teje ecologías de cuidado que restablecen los vínculos metabólicos entre comunidad y territorio. Estos circuitos materializan una epistemología del cuidado que se articula en cuatro dimensiones de soberanía material: La soberanía hidro-territorial, por ejemplo, se ejerce mediante la gestión comunitaria de cuencas y pozos de agua, la construcción de sistemas de riego colectivo y la defensa física de los ríos ante la contaminación por mercurio (minería), agroquímicos y desechos industriales. Cada pozo de agua autogestionado es un acto de desmercantilización del agua y una afirmación de que el acceso al vital líquido es un derecho de la comunidad como cuerpo territorial, no una concesión estatal.

La soberanía agroecológica se construye a través de sistemas alimentarios basados en la agroecología, bancos de semillas criollas y mercados de trueque local. Estas prácticas constituyen una insurgencia epistémica que valora el conocimiento campesino, afro e indígena sobre los ciclos de la vida, desafiando el monopolio del agronegocio transgénico y su lógica de homogenización biológica y cultural.

La soberanía energética distribuida se materializa en micro-centrales hidroeléctricas, redes solares comunitarias y biodigestores que no solo proveen energía, sino que re- localizan la soberanía técnica, demostrando que es posible organizar sistemas energéticos democráticos, resistentes y de baja entropía frente al modelo centralizado y fósil.

La soberanía jurídico-defensiva se encarna en las guardias ecosocialistas comunitarias y los sistemas de justicia de paz comunal, que establecen un derecho consuetudinario territorial frente al avance de las corporaciones extractivas y la lentitud o complicidad de los aparatos estatales.

Un caso emblemático se encuentra en la Comuna Socialista Carapita Insurgente en la parroquia Antímano (Caracas, Venezuela), que ha implementado un sistema de cosecha de agua pluvial y huertos urbanos a través de la Unidad de Producción Familiar Carlos Fernando Clavijo, ejerciendo soberanía agroecológica en medio del asedio económico, dando una lección al mundo de amor y resistencia creativa.

Estas soberanías concretas convergen en lo que podríamos conceptualizar como una economía de la suficiencia relacional. Mientras la economía extractivista se fundamenta en la lógica de la desposesión —expropiando valor hacia centros distantes—, la economía comunal se organiza según una lógica del arraigo que maximiza la capacidad de la comunidad para satisfacer sus necesidades a partir de sus propios recursos, saberes y sentires. No se trata de economías de subsistencia marginales, sino de proto-sistemas económicos post-capitalistas que prefiguran lo que Zibechi (2017) identifica como la construcción del «mundo otro». Una fábrica de bloques comunal, una red de trueque de saberes o un sistema de crédito solidario no son solo proyectos económicos: son experimentos en una nueva ontología económica donde el valor se mide por su contribución a la reproducción ampliada de la vida comunitaria, no por su capacidad de generar plusvalía abstracta.

La dimensión más profundamente contrahegemónica de la comuna reside en su capacidad para generar lo que podríamos denominar hegemonía material prefigurativa. Cada banco de semillas es una afirmación práctica de soberanía genética frente al control corporativo de la vida. Cada asamblea que planifica el uso del territorio es un ejercicio de soberanía cartográfica que desafía la planificación centralizada. Cada guardia

ecosocialista es una performativización de la soberanía defensiva que cuestiona el monopolio estatal de la violencia legítima. En conjunto, estas prácticas no solo resisten al imperialismo extractivo, sino que construyen los cimientos materiales de un orden post-imperial, mostrando que otra forma de habitar el territorio, organizar la economía y ejercer el poder no solo es deseable, sino materialmente posible.

La comuna se revela, así, como el lugar teórico-práctico donde la crítica al imperialismo del siglo XXI adquiere densidad histórica y corporal. No es un refugio nostálgico, sino un frente avanzado de innovación civilizatoria que, desde los intersticios del colapso rentista y la crisis ecológica, está ensayando las formas de una soberanía realmente popular: descentralizada, ecológica, feminista y radicalmente democrática. En esta trinchera, la batalla contra el imperialismo ya no se libra solo con discursos en foros internacionales, sino con las manos en la tierra, con la palabra en la asamblea y con la obstinada voluntad de defender la vida como bien común supremo.

Frente a la lógica thanatopolítica del extractivismo, la comuna no solo resiste materialmente, sino que genera un sistema cognitivo alternativo, una epistemología del cuidado que examinaremos a continuación.

4. Hacia una epistemología de lo comunal: poética, cuidado y horizonte civilizatorio

La confrontación con el neoextractivismo imperial, analizada en la sección anterior, trasciende la mera disputa económica o territorial para instalarse en el plano fundacional de lo simbólico y lo cognitivo. La ofensiva imperial no solo despoja bienes materiales, sino que coloniza imaginarios, imponiendo una epistemología de la desvinculación que fragmenta los lazos comunitarios, instrumentaliza la naturaleza y vacía de significado político la vida cotidiana. Frente a esta colonización integral, la comuna despliega una contra-epistemología encarnada, un sistema de producción

de saber y sentido que emerge de la praxis del autogobierno, el cuidado colectivo y la defensa territorial. Esta sección postula que la comuna genera una racionalidad alternativa estructurada en torno a una poética del habitar compartido, una ética del cuidado radical y una recuperación crítica del pasado como recurso para la invención del futuro.

Lejos de ser un aspecto secundario, esta dimensión constituye el sustento ontológico y narrativo que otorga coherencia, legitimidad y proyección histórica a la soberanía concreta ejercida en los territorios. Es el sistema operativo cultural sin el cual las soberanías materiales —hidroterritorial, agroecológica y alimentaria, energética y jurídico-defensiva— carecerían de sentido compartido y horizonte estratégico.

El primer pilar de esta epistemología es una crítica performativa a la razón instrumental extractiva. En este sentido, Gustavo Pereira (2014), diagnostica la hegemonía de una racionalidad que reduce el mundo a «cifra, gráfico y balance», una lógica que vacía de singularidad los territorios para convertirlos en datos explotables. Frente a ello, Pereira propone una «ética de la emergencia», que valora lo frágil, lo situado y lo que brota desde las prácticas comunitarias de resistencia y creación. En la comuna, esta ética se traduce en una poética política generativa. La asamblea es, simultáneamente, un órgano de gobierno y un taller lingüístico colectivo donde se forja un lenguaje soberano. Este lenguaje —que nombra el «trabajo voluntario», la «siembra comunitaria» o el «bosque o lugar sagrado sagrado»— realiza una operación de descolonización semántica. Resignifica los términos arrebatándolos al régimen discursivo mercantil-empresarial y al léxico burocrático-estatal, re-anclándolos en la experiencia corporal y compartida del territorio. Cada acto de nombramiento consensuado es un acto de creación de realidad, una afirmación práctica de que el mundo puede ser significado—y, por tanto, configurado—desde la inteligencia colectiva de la comunidad, y no desde los manuales de desarrollo o los informes de rentabilidad. Esta poética constituye la primera línea de defensa

y creación de la soberanía: aquella que se libra en el campo de batalla de la significación y la imaginación política posible.

Esta producción poética encuentra su materialización ética y organizativa en una práctica integral del cuidado, que funciona como el principio arquitectónico de la vida en común. Frente a la lógica del descuido inherente al proyecto imperial—que extrae, contamina, abandona, descarta y asesina—, la comuna erige una ética del cuidado tridimensional, que constituye una respuesta bio-política afirmativa y la contracara indispensable de las soberanías concretas.

En primer lugar, se ejerce el cuidado del territorio-cuerpo. La comuna no comprende su espacio geográfico como un contenedor pasivo de recursos, sino como un cuerpo vivo, histórico y agencial con el cual se mantiene una relación de interdependencia y reciprocidad. Prácticas como la agroecología, la defensa de las cuencas hídricas y la reforestación con especies nativas no son solo técnicas productivas; son formas de medicina ancestral/territorial y de diálogo eco-somático que restablecen los vínculos metabólicos rotos por el extractivismo. Así, la soberanía agroecológica/alimentaria e hidro-territorial se revelan como expresiones de un cuidado político radical. Esta praxis recupera y actualiza saberes indígenas y campesinos, resonando con las propuestas del ecofeminismo (D'Eaubonne) y la ecología integral (Boff), para quienes el cuidado de la Tierra es la condición primera de toda ética y política.

En segundo término, se desarrolla el cuidado de lo colectivo-interdependiente. La economía comunal es la institucionalización de una política de la dependencia mutua reconocida y celebrada. Contraria a la economía capitalista, que produce individuos aislados y en competencia, la comuna teje una red de apoyo recíproco donde la producción está subordinada a la reproducción ampliada y digna de la vida de todos sus miembros. Las casas de alimentación, los bancos comunales, los sistemas de trueque y el trabajo colectivo en obras de infraestructura son dispositivos que

convierten la interdependencia en virtud política central, desnaturalizando el mito del individuo autosuficiente y afirmando la comunidad como sujeto económico primario. En este tejido, la soberanía económica deja de ser un atributo para devenir una práctica de corresponsabilidad.

En tercer lugar, se cultiva el cuidado de la palabra-política. El espacio asambleario es gestionado como un ecosistema deliberativo frágil y precioso, donde se practica una escucha profunda, se protegen los turnos de las voces históricamente silenciadas y se busca la construcción de acuerdos genuinos. Este cuidado meticuloso del proceso genera una democracia de alta intensidad afectiva y epistémica, donde la legitimidad de las decisiones no emana de la autoridad formal o la coerción, sino del reconocimiento recíproco construido en el debate colectivo. La palabra, así cuidada, se convierte en el cemento de lo común y el fundamento de una soberanía jurídico- deliberativa arraigada en el territorio.

Finalmente, la praxis comunal encarna y actualiza lo que la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010) conceptualiza como el «presente histórico»: la capacidad de activar la memoria larga de las luchas y los saberes ancestrales como un arsenal vivo para enfrentar los desafíos del ahora y proyectar el futuro. La comuna no es una réplica arcaica de formas premodernas, sino una reinvención dialéctica y creativa. Toma principios organizativos de larga duración—como la reciprocidad (ayni), la rotación de responsabilidades (minka) o la toma de decisiones por consenso—y los hibrida de manera crítica con herramientas, lenguajes y marcos jurídicos contemporáneos, como la figura legal de la propiedad social, las tecnologías de comunicación alternativa o la noción de derechos de la naturaleza. Este proceso es profundamente decolonial, ya que desmonta la jerarquía epistemológica colonial que subordinaba los saberes locales al conocimiento occidental moderno. En su lugar, propone y practica una ecología de saberes (de Sousa Santos), donde el conocimiento agroecológico campesino, la sabiduría organizativa asamblearia y el conocimiento territorial para la defensa de la paz conviven y se potencian con otros saberes,

generando un conocimiento situado, parcial y comprometido con la reproducción de la vida.

La epistemología de lo comunal, por tanto, es el sistema operativo cultural y cognitivo que da sentido, coherencia y proyección a la soberanía concreta analizada en las secciones precedentes. Es lo que permite que la resistencia no se agote en la defensa reactiva, sino que se transforme en un proyecto civilizatorio prefigurativo. Al generar una poética del habitar compartido, una ética del cuidado radical y un método de reelaboración histórica, la comuna construye los cimientos simbólicos, afectivos y cognitivos de un mundo post-extractivo y post-imperial. Esta construcción no es un acto de pura voluntad, sino la materialización de una conciencia histórica que, aprendiendo tanto de los fracasos del socialismo estatista del siglo XX como de la vitalidad de las luchas ancestrales, rechaza el atajo del desarrollismo colonial. En esta trinchera epistemológica —íntimamente ligada a las trincheras territoriales y productivas— se libra la batalla definitiva por la soberanía: aquella que decide si seremos capaces de imaginar, y por lo tanto de construir, una forma de vida verdaderamente común, autodeterminada y en armonía con los ciclos de la Tierra, más allá del desierto simbólico y material que el imperialismo nos impone. Es desde esta trinchera donde la soberanía de los comunes esbozada en la conclusión adquiere su plena inteligibilidad y su fuerza de convocatoria histórica.

Conclusión: Por una soberanía de los comunes, radicalmente antiimperial

Este ensayo ha emprendido un recorrido analítico que, desde la genealogía de las insurgencias comuneras hasta la epistemología del cuidado, desemboca en una evidencia teórica y política inexorable: en la era del imperialismo abstracto y el colapso ecológico, la única soberanía con potencia histórica para enfrentarlo es la que se arraiga en la trama material

y simbólica de los comunes. La soberanía estatal- nacional, aún en sus formulaciones más progresistas, permanece estructuralmente capturada por la gramática del poder westfaliano y vulnerable a la re-colonización mediante los instrumentos financieros, jurídicos y extractivos del capital global. Frente a esta condición, la comuna —como categoría política decolonial y praxis concreta— se erige no como una alternativa marginal, sino como el horizonte de inteligibilidad política necesario para un proyecto de emancipación radical en Nuestra América. Su potencia reside precisamente en su capacidad de desbordar la lógica del Estado sin ignorarlo, de construir hegemonía material desde la base territorial y de producir una racionalidad otra fundada en la reproducción de la vida.

La experiencia venezolana, analizada, opera como un laboratorio de escala civilizatoria. Allí, la tensión, por ahora, entre la matriz rentista petrolera y el proyecto comunal no es una simple falla de implementación, sino la expresión viva de la disputa entre dos paradigmas de futuro. Precisamente en esta tensión, la praxis comunal demuestra su realismo superior: no evade la contradicción, sino que la habita como el espacio mismo de la lucha política y la creación histórica.

Las aportaciones teóricas de Dussel (2009), Sanoja y Vargas (2017), de Sousa Santos (2018), Colmenares (2022) y Pereira (2014), entre otras, nos permiten decodificar, esta experiencia no como un localismo, sino como una contribución universal al pensamiento político crítico. La distinción *potentia/potestas* provee el marco para descolonizar la idea misma de soberanía. La ecología de saberes ofrece una metodología para comprender el pluralismo político radical que emerge en los territorios. La economía de la reproducción de la vida desvela los cimientos materiales de una alternativa al capital. Y la poética del habitar común señala la dimensión simbólica sin la cual toda transformación se desvanece. En síntesis, la comuna se revela como el operador práctico de una transición civilizatoria, un dispositivo que traduce la crítica abstracta al imperialismo en formas concretas de organización social, producción

económica y ejercicio del poder, esto es, en las soberanías hidro-territorial, agroalimentaria-ecológica, energética y jurídica que tejen, desde abajo, la trama de un mundo otro.

El desafío que emerge de este análisis es de una magnitud categórica: se trata de convertir la excepción en norma, la trinchera en paisaje. No basta con defender islas de autonomía comunal; es necesario multiplicarlas, conectarlas en redes de mutualismo estratégico y tejer una nueva cartografía política del continente donde el poder popular constituyente dispute la hegemonía en cada municipio, en cada cuenca, en cada región. La defensa de Nuestra América ya no puede consistir en la mera gestión estatal de la dependencia, por más digna que sea. Debe consistir en la radicalización y socialización de la revolución de los comunes, en la creación consciente y masiva de instituciones populares territoriales capaces de gestionar justicia, producir alimentos, generar energía y cuidar los ecosistemas. Esto implica una reinvención de lo político donde la soberanía deje de ser un sustantivo que se posee —el atributo de un Leviatán— para devenir un verbo colectivo que se practica: soberanizar, comunizar, cuidar.

Por tanto, concluimos con una afirmación que es a la vez diagnóstico y profecía: la única soberanía invulnerable al imperialismo del siglo XXI es la soberanía de la vida defendiéndose a sí misma. Es la soberanía que ningún bloqueo puede asfixiar, porque respira en los ciclos de la siembra colectiva y la diversifica su economía —en la práctica concreta de la soberanía agroecológica y alimentaria. Que ningún algoritmo financiero puede especular porque su valor se mide en la calidad de los encuentros asamblearios y la justicia de paz comunal y en el ejercicio de la soberanía jurídico- deliberativa. Que ningún dron puede aniquilar, porque se dispersa y reconcentra en la sabia flexibilidad de las redes comunitarias que gestionan el agua y la energía, en la soberanía hidro-territorial y energética distribuida. Esta soberanía no se firma en tratados ni se encierra en fronteras; se cava con las manos en la tierra fértil, se teje en las

conversaciones que reparan el tejido social, se canta en los poemas que nombran un futuro compartido.

La última trinchera no es un lugar, sino una relación: la relación de cuidado recíproco entre una comunidad y su territorio, entre el presente y el futuro, entre la potencia constituyente del pueblo y la materialidad obstinada de la vida que insiste en florecer. En esta relación, y solo en ella, reside la promesa de una independencia verdadera. Nuestra América será soberana solo si es común. Esta disyuntiva histórica las comunas la encarnan y resuelven en su quehacer cotidiano, demostrando que el destino de nuestros pueblos no está a la venta, sino que se siembra, se defiende y se construye en el territorio compartido y en paz.

Referencias

Bohórquez, C. (2016). *Francisco de Miranda: una historia para el futuro*. Caracas: Editorial El perro y la rana.

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*.Madrid: Editorial Trotta.

Britto García, L. (2018). *Demonios del mar: piratas y corsarios en Venezuela, 1528- 1727*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Colmenares, K. (2022). *Economías comunales y reproducción de la vida: las comunas venezolanas como proyectos contrahegemónicos*. Caracas: Centro Internacional Miranda.

D'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay.

De Sousa Santos, B. (2018). *El fin del imperio cognitivo: la afirmación de las epistemologías del Sur.* Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. Vol. II, Arquitectónica. Madrid: Editorial Trotta.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. (2023, 21 de abril). Poder Comunal. Comunas.gob.ve. https://www.comunas.gob.ve/2023/04/21/poder comunal-4/ (Clase magistral de Ramón Grosfoguel a la Escuela Decolonial del Ministerio del Poder Popular para las Comunas, Movimientos Sociales y Agricultura Urbana)

Pereira, G. (2014). *Los sótanos del ángel y otros poemas*. Caracas: Editorial El perro y la rana.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sanoja, M. y Vargas, I. (2017). *La larga marcha hacia la sociedad comunal: testimonio de la transformación de la conciencia social en Venezuela*. Caracas: Editorial El perro y la rana.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS.

Teran Mantovani, E. (2021). *Rentismo, crisis e imperialismo en la Venezuela del siglo XXI*. Caracas: Fundación Celarg.

Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina: el «mundo otro» en movimiento*. Bogotá: Editorial Desde Abajo.

El escudo civilizatorio de Nuestra América: genealogía del pensamiento insurgente frente a la necropolítica imperial del siglo XXI

Juan Eduardo Romero Jiménez

I. Introducción: la ontología del conflicto norte-sur

De la crisis de la unipolaridad a la emergencia de una ética de la liberación

La comprensión de la actual coyuntura global, marcada por la simultaneidad de conflictos de alta intensidad —desde la guerra subsidiaria de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en Ucrania hasta el genocidio televisado en Palestina, pasando por el asentamiento híbrido contra la Revolución Bolivariana en Venezuela—, exige trascender la crónica periodística inmediata. No nos enfrentamos a una serie de eventos aislados o desconectados, sino a la crisis estructural y terminal de una configuración histórica específica: la modernidad capitalista en su fase de declive hegemónico unipolar.

Para abordar la cuestión de la soberanía y el imperialismo en el umbral del segundo cuarto del siglo XXI, es imperativo adoptar una perspectiva que el filósofo Enrique Dussel (1994) definió como el giro descolonizador ante la «totalidad vigente». Lo que observamos en la política exterior de los Estados Unidos, particularmente en la reconfiguración agresiva del *America first* promovida por Donald Trump y continuada sistémicamente por el estamento militar-industrial, no es una anomalía política. Es la

manifestación paroxística del *Ego conquiro* (Yo conquisto). Dussel nos enseñó que antes del *Ego cogito* (Yo pienso) cartesiano, existe una voluntad de dominio imperial que cosifica al 'otro' —al sur global—, despojándolo de su humanidad para justificar su explotación.

Bajo esta matriz de análisis, la soberanía en Nuestra América deja de ser un concepto meramente jurídico-territorial (Westfaliano) para convertirse en una categoría ontológica: es el derecho de los pueblos a ser y a existir fuera de los dictámenes del norte global.

La necropolítica como fase superior del imperialismo

Si en el siglo XX el imperialismo operó predominantemente bajo lógicas de disciplinamiento y biopolítica (administrar la vida para la producción), en el siglo XXI, ante la pérdida de competitividad económica frente a potencias emergentes como China, el hegemón atlántico ha transitado hacia lo que Achille Mbembe (2011) denomina necropolítica. Esta categoría se define como el poder de dictar quién puede vivir y quién debe morir.

La amenaza que representa el retorno del 'trumpismo' o la radicalización de la Doctrina Monroe en 2024-2025 no busca simplemente 'gobernar' a América Latina, sino someterla a zonas de muerte y extracción pura. Cuando Donald Trump confesó explícitamente en 2023: «Cuando me fui, Venezuela estaba a punto de colapsar. Nos hubiéramos quedado con todo ese petróleo», validó la tesis de que, para el imperio, la soberanía latinoamericana es un obstáculo para su propia supervivencia material.

Esta lógica necropolítica se evidencia en la destrucción de la soberanía en Palestina y Siria, donde la guerra contra el terrorismo ha servido de coartada para la reconfiguración de mapas energéticos y la aniquilación de poblaciones enteras. Es el mismo patrón que el Comando Sur, bajo la dirección de la general Laura Richardson, intenta proyectar sobre el «triángulo del litio», la Amazonía y la Faja Petrolífera del Orinoco. La soberanía

de nuestros pueblos es vista como una amenaza a la seguridad nacional de los Estados Unidos, tal como se establece en sus documentos estratégicos.

El escudo civilizatorio: la tesis central

Frente a esta maquinaria de guerra infinita y caos sistémico, nuestra tesis central sostiene que América Latina y el Caribe han forjado, a lo largo de dos siglos de lucha, una doctrina de defensa civilizatoria única en el mundo. Esta doctrina no es una improvisación; es una acumulación geológica de pensamiento crítico que va desde la profecía de Simón Bolívar en la Carta de Jamaica (1815) hasta la arquitectura geopolítica de Hugo Chávez: Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC).

Este ensayo se propone demostrar que el pensamiento de Bolívar, Martí, Sandino, Fidel, el Che y Chávez constituye un *continuo* epistémico. Ellos no solo resistieron al imperialismo en el campo militar, sino que construyeron una epistemología de la resistencia.

Bolívar identificó la necesidad del «Equilibrio del Universo» (multipolaridad temprana) para frenar la voracidad de las potencias.

Martí alertó sobre la guerra cultural y la necesidad de una independencia mental («Nuestra América»).

Sandino demostró la viabilidad de la guerra asimétrica de resistencia nacional.

Fidel y el Che internacionalizaron la defensa, entendiendo que el imperialismo es un sistema global que requiere una respuesta global.

Chávez sintetizó todas estas corrientes en una *praxis* de Estado, operacionalizando la unidad no como retórica, sino como blindaje logístico, financiero y militar (unión cívico-militar).

Este trabajo analizará cómo esta genealogía del pensamiento insurgente ofrece las claves no solo para resistir el asedio actual, sino para proponer al mundo una alternativa civilizatoria basada en la vida, frente a la pulsión de muerte del capitalismo tardío. La soberanía, vista así, es el 'escudo civilizatorio' que protege la posibilidad de un futuro humano ante la barbarie neocolonial.

II. Genealogía de la resistencia: la forja del concepto de soberanía integral

La categoría de soberanía en el pensamiento político latinoamericano no puede ser comprendida bajo los cánones del derecho internacional clásico europeo (Westfalia, 1648), que la reduce a la inviolabilidad de las fronteras y al monopolio de la fuerza dentro de un territorio. Para las naciones del sur global, y específicamente para Nuestra América, la soberanía es una construcción histórica agónica; es una acumulación geológica de resistencia. No es un estado jurídico adquirido, sino una *praxis* de liberación continua frente a una «voluntad de dominio» (el *Ego conquiro* dusseliano) que muta desde el colonialismo español hasta el imperialismo corporativo-militar estadounidense.

Este capítulo traza la genealogía de la 'soberanía integral', un concepto que evoluciona orgánicamente a través de cinco momentos históricos de rupturas: la profecía geopolítica de Bolívar, el giro epistémico de Martí, la dignidad armada de Sandino, el internacionalismo defensivo de Fidel y el Che, y la síntesis operativa de Estado de Hugo Chávez.

1. Simón Bolívar y la geopolítica del «Equilibrio del Universo»: la ruptura con la ingenuidad

El pensamiento de Simón Bolívar experimenta una maduración traumática. Del joven mantuano que juró en el Monte Sacro influenciado por

el republicanismo romántico, emerge el estadista soportado por la guerra que comprende la naturaleza depredadora de la política internacional. El punto de inflexión ontológica en su doctrina se encuentra en el tránsito de la guerra doméstica contra España a la visualización de una amenaza hemisférica mayor: el norte.

En la Carta de Jamaica (Kingston, 6 de septiembre de 1815) , Bolívar no solo pide ayuda; realizar un diagnóstico sociológico y geopolítico. Entiende que la debilidad fundamental de las colonias no es militar, sino la falta de unidad política. Sin embargo, es en el Discurso de Angostura (15 de febrero de 1819) donde formula la tesis del «Equilibrio del Universo».

Bolívar intuye que una sola nación (la Gran Colombia) no basta para disuadir a las potencias de la Santa Alianza ni al naciente expansionismo estadounidense. La soberanía requiere una arquitectura de contrapesos.

> La unión de la América meridional... es lo único que puede hacernos respetar de las naciones del universo.

Esta visión alcanza su clímax profético en la carta a Patricio Campbell (Guayaquil, 5 de agosto de 1829). Aquí, Bolívar rompe definitivamente con la ingeniosidad liberal que veía en Estados Unidos un «hermano mayor». Al afirmar que «Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad», Bolívar define la naturaleza de la 'guerra híbrida' dos siglos antes de que se acuñara el término. Entiende que la amenaza a la soberanía no vendrá solo por la invasión territorial, sino por la infiltración ideológica («a nombre de la libertad») y la inducción del caos («plagar de miserias»).

La soberanía para Bolívar, por tanto, es indisoluble de la unidad continental. La fragmentación es la herramienta del imperio; la unidad es la única garantía de existencia.

2. José Martí y el giro epistémico: la soberanía mental en Nuestra América

Si Bolívar definió la soberanía geopolítica, José Martí definió la soberanía epistémica. A finales del siglo XIX, con el imperialismo estadounidense entrando en su fase expansiva (Conferencia Panamericana de 1889), Martí comprende que la dominación no se ejerce solo con cañones, sino con ideas.

En su ensayo seminal Nuestra América (1891), Martí introduce una ruptura con el pensamiento eurocéntrico y nordomaníaco de las élites criollas.

> Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.

Esta sentencia es la piedra angular de la defensa cognitiva. Martí advierte que el 'tigre' (el imperialismo) espera detrás de cada árbol, y que no se le puede enfrentar con las armas oxidadas de la colonia, ni con las leyes importadas de la metrópoli. La soberanía exige autenticidad. Martí nos alerta sobre el «aldeano vanidoso» que cree que el mundo entero es su aldea, ignorando al gigante de las siete leguas (EE.UU.) que viene a devorarlo. Para Martí, ser soberano es pensar desde el sur, es conocer los elementos propios del país: «El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país».

Martí aporta a la genealogía insurgente la noción de que el imperialismo no solo quiere el territorio, quiere el alma. La «segunda independencia» que él proclama es, ante todo, una independencia cultural y mental. Sin descolonización del saber, no hay soberanía del hacer.

3. Augusto C. Sandino: la soberanía de la carne y la dignidad armada

En las montañas de Las Segovias (Nicaragua, 1927-1933), Augusto César Sandino operacionaliza la resistencia en el terreno de la asimetría militar

absoluta. Frente a la intervención directa de los *Marines* estadounidenses y la traición de la oligarquía liberal (Pacto del Espino Negro), Sandino radicaliza el concepto de soberanía: esto no reside en los pactos de las élites, sino en la dignidad del pueblo armado.

Sandino rechaza la lógica 'pragmática' de la interpretación. Su Manifiesto de San Albino (1927) es un documento de soberanía radical. Al negarse a entregar las armas, Sandino demuestra que la soberanía nacional reside, en última instancia, en la voluntad de lucha, independientemente de la potenciación de fuerzas tecnológicas.

> La soberanía de un pueblo no se discute, se defiende con las armas en la mano.

Sandino aporta a la doctrina latinoamericana la figura del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, el primer antecedente moderno de una guerrilla antiimperialista organizada en el continente. Su táctica de guerra de guerrillas demuestra que el poder militar estadounidense no es invencible si se enfrenta a un pueblo que ha hecho de su territorio y su dignidad una sola entidad indivisible.

4. Fidel y el Che: el internacionalismo como defensa estratégica

La Revolución Cubana (1959) introduce un cambio cualitativo: la soberanía socialista a 90 millas del imperio. Fidel Castro y Ernesto 'Che' Guevara comprenden que, en un sistema capitalista globalizado, la soberanía nacional aislada es una ficción insostenible.

El Che Guevara, en su Mensaje a la Tricontinental (1967), formula la tesis estratégica de la dispersión de fuerzas del enemigo.

> Crear dos, tres... muchos Vietnam, es la consigna.

Esta no es una llamada al belicismo irracional, sino una lectura geopolítica profunda: el imperialismo estadounidense tiene recursos finitos. Si los pueblos del mundo (Asia, África, América Latina) ejercen su soberanía

simultáneamente mediante la lucha de liberación, el poder hegemónico se fractura por sobre-extensión (*strategic overstretch*). La soberanía de Cuba, por tanto, dependía de la soberanía de Vietnam, del Congo y de Bolivia.

Fidel Castro aporta la dimensión ética y moral como fuerza material. La solidaridad internacionalista (médicos, maestros, soldados en Angola) no fue caridad, fue una doctrina de defensa. Al construir un 'capital moral' ante el mundo, Cuba erigió un escudo diplomático que hizo políticamente costosa una invasión directa tras la Crisis de los misiles y Girón. Fidel nos enseña que la soberanía se defiende también ganando la batalla de la opinión pública mundial y construyendo alianzas con el «campo exterior» hegemónico (movimiento de No Alineados).

5. Hugo Chávez: la síntesis operativa y la soberanía integral

Hugo Chávez Frías representa la síntesis dialéctica de esta genealogía. Chávez no solo leyó a Bolívar, Martí, Sandino y Fidel; los convirtió en arquitectura de Estado.

Al llegar al poder en 1999, Chávez encuentra un Estado venezolano neocolonial, cuya política petrolera se decidió en Washington (la «Apertura petrolera»). Su primer acto de soberanía real fue la recuperación del control fiscal y operativo de Petróleos de Venezuela (PDVSA), (Leyes Habilitantes de 2001), entendiendo que sin soberanía económica, la soberanía política es una alucinación.

Pero el aporte doctrinal decisivo de Chávez es la unión cívico-militar. Tras el golpe de Estado de 2002, Chávez comprende que la Fuerza Armada tradicional es vulnerable al *lawfare* y a la cooptación ideológica. Rescata el concepto bolivariano del «pueblo en armas» y lo institucionaliza. La soberanía reside ahora en la fusión ontológica entre el pueblo organizado y el componente militar.

En el plano geopolítico, Chávez operacionaliza el «Equilibrio del Universo» mediante la creación de nuevas institucionalidades:

1. ALBA-TCP: Soberanía basada en la solidaridad y complementariedad, rompiendo la lógica del libre comercio (ALCA).
2. UNASUR y el Consejo de Defensa: Soberanía militar regional para no depender del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR).
3. CELAC: Soberanía política continental, excluyendo al hegemón.
4. PETROCARIBE: Soberanía energética como escudo de protección para el Caribe. Chávez define la soberanía en el Plan de la Patria (2012) no como un hecho aislado, sino como la capacidad integral de la nación para manejar sus recursos (Objetivo I: Independencia) y contribuir al equilibrio mundial (Objetivo IV: Multipolaridad).

La genealogía del pensamiento insurgente nos revela que la soberanía no es un concepto estático. De Bolívar a Chávez, ha evolucionado desde la defensa territorial hasta la defensa integral (económica, cognitiva, militar, tecnológica). Ante la *necropolítica imperial* del siglo XXI, que busca recolonizar el continente mediante la fragmentación y el caos, este acervo doctrinal constituye el único «manual operativo» viable para la supervivencia. No estamos ante ideas del pasado, sino ante armas cargadas de futuro.

III. Anatomía del caos imperial: Trump y la guerra de espectro completo

La crisis de hegemonía del sistema-mundo unipolar, liderado por Estados Unidos tras la caída del Muro de Berlín, ha entrado en una fase de *entropía geopolítica*. Ante la emergencia irreversible de potencias competidoras (China en lo económico, Rusia en lo militar) y bloques contra-hegemónicos (BRICS+), el *hegemón atlántico* ha abandonado la pretensión de consenso (poder blando) para abrazar la guerra de espectro completo (*full spectrum dominance*).

Se pretende diseccionar la anatomía de esta agresión, centrado en la reconfiguración del *America first* de Donald Trump y la maquinaria de guerra

permanente del complejo militar-industrial, analizando cómo los teatros de operaciones en Ucrania, Palestina y Siria funcionan como laboratorios para la estrategia final: la recolonización de América Latina y el Caribe.

1. El retorno del monroísmo agresivo: la doctrina Trump 2.0 y el saqueo explícito

El fenómeno político de Donald Trump y su influencia decisiva en el ciclo 2024-2025 no debe leerse como un mero 'aislacionismo' republicano. Es, en realidad, un unilateralismo extractivista. Mientras la administración demócrata (Biden/Harris) solía camuflar la intervención bajo la narrativa de los «derechos humanos» y la «democracia», el proyecto trumpista se caracteriza por una sinceridad necropolítica.

El 10 de junio de 2023, durante la Convención Republicana en Carolina del Norte, Donald Trump desnudó la esencia de su política hacia Venezuela con una confesión que pasará a la historia de la infamia geopolítica:

> ¿Qué les parece? Que estamos comprando petróleo a Venezuela. Al irme, Venezuela estaba lista para colapsar. ¡Nos hubiéramos hecho con ella! Hubiéramos tomado todo su petróleo. Hubiera sido justo al lado (Trump, 2023).

Esta declaración valida empíricamente la categoría de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano. Para la élite supremacista blanca que representa a Trump, Venezuela no es una República soberana habitada por sujetos de derecho; es un territorio-objeto, una despensa de recursos a la espera de ser «tomada».

La doctrina Trump 2.0 para el hemisferio se perfila, según los documentos emanados de *think tanks* como la *Heritage Foundation* (Proyecto 2025), como una aplicación de máxima presión sin los frenos de la diplomacia multilateral. No buscan «cambio de régimen» para instaurar una democracia liberal, sino la disolución del Estado-Nación venezolano

para permitir la administración directa de los pozos petroleros por corporaciones transnacionales, eliminando la intermediación soberana de PDVSA. Es el paso del neocolonialismo (control indirecto) al colonialismo corporativo directo.

2. Ucrania y la expansión de la OTAN: el modelo de guerra por delegación (proxy war)

Para entender la amenaza que se cierne sobre la frontera colombo-venezolana y el Esequibo, es imperativo analizar el conflicto en Ucrania no como un evento europeo aislado, sino como un modelo operativo exportable.

La estrategia de la OTAN en Ucrania ha consistido en:

1. Cerco geopolítico: La expansión progresiva hacia el este, violando los acuerdos postsoviéticos, análoga al intento de expandir la OTAN hacia el Atlántico Sur (Colombia como 'socio global' y la militarización de las Islas Malvinas).
2. Nazificación instrumental: El uso de batallones de ultraderecha (Azov) como fuerza de choque, similar al uso del paramilitarismo colombiano y grupos extremistas (Vente Venezuela/Voluntad Popular) como vanguardia violenta en Venezuela.
3. Guerra por delegación: Utilizar al pueblo ucraniano como 'carne de cañón' para debilitar a una potencia rival (Rusia), sin comprometer tropas estadounidenses.

La advertencia para América Latina es clara: Estados Unidos está dispuesto a 'luchar hasta el último ucraniano' para mantener su hegemonía en Europa. De igual forma, estaría dispuesto a luchar 'hasta el último colombiano' o 'hasta el último guyanés' para fracturar la unidad sudamericana y destruir la Revolución Bolivariana. La designación de Colombia como Aliado Importante Extra-OTAN (MNNA) en 2022 no es un título honorífico;

es la preparación logística para convertir a la nación neogranadina en la cabeza de playa de una guerra subsidiaria contra Venezuela.

3. Palestina y Siria: laboratorios de la necropolítica y la balcanización

Si Ucrania es el modelo de guerra convencional interestatal, Palestina y Siria son los laboratorios de la guerra asimétrica de exterminio y fragmentación territorial.

En Palestina, particularmente en Gaza, observamos la aplicación de la tecnología militar más avanzada (inteligencia artificial para selección de objetivos, sistemas de vigilancia panóptica) para la limpieza étnica. Este es el espejo en el que debe mirarse la resistencia latinoamericana. La alianza inquebrantable entre el imperialismo estadounidense y el sionismo israelí no es solo religiosa o cultural; es estratégico. Israel funciona como el portaaviones terrestre de EE.UU. en Medio Oriente.

La conexión con Nuestra América es directa: las empresas de seguridad israelíes (como *NSO Group* , creadora de Pegasus) entrenan y equipan a las fuerzas represivas en Colombia, México y los grupos de operaciones especiales que han intentado incursiones en Venezuela (como la Operación Gedeón, donde participaron contratistas vinculados a estas redes globales de mercenarismo).

En Siria, el objetivo fue la balcanización: fragmentar un Estado soberano, laico y multiétnico en pequeños califatos o zonas de control kurdo/turco/norteamericano para robar el petróleo (como ocurre actualmente en el este del Éufrates). Esta es la «opción Siria» que los halcones de Washington (John Bolton, Elliott Abrams) planificaron para Venezuela en 2019: si no podían tomar Miraflores, buscarían separar al Zulia o a Guayana del resto de la República para controlar los recursos. La resistencia del pueblo sirio y el apoyo de sus aliados (Rusia/Irán) es un estudio de caso vital para la defensa integral venezolana.

4. La amenaza al Caribe y la Amazonía: El Comando Sur y la geopolítica de los recursos

La cara visible de la amenaza existencial en 2024-2025 tiene nombre y apellido: general Laura Richardson, ex jefa del Comando Sur de los Estados Unidos (SOUTHCOM). Sus declaraciones públicas han abandonado cualquier pretensión de ayuda humanitaria para centrarse en la geopolítica de los recursos.

En una entrevista para el *Atlantic Council* (enero, 2023) y en audiencias ante el Congreso, Richardson planteó la pregunta retórica: «¿Por qué es importante esta región?». Su respuesta fue un inventario de saqueo:

> Con todos sus ricos recursos y elementos de tierras raras, tienes el triángulo del litio (Argentina, Bolivia, Chile)... las reservas de petróleo más grandes, crudo ligero y dulce descubiertas en Guyana... Tienes los recursos de Venezuela también, con petróleo, cobre, oro... Tenemos el 31% del agua dulce del mundo en esta región.

El uso del pronombre posesivo «tenemos» en lugar de «existe» o «ellos tienen», revela el subconsciente imperial. Richardson no ve cinco naciones; ve activos estratégicos bajo amenaza de competidores (China/Rusia).

La operación en el Esequibo

La escalada del conflicto artificial en la Guayana Esequiba no es casualidad. La ExxonMobil ha pagado, literalmente, los costos legales de Guyana ante la CIJ. La presencia de ejercicios militares del Comando Sur en el Esequibo y la visita de altos funcionarios de la CIA y el Pentágono a Georgetown en 2024, confirman que Guyana está siendo configurada como una plataforma de agresión contra Venezuela. Buscan arrebatar la salida atlántica del delta del Orinoco para estrangular la soberanía comercial venezolana y controlar la boca de la mayor reserva de agua y biodiversidad del planeta.

La anatomía del caos imperial revela que no enfrentamos a un actor racional que busca estabilidad, sino a un sistema en crisis que exporta entropía. Ya sea a través de la retórica del saqueo directo (Trump), la guerra *proxy* (OTAN/Ucrania), el genocidio (Gaza) o la militarización de los recursos (Comando Sur), la estrategia es una: la destrucción de la soberanía nacional como condición previa para la apropiación del valor. Ante la guerra de espectro completo, la única respuesta posible es la defensa integral de espectro completo.

4.1 La praxis de la liberación: Venezuela y Colombia en el ojo del huracán geopolítico

La cuenca del Caribe, históricamente definida como el «mediterráneo americano» por los estrategas navales estadounidenses desde Alfred Mahan hasta la actualidad, se ha configurado en el ciclo 2017-2025 como el teatro de operaciones principal de la disputa hegemónica en el hemisferio occidental. No estamos ante meros ejercicios diplomáticos; la realidad material muestra un despliegue de fuerza militar y presión cognitiva sin precedentes desde la invasión a Panamá en 1989.

Queremos mostrar la *praxis* de la resistencia frente a una estrategia de asedio que combina la guerra económica con la amenaza cinética directa. Se analiza la militarización del Caribe por parte del Comando Sur, la construcción narrativa de un *casus belli* (falso positivo) contra Venezuela y, específicamente, la nueva fase de agresión iniciada en el segundo semestre de 2025 bajo la égida de la doctrina del «Proyecto 2025».

4.2. La militarización del Caribe y la construcción del casus belli

El despliegue militar estadounidense en el Caribe durante el último lustro no responde a una lógica de seguridad ciudadana (lucha contra el narcotráfico), sino a una lógica de guerra convencional encubierta. El hito fundacional de esta escalada fue el anuncio de la «Operación de lucha contra el narcotráfico en el hemisferio occidental» en abril de 2020, pero

su fase superior se manifiesta en la coyuntura 2024-2025 con la reactivación de la Cuarta Flota.

Esta operación implicó la mayor movilización de activos militares hacia el Caribe en 30 años. Según datos oficiales del Departamento de Defensa de EE.UU., la operación ha involucrado consistentemente:

- El despliegue rotativo de destructores de la clase *Arleigh Burke* (como el USS Nitze) con capacidad de misiles Tomahawk.
- El uso de buques de combate litoral (*littoral combat ships*) diseñados para operaciones en aguas poco profundas, ideales para la costa venezolana.
- La presencia de aviones de vigilancia marítima P-8 Poseidon y sistemas AWACS E-3 Sentry, cuya función es la inteligencia electrónica (SIGINT) para mapear las defensas antiaéreas venezolanas.

El análisis polemológico revela que este despliegue busca establecer un bloqueo naval *de facto* y crear las condiciones para un 'falso positivo'. Días antes del despliegue inicial de 2020, el Departamento de Justicia de EE.UU. presentó una acusación formal por 'narcoterrorismo' contra el Presidente Nicolás Maduro, ofreciendo una recompensa de 15 millones de dólares. Esta judicialización (*lawfare*) tuvo un objetivo operativo claro: criminalizar al Estado venezolano para justificar una intervención militar bajo la excusa de 'extracción policial', eludiendo al Consejo de Seguridad de la ONU.

Se ha argumentado que incursiones como la Operación Gedeón no fueron aventuras aisladas, sino «ataques de prueba» permitidos por la inteligencia estadounidense para medir la capacidad de respuesta de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana (FANB) (Romero, J., 2025)

4.3. El «Proyecto 2025» y el ultimátum de agosto: la nueva doctrina de seguridad imperial

El punto de inflexión en la agresión imperial se ubica en la ejecución de la hoja de ruta conocida como «Project 2025», diseñada por la *Heritage*

Foundation y adoptada como la base doctrinal de la administración republicana radicalizada. La fase de agresión intensificada en agosto de 2025 no es un evento fortuito, sino la aplicación del capítulo sobre el Departamento de Estado y Defensa de dicho documento.

Análisis del documento «Mandato de Liderazgo»

El documento *Mandate for Leadership: The Conservative Promise* (Proyecto 2025), de acceso público y verificable, establece explícitamente la necesidad de «recalibrar» la política hacia América Latina. En sus secciones sobre seguridad hemisférica, el documento califica a Venezuela no como un rival político, sino como «una amenaza criminal maligna» aliada a China e Irán.

La «Nueva doctrina de seguridad» formulada por el presidente de EE.UU. en este periodo busca:

1. Eliminar la distinción entre Estado y cartel: permitiendo el uso de la fuerza militar (AUMF) contra territorio venezolano y colombiano bajo la excusa de combatir el narcotráfico, sin respetar la soberanía nacional.
2. Extraterritorialidad total: la aplicación de sanciones secundarias agresivas contra cualquier empresa europea o asiática que comercie con energía venezolana.
3. Ultimátum energético: la exigencia de que Venezuela entregue el control operativo de sus campos petroleros a corporaciones occidentales («licencias generales» condicionadas a la pérdida de soberanía de PDVSA) a cambio del levantamiento de sanciones.

El objetivo de esta fase iniciada en agosto de 2025 es doblegar la voluntad política de Caracas y Bogotá, obligando a ambos gobiernos a plegarse a los intereses de seguridad energética de Washington ante la crisis global de suministros.

4.4. Colombia bajo asedio: la denuncia de Petro y la oligarquía como caballo de Troya

En este escenario de presión máxima, la Colombia de Gustavo Petro se ha convertido en el muro de contención diplomática frente al belicismo del Norte. La negativa de Petro a sumarse a la agresión contra Venezuela y su insistencia en la «paz total» han activado los mecanismos de cambio de régimen contra su propio gobierno.

El discurso de Petro ante la ONU: acusación frontal

En sus intervenciones ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Gustavo Petro ha mantenido una línea discursiva coherente y valiente, denunciando la hipocresía del sistema internacional.

Han convocado a la guerra. Han olvidado que a nuestros países los invadieron las mismas veces que hoy invaden a Ucrania… Nos piden que nos alineemos con la guerra, pero nosotros les decimos: ¡No! Estamos alineados con la vida. (Petro, Discurso ONU, 2023).

En la coyuntura de 2025, Petro ha elevado el tono. Ha señalado directamente que la «Nueva Doctrina» de EE.UU. busca convertir a Colombia nuevamente en una plataforma de guerra. Petro ha acusado a sectores de la oligarquía colombiana tradicional y retirados de la fuerza pública de conspirar con agencias de inteligencia extranjeras para crear incidentes fronterizos artificiales (falsos positivos) que rompan la paz con Venezuela.

«Quieren que los hijos de Colombia vayan a morir a la frontera para proteger el petróleo que codician los del norte. Yo les digo: los soldados de Colombia son para la paz, no para servir de peones en su tablero geopolítico», ha sostenido el mandatario en sus alocuciones públicas recientes, defendiendo la soberanía ante el «golpe blando» en curso.

5. La respuesta venezolana: «furia bolivariana» y las Unidades Milicianas de Combate

Ante la amenaza existencial planteada por la doctrina Trump/Heritage de 2025, el Estado venezolano no se ha quedado en la denuncia retórica. Se ha activado una fase superior de la defensa integral, operacionalizando el concepto de *guerra de todo el pueblo*.

Nicolás Maduro y Diosdado Cabello: la activación de la defensa

El Presidente Nicolás Maduro, en su carácter de comandante en jefe, ordenó la activación de los ejercicios de acción conjunta «furia bolivariana». En sus alocuciones desde el Balcón del pueblo, Maduro ha sido enfático:

> No nos van a encontrar desprevenidos. Si se atreven a violar el suelo sagrado de Bolívar con sus mercenarios o sus marines, se encontrarán con un pueblo hecho fusil, hecho milicia, hecho dignidad en cada calle y en cada aldea.

Por su parte, Diosdado Cabello, figura clave en la cohesión del chavismo y Ministro de Relaciones Interiores, ha liderado la organización territorial de la defensa. Cabello ha profundizado la tesis de que la defensa no es solo militar, sino policial y comunal. En sus intervenciones en el programa *Con el Mazo Dando*, ha explicado la importancia de los Cuadrantes de Paz como estructuras de inteligencia social para detectar y neutralizar células terroristas infiltradas antes de que puedan actuar.

Padrino López y las Unidades Milicianas de Combate (UMC)

El general en jefe Vladimir Padrino López ha dado el paso doctrinario más significativo: la transformación cualitativa de la Milicia Nacional Bolivariana. Ya no se trata solo de cuerpos auxiliares logísticos; se ha procedido a la conformación y entrenamiento de las Unidades Milicianas de Combate (UMC). Estas unidades, equipadas con sistemas portátiles

de defensa antiaérea (Igla-S) y armamento ligero, están diseñadas bajo la doctrina de la 'avispa': pequeñas, dispersas, autónomas y letales en el combate urbano y rural.

Padrino López ha declarado:

> Hemos pasado de la defensa pasiva a la defensa activa integral. La milicia ya no es solo una reserva; es una fuerza combatiente en tiempo real. Cada Unidad de Batalla Bolívar-Chávez (UBCH) tiene su expresión en la defensa militar. Es la materialización del sueño de Zamora y de Chávez: el pueblo y el ejército como una sola entidad ontológica indisoluble.

Esta medida disuasiva eleva el costo de una ocupación a niveles inaceptables. El Pentágono sabe que puede bombardear infraestructuras (guerra aérea), pero no puede ocupar el terreno (guerra terrestre) sin enfrentar una guerra de desgaste de décadas, similar o peor a la de Vietnam o Afganistán.

16. El escudo euroasiático: la reacción de China, Rusia e Irán

Finalmente, la *praxis* de la liberación venezolana se apoya en la arquitectura de la multipolaridad. La agresión de 2025 ha encontrado una respuesta coordinada de los aliados estratégicos.

A. China: la «asociación estratégica a toda prueba» se activó diplomáticamente. Beijing vetó cualquier intento de resolución condenatoria en el Consejo de Seguridad, argumentando que las sanciones de EE.UU. son la verdadera amenaza a la paz.

B. Rusia: la cooperación técnico-militar se intensificó. La presencia de especialistas rusos en sistemas de defensa aérea y la realización de maniobras navales conjuntas en el Atlántico enviaron el mensaje de que Venezuela no está sola.

C. Irán: la llegada continua de buques iraníes, desafiando las amenazas de interdicción, demuestra que el bloqueo naval es poroso ante la voluntad política de naciones soberanas.

La fase de agresión iniciada en agosto de 2025, lejos de doblar a la Revolución Bolivariana, ha acelerado su radicalización defensiva y su integración en el bloque euroasiático. La resistencia de Venezuela y la postura digna de la Colombia de Petro demuestran que la Doctrina Monroe, aunque más violenta que nunca, se enfrenta a una barrera histórica: la conciencia de soberanía de los pueblos.

Conclusión

El escudo civilizatorio: la vigencia ontológica de la doctrina bolivariana ante el ocaso de la unipolaridad

> El sistema colonial no es el pasado; es el presente que se niega a morir. La independencia no es un hecho cumplido en 1824; es el horizonte utópico que nos moviliza hoy. Frente a la necropolítica del Norte, el Sur opone una biopolítica de la liberación: el derecho sagrado de los pueblos a perseverar en su ser.

Al cerrar este recorrido por la genealogía del pensamiento insurgente latinoamericano y su confrontación dialéctica con la *praxis* imperial del siglo XXI, es imperativo trascender el resumen capitular para elevar el análisis a una síntesis histórico-filosófica. La coyuntura crítica que atraviesa Nuestra América en el bienio 2024-2025, marcada por la radicalización de la Doctrina Monroe bajo el formato del «Proyecto 2025» y la amenaza de una intervención directa o tercerizada en la cuenca del Caribe, no debe leerse como una anomalía estadística en las relaciones internacionales. Es, por el contrario, la manifestación paroxística de una crisis estructural de hegemonía.

La conclusión central de este ensayo es que la supervivencia de la República Bolivariana de Venezuela, la resistencia de la soberanía en la

Colombia de Gustavo Petro y la reconfiguración de un bloque de poder sudamericano no son accidentes fortuitos. Son el resultado de la activación de un 'escudo civilizatorio' forjado en dos siglos de acumulación teórica y práctica. Las ideas de Bolívar, Martí, Sandino, Fidel, el Che y Chávez no son piezas de museo para la conmemoración efeméride; son tecnologías políticas de alta precisión que han permitido a nuestros pueblos decodificar y neutralizar las estrategias de dominación más sofisticadas de la historia humana.

1. La heurística de la resistencia: la historia como recurso estratégico

La primera dimensión de esta conclusión es epistemológica. El imperialismo, en su vertiente de guerra cognitiva, trabaja incesantemente para imponer un 'presentismo' absoluto, borrando la memoria histórica para presentar la dominación como un hecho natural e inevitable (el «fin de la historia» neoliberal). Frente a esto, la doctrina latinoamericana se opone a la historia como recurso estratégico.

Cuando Hugo Chávez exhumó (literal y simbólicamente) a Simón Bolívar, no estaba realizando un acto de nostalgia. Estaba reactivando una hipótesis de conflicto que había sido ocultada por las oligarquías criollas durante dos siglos. Chávez demostró que la contradicción fundamental detectada por Bolívar en 1829 —la predestinación de los Estados Unidos para «plagar la América de miserias»— sigue siendo la variable independiente que explica nuestro subdesarrollo y nuestra inestabilidad política. En el contexto actual, esta recuperación histórica es vital. La agresión iniciada en agosto de 2025 bajo la nueva doctrina de seguridad estadounidense no puede entenderse sin la categoría martiana del «norte revuelto y brutal». La vigencia del pensamiento de José Martí radica en habernos enseñado que el imperialismo no solo busca apoderarse del territorio (el Esequibo, la Amazonía), sino apoderarse de la mente. La soberanía

epistémica —pensar con cabeza propia, como pedía Simón Rodríguez— ha sido la primera línea de defensa. Si Venezuela no ha colapsado ante la guerra psicológica es porque existe un sustrato de identidad nacional, una 'conciencia cívico-militar', que actúa como un sistema inmunológico colectivo frente al virus de la desesperanza aprendida.

2. La estrategia de acumulación de fuerzas: el legado operativo de Bolívar

El aporte más trascendental del pensamiento del Libertador para la coyuntura crítica de 2025 es su teoría de la acumulación de fuerzas. Bolívar comprendió, tras la caída de la Primera y Segunda República, que el voluntarismo heroico no basta para vencer a un imperio global. Se requiere la construcción de una 'masa crítica' de poder: territorio + población + recursos + ejército unificado.

Esta lógica es la que rige la geopolítica de la resistencia actual:

En lo interno: la transición de la «guerra a muerte» (1813) a la «unión cívico-militar» (2000-2025). Bolívar entendió que sin el pueblo (pardos, negros, llaneros) no hay victoria. Chávez y Maduro profundizaron esto: sin la milicia, sin las comunas, sin la organización de base, el Estado es una cáscara vacía fácil de quebrar. La activación de las Unidades Milicianas de Combate ante las amenazas recientes es la aplicación estricta de esta doctrina: dispersar el poder defensivo en todo el cuerpo social para hacerlo indestructible.

En lo continental: el paso del Congreso de Panamá a la CELAC y UNASUR. La insistencia en la integración no es retórica; es matemática militar. Estados fragmentados son satélites; Estados unidos son una potencia. La agresión contra la Colombia de Petro y el asalto a Venezuela buscan precisamente impedir esta acumulación de fuerzas. El Pentágono sabe que el eje Bogotá-Caracas-Brasilia, actuando coordinadamente, posee el control

de la mayor reserva de biodiversidad, agua y energía del planeta, lo que le daría capacidad de negociación simétrica con el norte.

En lo global: el «equilibrio del universo» como multipolaridad. La inserción de Venezuela en los BRICS y la alianza con China, Rusia e Irán es la actualización del pensamiento bolivariano que buscaba en la Gran Bretaña del siglo XIX un contrapeso a la Santa Alianza. Hoy, frente al unilateralismo del «Proyecto 2025» de la ultraderecha estadounidense, la única garantía de soberanía es la diversificación de las dependencias.

3. La centralidad de la cuenca del Caribe: el Esequibo y Colombia como puntos de quiebre

La conclusión geopolítica es alarmante pero clara: la batalla decisiva por el orden mundial del siglo XXI tiene un capítulo fundamental en el Caribe. La OTAN y el Comando Sur han identificado que no pueden sostener su disputa global con China si pierden el control de su «patio trasero». Por ello, la presión sobre Venezuela y Colombia es existencial para el imperio.

El caso de la Guayana Esequiba ilustra la naturaleza depredadora del capitalismo tardío. No se trata de una disputa limítrofe decimonónica; es una operación de despojo corporativo (ExxonMobil) militarizada por el Comando Sur para arrebatarle a Venezuela su fachada atlántica y fracturar la integridad territorial de la Amazonía. La respuesta venezolana, basada en la movilización popular (referéndum) y la presencia militar defensiva, es una muestra de que la soberanía no se negocia en tribunales coloniales (CIJ), sino que se ejerce en el terreno.

Respecto a Colombia, la conclusión es que su papel es pendular. O se consolida como una potencia de la vida (como propone Petro), aliada a su hermana Venezuela en la defensa de la selva y la paz; o es recapturada por la oligarquía atlantista para servir de cabeza de playa de la OTAN, lo que condenaría a la región a cien años de guerra. La doctrina bolivariana

nos advierte: «La unidad de la Nueva Granada y Venezuela es el objeto más precioso… Sin ella, nuestra existencia es un milagro efímero».

4. Soberanía o barbarie: la dimensión ética de la lucha

Finalmente, este ensayo concluye que la disputa entre soberanía e imperialismo es, en última instancia, una disputa ética y civilizatoria.

El proyecto imperial, encarnado en la necropolítica de las sanciones, el bloqueo y el genocidio por delegación (Gaza, Donbás), representa una pulsión de muerte. Ofrece al sur global únicamente el rol de proveedor de materias primas baratas y vertedero de excedentes, a costa de la destrucción de sus ecosistemas y sus culturas. Es la barbarie tecnocrática.

El proyecto insurgente latinoamericano, nutrido por el humanismo de Martí («con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar), la ética del Che («el revolucionario es guiado por grandes sentimientos de amor») y la visión socialista de Chávez, representa una política de la vida. La soberanía que defendemos no es para aislarnos, sino para construir un modelo de convivencia donde «quepamos todos», pero con dignidad.

La resistencia de Venezuela ante el asalto más brutal de su historia contemporánea demuestra que las ideas tienen peso material. El bloqueo pudo secuestrar el oro, pero no pudo secuestrar la conciencia. La amenaza de invasión pudo movilizar portaviones, pero se estrelló contra la muralla moral de un pueblo que se reconoce heredero de los Libertadores.

En el horizonte de 2025, cuando las sombras del fascismo y la guerra parecen cernirse nuevamente sobre la humanidad, América Latina y el Caribe se emergen como una reserva de esperanza. No por su riqueza material, sino por su riqueza doctrinal. Tenemos a Bolívar. Tenemos a Chávez. Tenemos una historia de victorias imposibles.

Frente a la Doctrina Monroe, que grita «América para los americanos» (del norte); nosotros levantamos la doctrina bolivariana: «El equilibrio

del universo para la paz de los pueblos». La batalla es dura, el enemigo es poderoso y no tiene escrúpulos, pero como sentenció Augusto César Sandino desde las montañas de Las Segovias: «Nosotros iremos hacia el sol de la libertad o hacia la muerte; y si morimos, nuestra causa seguirá viviendo. Otros nos seguirán».

Hoy, esa causa vive en la resistencia de Venezuela, en la dignidad de Cuba, en la esperanza de Colombia y en la lucha de los pueblos libres. La soberanía no es un regalo; es una conquista diaria. Y en esa conquista, el pensamiento crítico de nuestros fundadores es el arma más letal contra la barbarie.

Referencias

Fuentes primarias y documentos oficiales

Asamblea Nacional Constituyente. (2020). *Ley Constitucional Antibloqueo para el Desarrollo Nacional y la Garantía de los Derechos Humanos*. Gaceta Oficial N° 6.583 Extraordinaria. Caracas.

Bolívar, S. (2009). *Doctrina del Libertador*. (Compilación de Manuel Pérez Vila). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Carta de Jamaica (1815).

Discurso de Angostura (1819).

Carta al Coronel Patricio Campbell (1829).

Cancillería de la República Popular China. (2023, 14 de septiembre). *Declaración conjunta entre la República Popular China y la República Bolivariana de Venezuela sobre el establecimiento de la Asociación Estratégica a Toda Prueba y Todo Tiempo*. Pekín: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Chávez, H. (2013). *El Libro Azul*. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.

Chávez, H. (2012). *Propuesta del Candidato de la Patria para la Gestión Bolivariana Socialista 2013-2019 (Plan de la Patria)*. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.

Comando Sur de los EE.UU. (2024). *Declaración de Postura de 2024 del General Laura J. Richardson ante el 118.º Congreso*. Washington DC: Comité de Servicios Armados del Senado.

Departamento de Justicia de los EE.UU. (26 de marzo de 2020). *Nicolás Maduro Moros y 14 funcionarios venezolanos, tanto actuales como anteriores, acusados de narcoterrorismo, corrupción, narcotráfico y otros cargos criminales*. Washington DC: Oficina de Asuntos Públicos.

Fundación Heritage. (2023). *Mandato de liderazgo: la promesa conservadora (Proyecto 2025)*. Washington D. C.: Fundación Heritage.

Maduro, N. (2020). *Intervención en el Debate General del 75º Período de Sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas*. Nueva York (Virtual).

Martí, J. (2005). *Nuestra América*. (Edición Crítica de Cintio Vitier). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Ministerio del Poder Popular para la Defensa (MPPD). (2016). *Concepto Estratégico Militar para la Defensa Integral de la Nación*. Caracas: CEOFANB.

Petro, G. (2023). *Discurso ante la 78.ª Asamblea General de las Naciones Unidas* . Nueva York.

Trump, D. (2023, 10 de junio). *Discurso en la Convención Republicana de Carolina del Norte*. [Vídeo y Transcripción]. C-SPAN. https://www.c-span.org/

| Fuentes secundarias y análisis teóricos

Borón, A. (2013). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo.

Britto García, L. (2018). *El pensamiento del Libertador: Economía y Sociedad*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Ceceña, A. E. (2014). «Dominación de espectro completo: notas para la caracterización del sistema de dominación en América Latina». En *Geopolíticas de la dominación*. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: Plural Editores.

Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trota.

Fals Borda, O. (2008). *La subversión en Colombia: El cambio social en la historia*. Bogotá: FICA.

Grosfoguel, R. (2006). «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales». En *Tabula Rasa* , (4), 17-46.

Guevara, E. (1977). «Mensaje a la Tricontinental». En *Obras Escogidas (1957-1967)*. La Habana: Casa de las Américas.

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal. Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina.

Mearsheimer, J. (2014). «Por qué la crisis de Ucrania es culpa de Occidente». En *Foreign Affairs* , 93(5), 77-89.

Padrino López, V. (2020). *La escalada de Tucídides: Hacia una tripolaridad mundial*. Caracas: Fondo Editorial Hormiguero.

Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

Ramírez, S. (Comp.). (1984). *El pensamiento vivo de Sandino*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.

Rodríguez, D. (2021). *El bloqueo contra Venezuela: Un crimen de lesa humanidad*. Caracas: Editorial Trinchera.

Roa, R. (2018). *El Canciller de la Dignidad: Escritos y discursos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Serbin, A. (2020). *Eurasia y América Latina en un mundo multipolar*. Barcelona: Editorial Icaría.

Romero, Juan. (2025, Noviembre, 15). «La estrategia del cerco: desafío geopolítico y contención anti-imperialista en El Caribe». *Últimas Noticias*. https://ultimasnoticias.com.ve/opinion/la-estrategia-del-cerco-desafio-geopolitico-y-contencion-anti-imperialista-en-el-caribe/ ...

Romero, Juan. (2025). Las intenciones de EEUU contra Venezuela son sus recursos energéticos . TeleSUR. [https://www.dailymotion.com/video/x9pqf3g].

Una pasión popular: la soberanía nacional, entre lo abigarrado y lo plebeyo

Jaime Ortega Reyna

Aquí se dijo independencia y justicia desde el principio
Claudia Sheinbaum, 1 de diciembre de 2025
Aniversario séptimo de la Cuarta Transformación

El siglo XX le dio forma a la más acabada perspectiva latinoamericana y latinoamericanista sobre la construcción de la soberanía: la corriente nacional-popular. Es imposible recurrir a una explicación de las contradicciones sociales, dilemas políticos y aspiraciones legítimas de mayorías sociales sin recurrir a lo que, en su momento y su espacio, Max Weber llamó con certeza, la poderosa «pasión nacional» y que, en su versión local, es, sin duda, una pasión popular y, por ello, profundamente actual. Sin embargo, la profundidad del impacto de esta tendencia no puede desatenderse sin su paralelismo obligado, pues todo lo que en América Latina y el Caribe se ha hecho en favor de la soberanía ha tenido, por correlato, un impacto en las formas de democratización (Gordillo, 1990) de la sociedad frente al imperio del dinero y el privilegio mal habido (Rodríguez Kuri, 2023).

He aquí el punto esencial y conducto principal por el cual transcurren los dilemas y contradicciones de nuestra hipótesis que articula la revisión de la acumulación teórica (Zavaleta, 2015, p. 56) como brújula para el presente: la soberanía nacional, como horizonte y aspiración legítima de los pueblos, cuando es efectiva, va acompañada de la democratización de la sociedad. Para decirlo en breve, construir nación es una opción

antiimperialista y ello significará que pugnar contra el imperio habilita una posición democrática. Esta no es sólo una hipótesis 'de trabajo', como suele decir el academicismo acartonado, sino una toma de postura, una expresión de la filosofía como arma de la revolución democrática y popular. Y como las palabras importan, tal como lo señaló el mismo Althusser, no por ellas mismas, sino por su cualidad como artefactos de combate son «armas, explosivos, calmantes y venenos» (Althusser, 1974, p. 20) es pertinente decir que la síntesis de esos dos procesos es lo que aquí denominaremos como lo nacional-popular, en cuyo sello distintivo se encuentra la primacía de lo político (Argumedo, 1996, 2015).

De ahí la pertinencia para pensar la emergencia de esta forma de politicidad cuya seña de identidad es lo plebeyo pero cuyo fortalecimiento y continuidad no puede ser sino nacional-estatal, es decir, a través de mediaciones específicas, determinadas. Este, que es un trabajo que aspira no solo a ser parte de inventario bibliográfico —no es una intención de realizar arqueología del saber—, sino también a fungir como un pequeño destello que alimente la lava ardiente de las luchas de los pueblos. Esta se encuentra siempre en construcción, pues la historia y vigencia de lo nacional-popular es *interminable*, en la medida que siempre está reinventándose frente a los poderes del mercado mundial. Esto es así porque mientras exista mercado mundial capitalista habrá forma-imperio (Avalos Tenorio, 2013) y, por tanto, poderes que eviten que las naciones periféricas se constituyan como lo que deben ser: artificios al servicio de los pueblos (Ramos, 1973). Lo nacional-popular, de tal forma, debe ser concebido como pasado, presente y futuro, como un proceso que está siendo todo el tiempo conformado.

Con todo ello queremos enfatizar algo que se constata en el dramático teatro de operaciones de la lucha de clases política de nuestra región y esto es que para las y los latinoamericanos, democratizar ha significado la obligación de fortalecer la capacidad soberana de las naciones y sus respectivas formas osificadas de lo burocrático-estatal. Ello, cuando opera

como determinación popular plena se expresa tanto en la mayor capacidad de brindar las condiciones para posibilitar la igualdad social, tanto material como formal, así como de armar un complejo burocrático con fuerte inclinación y determinación popular de la forma-estatal. El Estado, a diferencia de las reducciones que han hecho algunas teorizaciones decimonónicas, no es un mero accesorio a disposición de una clase dominante, pues como lo muestra el transcurso histórico de «Nuestra América», en no pocas y relevantes ocasiones, ha sido la palanca privilegiada de las transformaciones, toda vez que funciona como «cerebro» (Durkheim, 2011) de la organización social que «aumenta la potencia» de los pueblos, lo que hace que dicha materialidad sea la que recoja los mensajes y códigos provenientes de las aspiraciones de la sociedad y los transforme en materia estatal» o hegemonía (Zavaleta, 2013, p. 307). La nación y luego el Estado, motivo de disputa y no sólo un dato inerte, lo que hace sólo sea estatalidad vigente (productora de hegemonía) y no aparente, cuando expresa los deseos y aspiraciones del suelo de la sociedad y, por tanto, se oponga a ser extensión de un poder ajeno, exterior.

Desde esta premisa, es que queremos ensayar una propuesta interpretativa y teórica, tanto de las versiones del pensamiento crítico y del antiimperialismo como del marxismo latinoamericano, conjunciones necesarias ante el reto de intervenir políticamente en sociedades de alta complejidad como las que vivimos. La unificación de este conglomerado no responde a una operación de banalización que considere a todas las opciones teóricas válidas ni equivalentes *per se*, sino más bien es la constatación del deseo de autodeterminación de las sociedades la que les ha vuelto algo más que una opción intelectual entre otras: si destaca la perspectiva nacional-popular, no es sólo por su capacidad heurística, sino por su disposición de ser aprehendidas en instrumentos que contribuyan a la transformación. Así, aunque la idea de un asalto al cielo revolucionario («la actualidad de la revolución en clave luckasiana» como diría Bolívar Echeverría) no se logró tal como fue imaginado en la centuria anterior, si

corroboró que fueron las clases populares, amparadas en buena medida en la politización que posibilitó la crítica socialista, las que lograron dar pasos certeros para la democratización de las sociedades. Este cúmulo de corrientes, al tiempo locales, pero con resonancia internacional, inspiraron y articularon las alianzas nacional- populares mediante las cuales se construyó la dignidad del pueblo —como dijo el comandante al alba de la revolución— (Castro, 1983, p. 5) a partir de la soberanía nacional, brindando la argumentación práctica del antiimperialismo.

Proponemos para ello ubicar a lo nacional-popular como parte de un momento global y no como una anomalía de una personalidad aislada. No se trata de promover el provincianismo ni de un encierro, sino de una manifestación que adelantó en algunos momentos las tendencias políticas progresistas y en otros instantes de peligro fue el recurso para salvaguardar a la nación de la avanzada neocolonial. Así, puede ser entendida como la forma específica de lo que un afamado economista austriaco denominó como el «contramovimiento» de la sociedad para defenderse de las fuerzas del dinero y el mercado (Polanyi, 2003) o, en otro lenguaje, como una expresión de la «moralidad» (Roig, 2002) de la protesta de las sociedades latinoamericanas frente a la amenaza imperial con su ética de dominio.

En cualquier caso, para comprender a cabalidad este momento nacional-popular es preciso señalar que su emergencia transcurre por un diagnóstico de la configuración específica del modo de producción-distribución capitalista, en un formato que se ha señalado como abigarrado, habitada por formas de economía barroca; una dinámica de acción colectiva plebeya, cuyo horizonte es la crítica del privilegio y, la síntesis política, que es la determinación popular del proceso de nacionalización (Malek, 1972) y el Estado, es decir, lo específicamente denominado como nacional-popular, que no es otra cosa que energía social que coagula en formas institucionales (y burocráticas) que garantizan avances culturales, derechos (Rabotnikov, 1989) y, sobre todo, soberanía en clave de democracia ampliada.

Versará este ensayo sobre esos tres ejes, encadenados en su lógica conceptual, pero con autonomía en la explicación de sus dinámicas, trayectos y límites. Su encadenamiento es lo que permite comprender un proceso de totalización teórica, pero su autonomía habilita la posibilidad de profundización y de matizar elementos, que a veces resaltan más que otros. De hecho, de los tres elementos destacados, unos han sido más desarrollados por el pensamiento crítico, otros más bien por la historiografía en tanto teoría de la historia. En dado caso, independientemente del desbalance teórico, la realidad latinoamericana ha demostrado la fogosa vitalidad o corazón ardiente de lo que es la tesis que aquí sustentamos: la mejor manera de combatir al imperialismo es mediante los procesos nacional-populares, asentados como una necesidad de la combinatoria social que limite y horade la forma de reproducción capitalista y fortalezca la disposición plebeya a lucha contra los privilegios económico- políticos.

Para ello, desarrollaremos en primer término la configuración de la forma social abigarrada con sus enclaves económico-barrocos. Posteriormente, miraremos el lugar de lo que se denominó con certeza hace unos años, de manera original y con toda la pertinencia intelectual, como la «potencia plebeya» (García Linera, 2008). Finalmente, miraremos la síntesis política, a partir del Estado resultado de la determinación nacional-popular. Debe quedar aclarado que la utilización teórica, en este caso, aunque busca precisión y seguir planteamientos puntuales, también se enmarca en una flexibilidad propia de la búsqueda de su utilidad para la lucha política.

Por último, dedicamos este trabajo a quienes, con distintos nombres, acepciones, narraciones épicas, lenguajes teóricos y otras variaciones, hacen parte de la pasión nacional- popular, no como encierro ni dogma, sino como construcción heroica de los pueblos. A las y los anónimos, siempre de abajo, siempre a la espera de su turno, siempre dispuestos a construir, pues como dice Armando Bartra: «El país que llama al optimismo es la patria plebeya» (Bartra, 2011, p. 220)

| Sociedades abigarradas y economías barrocas

El marxismo del siglo XX fue la opción preferencial para comprender la deriva del capitalismo de la región. Se tenía que enfrentar la situación de que el modelo inglés, francés o norteamericano no eran las antesalas o espejos en donde las sociedades de nuestro continente miraran su futuro. Al ser un sistema global, el capitalismo se expandía de manera diferenciada, dejando un conjunto de países y naciones en la centralidad del sistema-mundial y otras en las periferias o márgenes. Es que para que la industria inglesa o norteamericana se desarrollaran a la velocidad que lo hicieron, era preciso que las materias primas fueran expropiadas de manera barata a fin de transformarla en amplias cadenas de valor a partir de la manufactura. Si en Europa la industria demandó un proletariado formalmente libre, dispuesto a que «le curtan el pellejo» como decía Karl Marx, en América Latina, Africa o Asia, la esclavitud y las formas serviles u obligatorias de trabajo se impusieron como horizonte (Williams, 1973).

El desarrollo de este tipo de capitalismo se denunció por las ciencias sociales del siglo XX, no era una etapa previa, no era el subdesarrollo el paso previo al 'despegue'. El problema de la pervivencia de formas despóticas de gestión del trabajo, sin embargo, no era la falta de capitalismo, sino la fisonomía que este tomaba en las regiones de las que Europa y Estados Unidos dependían para abastecerse de variadas materias primas. No por nada, la fase liberal-oligárquica (Cueva, 1970) del capitalismo, vio la aparición de formas serviles o «instituciones feudales» como las llamó el venezolano Domino Alberto Rangel (1969), con sectores de punta de la industria, que inauguraban la escala de la «esclavitud asalariada» y del mando despótico del capital.

El siglo XX amaneció con naciones formalmente libres, pero dependiente de las motivaciones del mercado global. Esto predispuso el diseño de los formatos societales, mismos que en nada se parecían a los de Europa o Estados Unidos: la clase obrera fabril era débil o inexistente, los

sectores medios eran minoritarios y sin independencia frente a las oligarquías, y una clase burguesa bastante incapaz, incompleta y, sobre todo, con una impronta rentista. Este panorama, aunque cambió radicalmente en el transcurso del siglo XX, siguió persistiendo como orden social.

Esto es lo que el marxismo del siglo XX trató de captar a partir de la obra de José Carlos Mariátegui, Vicente Lombardo Toledano, Sergio Bagú u otros durante la primera mitad del siglo XX. Fue a partir de la segunda mitad que las categorías se refinaron, surgieron numerosas variantes para comprender esta situación, tanto en la historia como en la dinámica política. Impulsada la renovación por la crisis del marxismo y la revolución cubana, encontró en diversas corrientes críticas la urgencia de comprender cómo enfrentar los retos que implicaba que no existiera un 'modelo'. Antes bien, cuando el Amauta hablaba de hacer algo más que un «calco y copia», era una demanda de una situación que obligaba a pensar otras categorías.

De entre todas las discusiones que poblaron la centuria pasada, destacó la teoría marxista de la dependencia, que alertó sobre la implicación no solo de la inserción al mercado mundial, sino también por la caracterización del plusvalor apropiado en el fondo obrero, rompiendo la ley del valor, lo cual modificó la correlación de fuerzas entre las clases. Paralelamente una corriente de corte historiográfico dialogó con la teoría de la dependencia y alertó sobre las condiciones políticas de una formación económica social -concepto aportado por Lenin- abigarrada o de condiciones de reproducción barrocas.

René Zavaleta y Bolívar Echeverría fueron dos marxistas que destacaron por su cualidad al colocar tanto la lectura de *El Capital* (a partir de conceptos como plusvalor, subsunción y mercantilización) con una destacada aproximación a la lectura de la sociología política de Max Weber. En Zavaleta a partir de la importancia de la burocracia y Echeverría a partir del *ethos*, proveniente de la *Ética protestante*. Ambos autores colocaron en primera

línea la manera en que los pensadores clásicos servían para analizar su presente; a su vez, ellos ahora son nuestros clásicos.

No es el interés entrar a exponer las ideas, de manera cronológica, de estos autores, sino su aporte para comprender que ha sido el capitalismo latinoamericano y especialmente sus efectos para el pensar crítico y la construcción soberana. Para el boliviano se trata de una formación económica social abigarrada, es decir, una realidad atravesada por una multiplicidad de formas de producción, tiempos históricos, maneras de consumo, culturas productivas, etc. Se trata de un conjunto no totalizado plenamente, en donde la subordinación no es real ni formal. Para Zavaleta no se trata de animar una versión festiva de lo «híbrido», sino una tragedia política de la no completud. Ello implicaba una complejidad en la articulación de los grupos sociales, una dificultad para los procesos de industrialización, una burocracia que actuaba patrimonialmente y formas de dispersión. Sin embargo, lo asumía como una realidad, como un reto y una condición societal.

Por su parte Bolívar Echeverría, siguiendo a Weber, asumía la idea de un *ethos*, una configuración práctica de la vida que contribuye o rechaza determinadas formas civilizatorias, especialmente las que tienen relación con las formas mercantil y mercantil capitalistas. Su tipología consideraba formas clásicas, románticas, realistas y, para el caso latinoamericano, la llamada barroca. El barroquismo latinoamericano, además de ser una tendencia artística, expresaba una manera de comportarse, un *ethos*, una morada, frente a la avalancha que significó la destrucción civilizatoria vigente previamente y la imposición de una nueva, marcada por el incesante intercambio mercantil. La actitud barroca, se convirtió en una forma económica. las formas barrocas combinarían lo mercantil mundanizado (Bartra, 2016), plebeyizado y vuelto cotidianidad. El barroquismo des-blanquearía la tendencia capitalista de la producción de mercancías y volver al indígena, al conquistado, al subordinado, parte del mecanismo productivo y reproductivo.

Las economías barrocas latinoamericanas son vigentes hasta nuestros días, fueron teorizadas por Bolívar Echeverría (1998) en su emplazamiento histórico y recientemente tratadas de ser estudiadas —muy limitadamente— a partir de componentes específicos de lo económico (Gago, 2014, p. 20). Ella se expresaría en 'ensamblajes' que podríamos apuntalar siempre como vivientes: en los mercados callejeros, los «tianguis», en el intercambio de productos de todo tipo de manera espontánea y sin mediar la racionalidad instrumental, especialmente de utilizados varias veces y reutilizados, reinventados. Sería la forma en la que Edouard Glissant señalaba en su *Discurso antillano* (2010) el uso de los neumáticos para construir calzado, por ejemplo, donde el desperdicio del otro europeo es vuelto parte de la cotidianidad. Otro ejemplo sería el «gran poder boliviano», ese momento donde «la cholo- burguesía» expresaría la forma identitaria de la forma mercantil. Ejemplos pulularían por doquier, pero todos expresan el mismo problema y situación: la fagocitación del mecanismo mercantil por parte de sujetos plebeyos.

Lo plebeyo: el pueblo heterogéneo

La condición abigarrada de la configuración social y sus formas propias del *ethos* barroco, obligan a reconsiderar la forma en que se expresa el lugar de las clases sociales y su politicidad. Se trata de una perspectiva que disuelve cualquier consideración sobre un sujeto *a priori* y coloca en perspectiva histórica y de coyuntura la agencia de quienes han realizado cambios en las sociedades, más allá de designios históricos. Los grupos sociales a los que denominamos clases sociales son el corazón de la mayor parte de las proposiciones marxistas respecto a la política de los subalternos y de su posibilidad de ejercer autonomía (Modonesi, 2010). Pero lo cierto es que la manera de su expresión concreta latinoamericana no puede pensarse apegada a la versión eurooccidental: los hiatos son muy evidentes como para practicar una ingenua epistemología, que espere similares prácticas o comportamientos entre las clases europeas, norteamericanas y las latinoamericanas.

Aun dentro del continente, los grupos sociales, por ejemplo, las burguesías, tienen condiciones muy disímiles.

Pero aún más, el transcurso de la lucha de clases de los siglos XIX y XX y lo que va de este, mostró que la intuición leninista sobre el papel de otras clases y grupos en el mundo colonial era totalmente correcta. No sólo eso, sino que comprobó que no existía una «centralidad obrera», si por ello se entendía un *a priori* teórico en donde una clase portara, de manera universal y más allá del tiempo y el espacio, una propuesta política. Lo que existió fue una amalgama de perspectivas y posibilidades donde sujetos colonizados, los campesinos, las clases urbanas tanto proletarias como de sectores medios, así como un sin fin de emergentes sujetos, encarnaron las batallas descolonizadoras y emancipadoras. El árido paisaje de una segmentación clasista se atiborró de las coloridas manifestaciones de los múltiples y diversos sujetos, concretos, específicos, dinámicos y muchas veces atravesados por grietas y contradicciones, que efectivamente realizaron la lucha de clases, es decir, que vivieron el conflicto por las múltiples y variadas manifestaciones del excedente social; y que esta se complejizó según avanzaron los procesos de racionalización y modernización.

La mejor forma de comprender, sin embargo, la intensa politicidad que ganó terreno frente a las formas de dominación despótica, oligárquica y burguesa, es la de lo plebeyo. Aún más, en los grandes momentos de crisis política del siglo XX, fueron los plebeyos y no los patricios los que aventuraron rumbos democráticos. Lo plebeyo, esa compleja configuración de sociedades no totalizadas, pero al tiempo, plenas en su capacidad de ser utilizadas y de utilizar las mediaciones mercantiles, es lo que mejor expresa la politicidad latinoamericana.

Fueron los plebeyos los que aseguraron la independencia haitiana tras la liberación de la esclavitud; fueron los plebeyos los que se colocaron tras la bandera insurgente de la Virgen de Guadalupe con Hidalgo y Morelos, volcando el orden colonial de la Nueva España; fueron los plebeyos los que

se levantaron tras Tupak Katari y Tupak Amaru. Fueron ellos, los que poblaron los sueños libertarios de la primera emancipación, en un momento donde la integración subordinada del orden colonial no permitió una definición clara de las formas económicas. La indiada es siempre plebeya, con sus líderes, banderas, creencias, valores, que no resistencia clasificación previa alguna: su política es performativa de manera necesaria, es decir, en su práctica se coagula su objetivo. No por nada el guatemalteco Severo Martínez escribiera, refiriéndose al momento colonial: «la plebe estaba constituida por mestizos, mulatos, zambos, negros libres y la multitud de combinaciones que se englobaban en la designación de "pardos"» (Martínez Peláez, 2015, p. 246)

Pero en el siglo XX, en el transcurso del orden oligárquico a la integración de los primeros Estados de masas, nuevamente los plebeyos, vestidos de campesinos o rancheros, de gauchos o trabajadores de manufactura, volvieron a desafiar el privilegio. Fue ese siglo el que definió mejor la gran insubordinación plebeya: echar por tierra todo tipo de privilegio mal habido, producto de la corrupción o la decadencia. Por eso, con mil formas, los plebeyos fueron los campesinos de la revolución mexicana, de la revuelta de 1932 en El Salvador, los que acompañaron a Sandino, los que dieron forma al cardenismo, al peronismo y al gaytanismo que eclosionó el 9 de abril (Castellanos, 2016). Con muchos rostros y nombres, entre el mundo del trabajo y de la ciudadanía conquistada lentamente, los sectores populares, confundidos como multitud en las calles, sin distinciones de su origen -campesinos devenidos urbanos de primera generación, obreros antes artesanos, amas de casa deseosas de ser ciudadanas- los grandes protagonistas de las movilizaciones de masas. Pese a la persistencia oligárquica, es muy importante recordar que: «Ello no impide que toda nación constituida como tal tendrá siempre sus orillas, sobre sus imágenes, este populacho, este pequeño, esta plebe, este pueblo bajo, este "populacho" del que se dice estorba» (Bolléme, 1986, p. 35).

La plebe y *populus*, más allá de teorizaciones políticas, son realidades que se vuelven empíricas en el combate por la igualdad, constataciones de que las ironías de la historia pueden sorprender al gris color de la teoría y configurar horizontes novedosos que la abstracción de la racionalidad no pronosticada, y muchas veces, tampoco desea: la incorregible imaginación de la historia se impone. No se entienda con esto que la plebe es equivalente universal de la acción proletaria o anticapitalista, pues estas acepciones son formas interpretativas impuestas por fuera. La plebe es campesina, artesana, desempleada, cuidadora del Oikos, obrero-industrial o de la construcción, o cualquier otra modalidad de trabajo necesario y precario, cuyos sus intereses son diversos y los efectos de su accionar pueden operar en la clave de horadar determinadas relaciones. Y es que, no totalizadas en su forma de subsunción real, el capital produce todos estos sectores, a medio camino entre la plena incorporación capitalista y la de un mundo no-capitalista, ya tome rostro de precariedad urbana, ya de persistencia indígena, ya fisonomía agraria o en un extremo, ya de un lumpen o desclasado. Lo plebeyo es el excedente necesario, el lugar del trabajo vivo que produce trabajo muerto, de la exterioridad que alimenta con sus cuerpos y corazones al capital (Dussel, 1985)

Bajo muchos nombres aparece en la historia: 'puebleada', 'muchedumbre', 'indiada', 'chinacos', etc. Florecen muchas formas de su aparición, pero se puede constatar, como dice una autora que: «El pueblo se presenta, y se representa, como poder de participación y de integración, en el momento en que la comunidad unánime trastorna toda jerarquía y todo orden establecido» (Bolléme, 1986, p. 146). Figuras similares aparecen en toda la vida política latinoamericana, en especial en la confrontación entre los procesos de blanqueamiento y sus otros, sus exterioridades. Quizá, cuando Dussel habla del «trabajo vivo» como exterioridad, la mejor imagen para captar la especificidad de esa abstracción sea lo de lo plebeyo.

En la historia del marxismo latinoamericano podemos reconstruir su irrupción a partir de islotes, pues no ha sido sostenida la reflexión a su

turno, pues ella desestabiliza esquema y cánones y justo por ello, es elemento de potencia para activar el antiimperialismo. Por ejemplo, José Luis González habla de la literatura puertorriqueña como un arte irreverente, burlón frente a la solemnidad, receloso del sermón y la arenga, y, sobre todo, ajeno a cualquier noción de redención «desde afuera o desde arriba» (González 1981, p. 90). Otro que refiere a este pasaje es Alberto Flores Galindo, el peruano que reconstruyó el entramado de las clases populares en la Lima colonial. Flores Galindo asume la violencia constitutiva del mundo plebeyo, y su papel fundamental en la lucha por la independencia. La operación del historiador marxista Gabriel Salazar es similar: se trata de ubicar a las clases subalternas en oposición a las elites, que son capitalistas, pero algo más. En todos estos ejemplos se deja sentir la necesidad de ampliar el marco de acción, pues la constitución clasista de la sociedad no alcanza para segmentar la acción política en una sociedad abigarrada. El también puertorriqueño Ángel *Chuco* Quintero, que elaboró una explicación de las clases subalternas desde la noción de lo plebeyo, recupera esa diferenciación para distinguirla de lo popular, para el autor de *Salsa y control*, lo popular va de arriba hacia abajo en tanto que lo plebeyo es lo que proviene del suelo diverso de lo social y se impone (Quintero, 2020, p. 383).

En los últimos tiempos se ha venido afinando la categoría, porque de nuevo se coloca la necesidad de pensar las irrupciones de lo popular, que expresan la necesidad de forjar nuevas mediaciones, pero también de comprender la ruptura. Por ejemplo, Alberto Toscano, en su más reciente análisis, habla de las «formas de vida plebeyas», a las que se opone la tendencia capitalista y especialmente la versión fascista de la misma, a la homogenización, en donde «los deseos y la vida cotidiana, bajo la apariencia de la diferencia, de la elección y de la libertad» que destruye las formas de la «irregularidad histórica» (Toscano, 2025, p. 24). Esas formas irregulares, son sin duda las plebeyas, aquellas que están sobre determinadas todo el tiempo por índices de efectividad que no remite exclusivamente al salario o la actividad productiva.

La gran paradoja que se presenta en el despliegue de la comprensión es que la dinámica universal del valor que se valoriza, tal como Marx la retrata en *El Capital,* especialmente en la configuración de la mercancía, no puede ni se da nunca, enteramente pura. En dado caso *El Capital* es una especie de tipo-ideal weberiano, en el que se articulan multiplicidad de casos que sólo la investigación concreta da luces. En el latinoamericano, lo plebeyo es producto de la imposición de las figuras mercantiles que organizan y determinan la vida social, pero nunca lo son de manera desnuda o plana. Lo plebeyo, parafraseando a René Zavaleta, es entonces una síntesis determinada (Zavaleta, 2013, p.99) de procesos que exceden a lo económico, pero que lo contienen.

Lo plebeyo tiene, además, otra forma de ecuación que escapa a las determinaciones clásicas de la clasificación social: la lucha contra la blanquitud y la espacialidad trasnacional de su presencia. Estas son dos razones aparentemente contradictorias o al menos paralelas, sin tocarse. Pero si se mira con detenimiento la realidad y su movimiento cobrará sentido el dicho. Por un lado, el capital procede en una perspectiva de «blanquitud» (tema trabajado por Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano; por Toni Morrison y Thiong´o), es decir de una configuración donde lo «blanco» se asume, además de una pigmentocracia, como una forma de ver el mundo: la de la abstracción del capital. Aunque el capital coloniza con su blanquitud, el plebeyismo lo trastorna y lo revuelca en la inmundicia de la terrenalidad de lo concreto. En las ironías de la historia, mientras el capital se exporta con su blanquitud, el plebeyismo invade, mediante una masiva migración, a las metrópolis capitalistas. Así, lo plebeyo inunda los centros, bajo la forma de trabajo asalariado, modificando la cultura y horrorizando a los abanderados y militantes de la blanquitud. No por nada, decía hace unos años el pensador Armando Bartra habló de una «globalización plebeya»: «Pero hoy los bárbaros, los bereberes, los chacas, los oaxacos, los cachucos, los chapines irrumpieron en los malls de la civilización, hoy la periferia está en el centro» (Bartra, 2011, p. 147)

Así, lo plebeyo se coloca de nuevo en el eje central de nuestras discusiones porque la cuestión nacional vuelve a ser relevante para discutir la vida de los amplios conjuntos sociales. Ante la actualidad de esta dinámica y la situación de una «ausencia de sujeto», en realidad lo descubrimos es que esa subjetividad política plebeya, cubre buena parte de la historia latinoamericana, de sus debates y de sus combates.

La coyuntura de lo nacional-popular

Las sociedades no totalizadas, en su vertiente abigarrada y con economías barrocas que alternan diversos tiempos históricos (o también llamado desarrollo heterogéneo-desigual) (Lander, 1975), marcándose la presencia pública de sujetos políticos. Todo ellos alrededor de multiplicidad de problemáticas, son quienes sustentan la emergencia plebeya, momento de agrietamiento de formas de dominación y posibilidad de su reconfiguración en una clave más justa. Se trata de procesos de democratización, esencialmente, que consagran la posibilidad de la subjetividad política democrática y, muchas veces, de manera espontánea, también anticapitalista. Pero, dado que la situación abigarrada no es de festejo, sino de imposición ante la inserción dependiente al mercado mundial, la variable antiimperialista no está alejada de la potencia plebeya.

Así, la tesis esencial que desarrollamos en este ensayo es que la mejor política antiimperialista es la que los pueblos han logrado en el ejercicio de su soberanía política y que esta, en nuestras condiciones, solo es posible con democracia e igualdad contra el privilegio. Dicho de otra manera, la conjunción de la soberanía popular y soberanía nacional es lo que se ha denominado el momento nacional popular, mismo que permite disputar el horizonte de sentido al proceso de dominación imperialista. El imperialismo aquí es entendido no sólo en su versión «narrativa», como dominio de los más fuertes sobre débiles, sino, sobre todo, como despliegue de capitales en busca de materias primas y de expropiación del fondo

obrero de consumo para volverlo fondo de acumulación, esto último base de la teoría de la superexplotación del trabajo de la *Teoría Marxista de la Dependencia* (Marini, 1973).

Dicho esto, entonces, podemos avanzar diciendo que, si por soberanía popular entendemos los procesos de democratización, participación política y establecimiento de condiciones de igualdad, esta convicción transita como el dispositivo esencial para rechazar la dominación imperialista. Alejada de cualquier esencialismo, los pueblos han inventado y reinventado formas de participación y, por tanto, han comprendido contextualmente la soberanía popular. Esta figura, debe ser siempre reinventada de acuerdo con condiciones culturales, materiales, tecnológicas e ideológicas. Sin embargo, pese a su diversidad, siempre cristalizará en formas de mediación, es decir, en vínculos específicos que se establecen entre el aparato estatal y la diversidad de núcleos de la sociedad.

Las mediaciones son clave para entender formas de dominio, de democracia y de reorganización del sentido común. La política nacional-popular resiste al imperialismo hacia el interno, es decir, utilizando a la democratización fundamental de la vida social como el mejor parapeto contra la exportación ideológica, financiera, industrial. Se podría parafrasear a Antonio Gramsci *Nino* aquí: las mediaciones nacional-populares son las trincheras que resisten y desde donde se contraataca frente a las formas americanizadas del imperialismo. Dado que el nacionalismo popular no es agresivo, ni expansivo, no busca «conquistar» posiciones en el terreno del adversario, debe entenderse su origen en el rechazo de la presencia ideológica imperialista. Es el nacionalismo patriótico (Martínez Heredia, 2015, 91), como le llamó el filósofo cubano Martínez Heredia, que nacía de actos revolucionarios para contener la dinámica expoliativa capitalista y un intento de contener su ansia de plusvalor relativo-absoluto. Todo esto, sin embargo, sólo se logran con mediaciones nacional-populares.

Las mediaciones nacional-populares son aquellas formas de objetividad relacional entre el Estado y la sociedad que anuda la tradición histórica latinoamericana de lucha por la libertad, con el ejercicio pleno de la modernización desde abajo. Así, la soberanía nacional no debe ser comprendida como el artificio de la burocracia política para defender la razón de Estado, sino como el resultado mismo de la presencia de mediaciones nacional-populares que permitan la ampliación de derechos, libertades y capacidades de los pueblos para resistir las ofensivas homogeneizadores, propias del «trabajo abstracto» descrito por Marx en el capítulo primero de El Capital, así como las formas concretas de la «expoliación de nuestras vidas» (Bensaid, 2015). Los desposeídos de riqueza material en la era de la propiedad privada generalizada sólo pueden aspirar a poseer la soberanía nacional como resultado del acuerdo de lo común por sobre lo privado.

Soberanía nacional, dice René Zavaleta, no es regalo, ni dádiva, sino el alma misma de los pueblos y elemento de civilización, es decir, de cuidado y resguardo de las sociedades. De tal manera que con ella se cierra la pinza antiimperialista: soberanía no es encierro, ni rechazo al intercambio, sino condición de autodeterminación, de posibilidad de decir sobre la tierra, el agua, el cielo, los bosques, el subsuelo, es decir, la totalidad del destino de un pueblo. La nación, como cuerpo natural, tiene su corazón y su cerebro en la soberanía popular y en la soberanía nacional; y estas, solo sirven si se articulan de manera real en formas de mediación que expresen los esfuerzos democratizadores, tendencialmente igualitaristas, pero también de ejercicio de libertades políticas de las mayorías.

Este «nacionalismo» del que hablamos, no es, sin embargo, restrictivo, ni violento, pues se forja en la defensa de lo común y no en la apropiación con miras a la fortaleza de lo privado. Históricamente la Revolución Mexicana, como ejercicio primigenio de lo nacional-popular, no sólo no expulsó a los 'otros' extranjeros, sino que fue receptivo a perspectivas internacionales: zapatistas tuvieron a cubanos y colombianos; los carrancistas victoriosos tramaron amistad con los liberales colombianos; Tristan Maroff,

desde Bolivia, dejó un retrato prístino del México revolucionario. En el México nacional-popular del alba de la centuria, ningún revolucionario fue extranjero (Rivera Mir, 2023). Ahí está el lema «tierra y libertad» como lema compartido por anarquistas y zapatistas; en el Ejército Libertador del Sur combatieron cubanos y colombianos; los años 20 y 30 vieron desfilar a los latinoamericanos que encontraron en México lugar de resguardo y trinchera para desafiar a sus dictaduras liberal oligárquicas. Las tres banderas de las que nos habló Benedic Anderson no fueron exclusividad del espacio geo-cultural europeo, sino una realidad prístina en los momentos revolucionarios latinoamericanos.

Sin embargo, lo nacional-popular no puede ser encuadrado inmediatamente como ejercicios de izquierda o derecha, pues al convocar a la totalidad del problema, es decir, a la nación, subordina los entramados del tablero político. Por tanto, es pertinente señalar que pueden existir grandes coaliciones ideológicas y políticas, donde no siempre es claro o unívoco el programa político, pues el objetivo es, ante todo, la persistencia de la nación. No actúa lo nacional-popular como una vocación política de 'valores últimos', sino como encare de la coyuntura, especialmente de la que atañe a las agresiones por parte del imperialismo. Pueden existir izquierdas nacionalistas, pero esa característica históricamente se ha trasladado a sectores religiosos, o militares que, sin ser de izquierda, son interpelados por lo nacional y, por tanto, contribuyen a una política antiimperialista y de reforma social. La tesis, aquí, es clara para el pensamiento crítico: si bien no todo nacionalismo es de izquierda, toda izquierda si busca contribuir a la transformación de la sociedad, tiene que fundirse con los elementos nacionales.

Pero lo nacional-popular no ocurre en el vacío, pues toma cuerpo a partir de la concepción del Estado. Aquí lo entendemos a la manera de Poulantzas: la estructura que condensa relaciones de fuerza. Así, el Estado en las sociedades capitalistas de tipo abigarrado con enclaves barrocos y vigencia plebeya no son iguales a sus equivalentes en Europa

o Estados Unidos. Pese a ser un fenómeno universal, la forma de la estatalidad está imbricada con las formas de articulación de las que hemos venido hablando en estas páginas. Los distintos estados en América Latina y el Caribe son una clara expresión de la disputa doble: por un lado, del pueblo con las oligarquías; del otro, con las formas imperiales que niegan su calidad de soberano. Nuevamente, el Estado se encuentra en el corazón mismo de lo nacional- popular, pues sin él no hay soberanía popular ni soberanía nacional.

El Estado es una bisagra entre ambos elementos, pero lo es, como todo otro Estado, a partir de una perspectiva relacional. Son las clases, los grupos sociales, los poderes corporativos, las burocracias y, en general, el conjunto de la sociedad, quien moldea al Estado en tanto la mediación de mediaciones. Ello es importante, porque su cualidad no está escrita con letras de piedra y tampoco es un instrumento anodino. Antes bien, el Estado es la forma, dice René Zavaleta, en donde se sintetiza la sociedad, ella se expresa a partir de una determinación que se impone sobre otras. Lo que está en juego es la capacidad de moldear al Estado, de conformar sus mediaciones y cualificar el sentido último de su acción. El Estado es moldeado por la sociedad, pero al tiempo, es la palanca para los cambios, de ahí su importancia. Construir Estado a partir de una determinación que pueda contribuir a que convergen la soberanía popular y la nación, es el dato más importante de la lucha contra las formas imperiales y sus múltiples artilugios.

Elemento central de lo nacional-popular es tanto la construcción de los Estados cuya determinación popular se expresa en mediaciones con la sociedad, como en la forja de burocracias políticas que conduzcan procesos de modernización y cambio. Decir que en lo nacional-popular el Estado es la palanca esencial del cambio, nos lleva a preguntarnos sobre el formato de dicho instrumento, así como la responsabilidad de quien lo ejerce. Entramos, así, más allá del típico encuadre izquierda y derecha, pues la nación es la totalidad del problema, sobre la cual se ajustan o desajustan las

tendencias ideológicas. La problemática de la nación ordena el panorama y encuadre y permite encuentros y desencuentros entre fuerzas políticas.

Pero el Estado, al ser siempre motivo de disputa, no podemos olvidar, está tensionado por las dos lógicas societales que le articulan y que García Linera (2025) ha destacado: es resultado de la comunidad política, pero se encuentra atravesado por el imán del monopolio de la decisión. Estas dos tendencias, actúan cotidianamente y son, sin duda, los elementos con los cuales hay que asumir una posición realista.

Más allá de esto, como queda claro en los trabajos de Ricaurte Soler, el problema de la nación se presenta como una tarea revolucionaria y esto no puede ser eludido en su vínculo con el imperialismo, es decir, como el capital financiero entrando como fuerza económica y política.

La condición revolucionaria de la conquista de la nación obliga, por necesidad, en contener a las formas imperiales. Es importante insistir que el problema revolucionario de la nación no obliga a un encierro o aislamiento, antes bien, demanda la solidaridad entre pueblos que buscan conformar la nación.

El pensar crítico es acción si la nación es popular

Decía Jorge Abelardo Ramos, en su planteamiento del marxismo de indias (1973), que la elevación a dogma de la teoría de Marx por parte de algunos intelectuales no permitía ver con claridad algunas de las desventajas que tenía el realizar una lectura no-contemporánea del mismo. Recurriendo a Trotsky, para quien las naciones «civilizadas» impedían la civilización de las periferias, Abelardo Ramos enunciaba lo que aquí hemos defendido: la constitución de una mirada desde «los márgenes» (Abelardo Ramos, 1973). Así, en la práctica concreta de los pueblos, en su aspiración de libertad e independencia, es decir, de ejercicio de su soberanía popular y de soberanía nacional, ha nutrido al marxismo, al pensamiento nacional-revolucionario, a las formas organizativas populares,

entre otras. Todas ellas, aunque separadas por momentos de quietud y dominación, suelen articularse cuando se observa la posibilidad de una concreción de nuevos derechos, de ampliación de libertades y, en general, la construcción de una socialidad que contemple la democratización como un ejercicio de los pueblos. Pero esa acción, necesariamente, choca con la imposición de formas de dominación externas, por tanto, democratizar debe ser leída e impulsada como forma de oposición a las formas corporativas imperiales.

Sin embargo, tres elementos destacamos para finalizar este ensayo: la elaboración de un diagnóstico estratégico sobre la condición abigarrada y barroca de la región respecto a su forma capitalista; la emergencia de la potencia plebeya como mecanismo de movilización que convive, desafía y se apropia de las formas mercantiles y, finalmente, lo nacional-popular como expresión y amalgama de la conquista de derechos y nuevas posibilidades de ejercicios de libertad. Lo nacional-popular es, entonces, la convergencia entre la soberanía popular y la soberanía nacional como elementos imbricados, inseparables y que no pueden comprenderse uno sin el otro. Y todo ello no puede eludir la forma imperialista, pues la cuestiona, la confronta, pero también negocia y, en casos extremos, termina transformándola.

El autoritarismo desarrollista y el neoliberalismo fueron expresiones de articulación del imperialismo en la región, no solo desnacionalizaron la economía, sino que también impulsaron un orden oligárquico, bajo fachas de «transición democrática». El primero desplegó la soberanía nacional mediada, con cierta autonomía relativa, pero sin participación popular; el neoliberalismo fue democracia liberal, es decir, soberanía popular acotada, pero sin decisión sobre lo que atañe a la economía, es decir, con una soberanía nacional neutralizada. Estos dos momentos, trágicos y desgarradores por sus efectos, están en la mira de ser replanteados a partir del floreciente campo de experiencia que han dejado los gobiernos populares.

Lo nacional-popular en el siglo XXI tiene, así, numerosas posibilidades de reinventarse a partir de las nociones previas. Proyectadas, las sociedades siguen siendo abigarradas, pues conviven las facetas del capitalismo tecnológico, de la inteligencia artificial y de la financiarización con modalidades mercantiles, economías del don y de la reciprocidad comunitaria; las irrupciones plebeyas (la modalidad de la «revuelta», señalada recientemente es una pero no la única) en la calle o en la urna, siguen cuestionando el privilegio neo- oligárquico; y, lo nacional popular aspira a ser el horizonte por el cual se tracen los dilemas principales de la vida de las sociedades.

Más allá de autores, procesos, historias locales, lo cierto es que siempre nos enfrentamos al dilema planteado por José Martí: la necesidad de fundar nuestra nación «desde las raíces del pueblo» (Soler, 1980, p. 265)

Bibliografía

Althusser, Louis (1974) *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI.

Alcira, Argumedo (1996) *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular,* Buenos Aires, Editora del Pensamiento Nacional.

Ávalos Tenorio, Gerardo (2013) «Estado, eticidad y forma imperio. Las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana». En *Veredas: revista del pensamiento sociológico*, No. 2.

Bartra, Armando (2011) *La utopía posible. México en vilo: de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia (2000-2008)*, México, Itaca.

Bensaid, Daniel (2015) *Contra el expolio de nuestras vidas*, Madrid, Errata Natura.

Bolléme, Geneviéve (1986) *Un pueblo por escrito*, México, Grijalbo.

Castellanos, Camilo (2016) *Los pueblos el 9 de abril*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Castro, Fidel (1983) *El pensamiento de Fidel Castro: selección temática*, La Habana, Editora Política.

Cueva, Agustín (1970) *El desarrollo del capitalismo en América Latina,* México, Siglo XXI. Durkheim, Emile (2011) *Escritos políticos,* México, Gedisa.

Dussel, Enrique (1985) *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar (1998) *La modernidad de lo barroco*, México, Era. Gago, Verónica (2014) *La razón neoliberal*, Buenos Aires, Tinta Limón. García Linera, Álvaro (2008) *La potencia plebeya*, Buenos Aires, CLACSO. García Linera, Álvaro (2025) *El concepto de Estado en Marx*, México, Akal.

Glissant, Édouard (2019) *Discurso antillano*, La Habana, Casa de las Américas.

González, José Luis (1981) *El país de cuatro pisos y otros ensayos*, San Juan de Puerto Rico, Huracán.

Gordillo, Gustavo (1990) *Reformando la revolución mexicana*, México, El Nacional. Lander, Edgardo (1975) *Desarrollo heterogéneo-desigual del capitalismo y luchas de clases, Tomo 1*, Trabajo presentado para optar a la categoría de Profesor Asistente, Caracas, UCV.

Marini, Ruy Mauro (1973) *Dialéctica de la dependencia,* México, Era.

Martínez Heredia, Fernando (2015) *A la mitad del camino*, La Habana, Ediciones de Ciencias Sociales.

Martínez Peláez, Severo (2015) *La patria del criollo*, Guatemala, Austria.

Modonesi, Massimo (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO.

Polanyi, Karl (2003) *La gran transformación*, México, FCE.

Roig, Arturo (2002) *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Córdoba, UNC.

Quintero, Ángel (2020) *La danza de la insurrección: para una sociología de la música latinoamericana: textos reunidos*, Buenos Aires, CLACSO.

Rangel, Domingo Alberto (1969) *Capital y desarollo*, Caracas, UCV.

Rodríguez Kuri, Ariel (2023) *Historia mínima de las izquierdas en México,* México, Colmex. Rabotnikof, Nora (1989) *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM. Ramos, Jorge Abelardo (1973) *El marxismo de indias*, Buenos Aires, Planeta.

Rivera Mir, Sebastián (2023) *Ningún revolucionario es extranjero. Intercambios educativos y exilios latinoamericanos en el México cardenista*, México, El Colegio Mexiquense.

Soler, Ricaurte (1980) *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI.

Toscano, Alberto (2025) *Fascismo tardío*, Madrid, Akal.

Zavaleta, René (2013) *Obras completas. Ensayos 1975-1984,* La Paz, Plural.

Zavaleta, René (2015) *Obras completas. Otros escritos, 1954-1984*, La Paz, Plural.

La lucha de clases a escala global y la geopolítica del imperialismo en América Latina: una aproximación desde el materialismo histórico y la teoría crítica

Patricio Adrián Brodsky

...y los Estados Unidos que parecen destinados por laProvidencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad
Carta de Simón Bolívar al coronel Patricio Campbell,
Guayaquil, 5 de agosto de 1829

Introducción

El sistema-mundo capitalista atraviesa una «crisis civilizatoria» sin precedentes (Streeck, 2017; Arrighi, 2007), cuyos síntomas son múltiples: agotamiento ecológico acelerado, colapso de la reproducción social, polarización extrema de la riqueza, resurgimiento de neofascismos y guerra generalizada como modo de gestión geopolítica (Davis, 2006). En este contexto, la ofensiva imperialista contra los procesos de emancipación en América Latina no constituye una desviación coyuntural, sino una necesidad estructural del capital en su fase financiera y decadente (Chesnais, 1996; Amin, 2010).

Tras la desintegración de la Unión Soviética, la ideología hegemónica del triunfo liberal se expresó primero en la tesis del «fin de la historia» (Fukuyama, 1992), que proclamaba la victoria irreversible del capitalismo y la democracia liberal. Sin embargo, esta narrativa se erosionó

rápidamente ante la resistencia popular en América Latina —que dio lugar al llamado giro a la izquierda— y fue reemplazada por el discurso del «choque de civilizaciones» (Huntington, 1997), una reformulación racista y eurocéntrica del *Orientalismo* (Said, 2007) destinada a legitimar nuevas guerras preventivas bajo el pretexto de una supuesta «barbarie» cultural (Quijano, 2000).

América Latina —o *Abya Yala*, como reivindican los pueblos originarios— ha sido históricamente el «patio trasero» del proyecto imperial estadounidense (Galeano, 2004), cuyo expansionismo se funda en doctrinas violentas como la Doctrina Monroe (1823) y la Doctrina del destino manifiesto (O'Sullivan, 1845), que postulan la superioridad racial y moral de EE. UU. para dominar el continente (Zinn, 2004). Esta continuidad histórica exige, para su comprensión crítica, el retorno al *materialismo histórico* no como dogma, sino como 'método dialéctico' capaz de analizar totalidades concretas (Lukács, 1970; Mészáros, 2001).

La tesis central de este trabajo sostiene que el imperialismo contemporáneo ha perfeccionado un «arsenal híbrido de dominación», donde la violencia directa (militar, policial) se combina con formas sofisticadas de coerción estructural (jurídica, mediática, financiera). En este entramado, el fraude electoral no es una anomalía, sino una 'táctica de guerra' que opera cuando la derrota electoral es inminente y la vía institucional ya no garantiza la reproducción del orden neoliberal. El caso de Honduras —donde el golpe de 2009 se prolonga y consolida mediante el fraude de 2017— constituye un «laboratorio de dominación neocolonial», cuyas lecciones son aplicables a otros contextos regionales (Boron, 2020).

El objetivo de esta investigación es, pues, triple:

1. Reafirmar el *materialismo histórico* como herramienta diagnóstica válida frente a las modas postestructuralistas y funcionalistas.
2. Desglosar empíricamente las modalidades del Plan Cóndor II (golpes blandos, *lawfare*, fraude, bloqueo).

3. Proponer una agenda emancipadora basada en la unidad estratégica, la crítica epistémica y la confrontación directa con el capital imperial.

La metodología empleada es cualitativa, de corte crítico-dialéctico. Se triangulan tres tipos de fuentes:

- Teóricas: clásicos del marxismo y pensamiento crítico (Marx, Lenin, Gramsci, Luxemburgo, Dussel, Harvey)
- Documentales: informes de organismos internacionales (ONU, CEPR, AI), cables filtrados (Wikileaks), resoluciones de la OEA.
- Periodísticas y testimoniales: coberturas de medios alternativos (Telesur, Jacobin, Viento Sur), testimonios de víctimas y activistas.

El trabajo se estructura en cinco capítulos. El primero establece los fundamentos teóricos del materialismo histórico y la teoría crítica frente al imperialismo. El segundo analiza la arquitectura coercitiva global y el concepto de *guerra híbrida*. Los capítulos tercero y cuarto desarrollan los casos de Honduras y Venezuela como expresiones concretas de la dominación imperial. El quinto propone una síntesis estratégica para la resistencia. Finalmente, se concluye con una reflexión sobre la actualidad de la consigna *socialismo o barbarie*.

I. Fundamentos teóricos: el materialismo histórico y la teoría crítica frente al imperialismo

I.A. El materialismo histórico como método crítico de totalidad

El materialismo histórico no es una teoría económica reduccionista, sino una «ontología de la praxis» (Dussel, 2011) que concibe la historia como el resultado de la «lucha de clases» y la transformación de las «formaciones socioeconómicas». Como escribió Marx en el *Prólogo de 1859*:

> El modo de producción de la vida material determina el proceso de vida social, político y espiritual de la vida en general. No es la

> conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, al contrario, su existencia social lo que determina su conciencia (Marx, 2007, p. 4-5).

Esta formulación no implica un 'determinismo económico', sino la primacía de lo 'estructural' sobre lo 'superestructural' en el análisis dialéctico. La superestructura (el Estado, el derecho, la ideología, la cultura) no es un reflejo pasivo de la base económica, sino que actúa 'retroactivamente' sobre ella, en una relación de «determinación en última instancia» (Althusser, 2014, p. 121). Es esta comprensión «no mecanicista» la que permite analizar fenómenos como el *lawfare* o el fraude electoral no como «desvíos», sino como «expresiones necesarias» de la crisis del capital.

La dialéctica, en este sentido, es la herramienta que permite superar las falsas antinomias entre economía y política, entre violencia y consenso, entre lo nacional y lo internacional. En *Historia y conciencia de clase* (1970), Georg Lukács recuperó la categoría de «totalidad concreta» frente a la fragmentación del conocimiento burgués.

Esta perspectiva permite evitar tanto el 'economicismo' ortodoxo (que ignora la autonomía relativa de la superestructura) como el 'culturalismo' posmarxista (que disuelve las relaciones de producción en discursos). La soberanía, por ejemplo, no es una abstracción jurídica, sino un 'campo de batalla' donde se disputa la reproducción material del poder.

II.B. El imperialismo como fase superior del capitalismo

Vladimir Lenin, en su obra fundamental *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1968), definió cinco rasgos estructurales del imperialismo:

1. Concentración de la producción y formación de monopolios.
2. Fusión del capital bancario y capital industrial en capital financiero.
3. Exportación de capitales (no solo de mercancías)

4. Formación de alianzas internacionales de monopolistas para repartirse el mundo.

5. Reparto territorial terminado del planeta entre las potencias capitalistas.

Lenin insistía en que el imperialismo no era una «política» elegible, sino la «necesidad objetiva» del capital maduro, que requiere mercados cautivos, materias primas baratas y fuerza de trabajo superexplotada para compensar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (Marx, 2002, Tomo III).

Sin embargo, el siglo XXI ha modificado la fisonomía del imperialismo sin alterar su esencia. Como señala David Harvey (2004), la crisis de sobreacumulación de los años 70 impulsó una solución espacial y temporal: la *acumulación por desposesión*, es decir, la reprivatización de bienes comunes, la mercantilización de la naturaleza, la expropiación de tierras y la financiarización de la vida misma. En este marco, el imperialismo se vuelve más dependiente de la «violencia extraeconómica» —es decir, de la coerción estatal, militar y jurídica— para garantizar el acceso a recursos estratégicos.

La violencia en el capitalismo no es una eventualidad, sino una condición de posibilidad de su reproducción global. El capital necesita el Estado, pero un Estado que esté dispuesto a utilizar la fuerza para abrir espacios de acumulación y, allí donde no pueda imponer su consenso, utilizar la coerción para garantizar su reproducción a escala ampliada. Como lo muestra Marx (2002) la violencia tiene una función central en las sociedades de clase, particularmente en el origen (y sostén) de los procesos de acumulación a escala internacional (rol del colonialismo, del tráfico de esclavos, del imperialismo, las guerras inter imperialistas y de agresión a los pueblos, la depredación del medio ambiente, los genocidios, etc. (Pavón-Cuéllar y Lara Junior, 2016)

Esta violencia no es residual, sino constitutiva: desde la esclavitud en las plantaciones hasta el *land grabbing* contemporáneo, la acumulación capitalista siempre ha requerido la destrucción de formas de vida alternativas (Quijano, 2000; Mignolo, 2011).

I.C. La teoría crítica y la hegemonía como dominación consensuada

La Escuela de Frankfurt profundizó el análisis marxista incorporando las dimensiones psicológicas, culturales y tecnológicas de la dominación. Theodor Adorno y Max Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración* (1998), demostraron cómo la razón instrumental —la lógica de eficiencia y control— se convierte en el motor de la administración total de la sociedad, incluso en regímenes no fascistas. Herbert Marcuse, por su parte, en *El hombre unidimensional* (2005), mostró cómo el sistema absorbe y neutraliza la disidencia mediante la satisfacción de necesidades falsas.

En América Latina, el aporte de Antonio Gramsci es fundamental. Su concepto de «hegemonía» permite comprender cómo las clases dominantes no solo imponen su voluntad por la fuerza, sino que construyen consenso mediante «los aparatos ideológicos del Estado» (Althusser, 2014): escuela, iglesia, medios, cultura popular. La hegemonía no es estática, sino objeto de una «guerra de posiciones» permanente, donde los sectores subalternos pueden disputar el sentido común.

Esta perspectiva explica por qué el imperialismo invierte tanto en guerra psicológica, cohecho a periodistas y premiación simbólica (como el Nobel de la Paz a figuras funcionales). No basta con derrocar gobiernos; hay que deslegitimar sus proyectos y construir sujetos deseantes del orden neoliberal.

I.D. Crítica a las teorías hegemónicas del orden internacional

Las teorías dominantes en las ciencias políticas —realismo, liberalismo institucional, constructivismo— comparten un «eurocentrismo metodológico» (Mignolo, 2011) que naturaliza la supremacía occidental y oculta la violencia fundante del sistema-mundo.

- El realismo describe un 'anarquismo' interestatal, ignorando que el desorden es funcional a la hegemonía imperial (Wallerstein, 1988).

- El liberalismo postula que el comercio y la democracia garantizan la paz, olvidando que ambas categorías son históricamente construidas por la violencia colonial (Bhambra, 2014).
- El constructivismo enfatiza las normas, pero rara vez cuestiona 'quiénes' las construyen y 'a favor de quiénes'.

Por el contrario, la teoría de la dependencia —desarrollada por André Gunder Frank (1973), Ruy Mauro Marini (1981) y Theotônio dos Santos (2011)— ofreció una alternativa estructuralista: América Latina no está «atrasada», sino «subdesarrollada» por el propio desarrollo del centro capitalista. La «superexplotación» de la fuerza de trabajo y la «transferencia de plusvalía» son mecanismos sistémicos, no accidentes.

Samir Amin (1976) complementó esta visión con el concepto de «desarrollo desigual y combinado», que explica cómo las formaciones sociales periféricas combinan rasgos arcaicos y ultramodernos bajo la lógica de la acumulación imperial. Esta combinación produce «formaciones sociales híbridas», donde coexisten capitalismo financiero global y relaciones neofeudales locales —como ocurre en las ZEDE hondureñas.

En síntesis, el materialismo histórico y la teoría crítica ofrecen una alternativa frente al discurso oficial, permitiendo ver en el fraude electoral no una 'irregularidad técnica', sino una 'táctica de clase'; en el bloqueo no una sanción, sino un 'acto de guerra'; en el premio internacional no un reconocimiento, sino una 'estrategia de legitimación'.

II. La arquitectura del imperialismo contemporáneo: del Cóndor I al Plan Cóndor I

El imperialismo no es una metáfora, sino una materialidad concreta. Estados Unidos mantiene «877 bases militares en 95 países» (Vine, 2020, p. 32), con presencia permanente en el Caribe, Centroamérica y el Pacífico Sur. Estas instalaciones no se destinan a 'defender la democracia', sino a controlar rutas estratégicas (como el Canal de Panamá

o el Estrecho de Magallanes), garantizar el flujo de recursos y disuadir proyectos autónomos.

II.A. Infraestructura coercitiva global: bases, doctrinas y fuerzas especiales

La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), creada en 1949 para contener a la URSS, no se disolvió tras 1991, sino que se expandió hacia el este, incorporando a 14 ex-países soviéticos y amenazando directamente a Rusia (Instituto Tricontinental de Investigación Social, 2025). Desde 2018, la OTAN ha declarado a China una «amenaza sistémica», confirmando su rol como brazo militar del «bloque transatlántico» (Wallerstein, 2007).

Doctrinalmente, la Doctrina Monroe («América para los americanos») y la del Destino Manifiesto («derecho divino a expandirse»)— siguen operando bajo nuevas formulaciones: la «Doctrina de Seguridad Nacional» (entrenada en la Escuela de las Américas), la «Responsabilidad de Proteger» (R2P), y la «Promoción de la Democracia». Todas justifican la intervención unilateral en nombre de valores universales que, en la práctica, son selectivamente aplicados (Chomsky, 1999).

II.B. La guerra híbrida: definición y modalidades

El concepto de «guerra híbrida» (Galeotti, 2016) designa la combinación de medios convencionales (fuerzas armadas), no convencionales (paramilitares, narcotráfico), cibernéticos (*hacking*, redes sociales), mediáticos (campañas de desinformación) y jurídicos (*lawfare*, sanciones). No es una innovación táctica, sino una «mutación estratégica» del imperialismo frente al fracaso de las invasiones directas (Irak, Afganistán).

Gene Sharp (1993), cuyos manuales han sido financiados por la National Endowment for Democracy (NED), sistematizó las «revoluciones

de color» como guerra asimétrica no violenta. Su estrategia se basa en tres pilares:

1. Debilitar la legitimidad del gobierno mediante campañas de desprestigio.
2. Fragmentar las fuerzas armadas y policiales.
3. Crear una «alternativa creíble» (como Guaidó o Machado) que pueda asumir el poder.

La Guerra de baja intensidad (*low-intensity conflict*), doctrina desarrollada por el Pentágono en los 80, perfeccionó estas tácticas en Centroamérica: financiamiento de contras, uso de paramilitares, desestabilización económica, asesinatos selectivos. El Plan Cóndor I (1975–1983) fue su expresión más organizada: coordinación transnacional de dictaduras para eliminar a la izquierda mediante desapariciones, torturas y vuelos de la muerte (McSherry, 2005).

El Plan Cóndor II (Boron, 2020) es su sucesor lógico en la era posdictadura. No busca eliminar físicamente a los líderes, sino «proscribirlos judicialmente, criminalizar sus movimientos y fraudar sus derrotas electorales». Sus modalidades incluyen:

Modalidad	**Mecanismo**	**Casos emblemáticos**
Golpe clásico	Intervención militar directa	Honduras 2009, Bolivia 2019
Impeachment fraudulento	Abuso de procedimientos constitucionales	Paraguay 2012, Brasil 2016
Lawfare	Uso político del sistema judicial	Lula (Brasil), Cristina (Argentina), Correa (Ecuador), Jadue (Chile)
Fraude electoral	Manipulación técnica y represión	Honduras 2017-2025, Haití 2015-2021
Bloqueo económico	Sanciones unilaterales	Cuba (60 años), Venezuela (2015-presente)

Como señala Atilio Borón (2020), el *lawfare* es la forma más sofisticada de «violencia extraeconómica». Este mecanismo es la forma más sutil y evidente a la vez de la falta de imparcialidad y del uso partidista del aparato punitivo del estado, la puesta del poder judicial al servicio de los intereses de las clases hegemónicas y del imperialismo. Es la dictadura de clase bajo la forma de la «democracia punitiva», eso es viable debido a la acción sostenida de los medios de comunicación construyendo un relato demonizador y falaz (posverdad) respecto a quienes se oponen a la hegemonía imperialista imputando diferentes categorías (corruptos, terroristas, narcos, etc.) con el objetivo de calumniarlos y quitarles apoyo de sus bases.

II.C. El sistema de premiación y legitimación internacional

La hegemonía no se sostiene solo por la fuerza, sino por la 'legitimidad simbólica'. Instituciones como la ONU, la OEA o el Comité Nobel operan como 'agencias de certificación' del orden hegemónico. El Premio Nobel de la Paz, por ejemplo, ha sido otorgado a:

- Henry Kissinger (1973), mientras bombardeaba Camboya;
- Menachem Begin (1978), líder del grupo terrorista Irgún;
- Barack Obama (2009), antes de ordenar 563 ataques con drones;
- Juan Manuel Santos (2016), mientras criminalizaba a líderes sociales en Colombia.

La reciente campaña para otorgar el Nobel a María Corina Machado (como se filtró en cables diplomáticos noruegos, *The Guardian*, 2024 y finalmente consumado el 10 de diciembre de 2025) responde a la misma lógica: construir una 'figura salvadora' que justifique la intervención en Venezuela. Según Zizek (2009), esto forma parte de la «ideología liberal» contemporánea, que necesita «sujetos supuestos saber» para enmascarar la violencia estructural.

El rol de la Organización de los Estados Americanos (OEA) es especialmente relevante. Bajo la secretaría de Luis Almagro, ha sido instrumentalizada como arma del imperialismo. Como afirmó Fidel Castro el 4 de febrero de 1962 en la Segunda Declaración de La Habana, virtualmente es «un ministerio de colonias» (Castro, 2017, p. 52). Virtualmente un instrumento en la estrategia del imperialismo para la región. Su abierta injerencia en la deslegitimación de las elecciones de Bolivia (2019) que desembocó en protestas y un golpe de estado contra Evo Morales y su silencio ante el fraude en Honduras (2017) y su reconocimiento inmediato del «gobierno interino» de Guaidó (2019) demuestran su subordinación a la política exterior estadounidense.

Es de destacar también el papel de la Organización de las Naciones Unidas mediante la intervención de Michel Bachelet, entonces alta comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Con sus informes de 2019 y 2022 sobre supuestas violaciones a los derechos humanos cometidas por el gobierno Bolivariano de Venezuela, se reveló su aviesa intención de utilizarlos como excusa para legitimar una intervención extranjera.

Capítulo III. Honduras 2009–2017: del golpe de Estado al fraude electoral como golpe institucional

III.A. 2009: la ruptura constitucional y la reconfiguración neocolonial

El 28 de junio de 2009, el presidente constitucional Manuel Zelaya fue secuestrado por militares y expulsado del país. El pretexto fue su apoyo a una encuesta no vinculante sobre una Asamblea Constituyente —la llamada «Cuarta Urna»—, que buscaba reformar una Constitución redactada bajo una dictadura en 1982.

Contrario a la narrativa oficial, el golpe no fue un acto aislado, sino el resultado de una conspiración de larga data entre:

- La oligarquía hondureña (los doce apóstoles, terratenientes y banqueros)
- Sectores ultraderechistas del ejército
- La Embajada de EE. UU., cuyo embajador Hugo Llorens admitió en cables filtrados: «El golpe fue ejecutado sin violencia significativa y con apoyo amplio de actores políticos y sociales» (Wikileaks, US Embassy Tegucigalpa 09, 2009).

La inmediata suspensión de la ayuda militar por parte de Obama fue simbólica: se restableció en 2010, y desde entonces EE. UU. ha destinado más de $300 millones anuales a las FFAA hondureñas (CEPR, 2021), a pesar de su participación en el golpe y en crímenes de lesa humanidad.

El régimen post-golpe, encabezado por Porfirio Lobo y luego Juan Orlando Hernández (JOH), impuso un estado de excepción permanente:

- Aprobación del Decreto PCM-M-014-2009, que suspendía garantías constitucionales.
- Militarización de la seguridad ciudadana (Policía Militar del Orden Público, PMOP)
- Asesinato de 120 activistas ambientales y campesinos entre 2010–2018 (Global Witness, 2017), incluyendo a Berta Cáceres (2016), cuyos asesinos incluían exmilitares entrenados en la Escuela de las Américas.

III.C. 2017: el fraude electoral como operación de guerra

Las elecciones del 26 de noviembre de 2017 fueron la culminación del proyecto neocolonial. La Alianza de Oposición contra la Dictadura, encabezada por Salvador Nasralla, lideraba con 5% de ventaja tras el 57% del escrutinio. Luego, el Sistema Integrado de Información Electoral (SIIE) del Tribunal Supremo Electoral (TSE) «colapsó» durante 36 horas. Al reanudarse, la tendencia se invirtió «mágicamente», declarando ganador a JOH con 1.5% de ventaja.

Los centros de cómputo estaban físicamente custodiados por militares, y que el software del SIIE había sido modificado días antes por la empresa estadounidense Sistema Electoral de México (SEM).

La represión posterior fue brutal:

- 32 muertos en protestas pacíficas;
- 2000 detenidos arbitrariamente;
- Uso de gases CS estadounidenses (marca NonLethal Technologies), cuyas partidas se rastrean en contratos del Pentágono (Villacorta, 2018).

El fraude en Honduras, tanto en 2017 como en 2025 (según denuncian los partidos Liberal y Libertad y Refundación), no fue un error técnico, sino una operación de guerra cibernética y política. Las urnas fueron el último frente de combate. Evidencia de esto son los audios que salieron a la luz y que denuncian paso a paso la conspiración que luego aconteció. Incluyendo la decisión, ilegal, de la Comisión Nacional Electoral, de convalidar los resultados de la Transmisión de Resultados Electorales Preliminares (TREP) aunque estos no se correspondan con las actas físicas.

III.D. Las ZEDE: desposesión territorial y colonialismo interno

En 2013, el régimen de Lobo aprobó la Ley de Zonas de Empleo y Desarrollo Económico (ZEDE), con el apoyo de *think tanks* neoliberales como Atlas Network. Las ZEDE son enclaves de 200–1000 km^2 donde:

- Se suspende la soberanía hondureña;
- Rigen leyes internacionales privadas;
- Se eximen impuestos por 50 años;
- Se permite la seguridad privada armada;
- Se otorgan concesiones sobre tierras comunales.

La ZEDE Prospera, en Roatán, es el caso más avanzado:

- Creada por el Charter Cities Institute (financiado por la Fundación Gates y Peter Thiel);
- Tiene su propio sistema judicial (basado en el derecho de Delaware);
- Desplazó a 200 familias garífunas sin indemnización (Amnistía Internacional, 2021).

David Harvey (2007) denomina a estos espacios «enclaves de excepción», donde el Estado renuncia a su función regulatoria para facilitar la acumulación transnacional. Son, en esencia, «microcolonias» del siglo XXI, que reproducen la lógica extractivista de las compañías bananeras del siglo XIX.

La ZEDE no es un error de política pública, sino la materialización jurídica del colonialismo. Es la privatización de la soberanía.

Debemos destacar que en las últimas elecciones realizadas el 30 de noviembre de 2025 en Honduras, una vez más, vemos perpetrarse los intentos de fraude (como lo acreditan las denuncias respaldadas en audios que salieron a la luz días antes de las elecciones)[1], fraude materializado posteriormente[2]; asimismo debemos destacar el abierto injerencismo del gobierno de Donald Trump en las elecciones hondureñas buscando alterar los resultados que se materializaron en (a) el respaldo abierto a la candidatura de Nasry Asfura y (b) el indulto al narcodictador Juan Orlando Hernández[3] quien, recordemos, con el apoyo de EEUU y mediante fraude en dos elecciones (2014 y 2017) se había instalado en el poder en Honduras para, posteriormente en 2022 ser detenido y extraditado a EEUU donde recibió una condena a 45 años por narcotráfico.

1—Ver: https://www.telesurtv.net/honduras-audios-audios-negociaciones-consejera/
2—Ver:https://www.resumenlatinoamericano.org/2025/12/06/honduras-el-partido-libre-solicita-nulidad- de-escrutinio-ante-evidencias-de-fraude/
3—Ver: https://www.telesurtv.net/honduras-nasry-asfura-ejerce-voto-trump/

Capítulo IV. Venezuela: bloqueo genocida y resistencia antiimperialista

IV.A. El bloqueo económico como crimen de lesa humanidad

Desde 2015, Venezuela ha sido sometida a un régimen de sanciones unilaterales sin precedentes:

- Congelación de activos del Estado ($8 000 millones en oro, Citgo, depósitos en Europa);
- Prohibición de acceso al sistema financiero SWIFT;
- Sanciones a PDVSA, que impidieron la venta de petróleo y la importación de repuestos;
- Prohibición de transacciones en dólares con terceros países.

El bloqueo es un «crimen de lesa humanidad» según el Estatuto de Roma (Art. 7.1.b: «exterminio») pues las sanciones generan un impacto sobre la población provocando el deterioro de las condiciones de vida e incluso provocan muertes (Sutherland, 2020)

Jurídicamente, el bloqueo viola:

- La Carta de la ONU (Art. 2.4: prohibición de uso de la fuerza);
- La Convención de Ginebra (Protocolo I, Art. 54: prohibición del hambre como arma de guerra);
- El Pacto de San José (Art. 4: derecho a la vida).

El bloqueo no es una «presión», sino una «estrategia de asfixia» diseñada para provocar un colapso social que justifique una intervención humanitaria. Por lo tanto, no es un «instrumento» que provoca un efecto «no deseado», por el contrario, se trata de una estrategia calculada, planificada e implementada, es un crimen de lesa humanidad.

| IV.B. Amenaza militar y guerra psicológica

Paralelamente, EE. UU. ha desplegado fuerzas militares en el Caribe en múltiples ocasiones (2020, 2023, 2025), incluyendo buques con misiles de crucero *Tomahawk* a menos de 100 millas de la costa venezolana.

La campaña mediática contra Venezuela es igualmente sistemática:

- Entre 2019–2021, CNN y Fox News emitieron 1200 segmentos sobre Venezuela, el 92% con tono negativo (FAIR, 2022);
- El término «dictadura» se aplica a Venezuela 8 veces más que a Arabia Saudita (desde 2015);
- Se ignoran elecciones con observación internacional (2018, 2020, 2021, 2024), mientras se exageran irregularidades menores.

La figura de María Corina Machado ha sido construida como líder democrática mediante una inversión multimillonaria en relaciones públicas:

- Entrevistas exclusivas en The Economist, The New York Times, Le Monde.
- Financiamiento de ONGs como Human Rights Watch para informes sesgados.
- Campaña para el Nobel de la Paz, coordinada por el Norwegian Peace Council (cercano a la OTAN).

EE. UU. violó la legislación internacional a la vista de todo el mundo. Con la excusa del narcotráfico desplegó parte de su flota de guerra en el Mar Caribe, frente a las costas de Venezuela, y ha cometió varios crímenes de guerra atacando a 23 botes pesqueros y asesinando al menos a 87 pescadores. Un informe de la ONU sobre drogas reconoce a Venezuela como un país libre de la producción de drogas[4] Asimismo está comprobado que el 87% del tráfico de drogas transita por el Océano Pacífico.

Cabe destacar la flagrante contradicción del gobierno imperialista y su presidente, Donald Trump, que afirma estar amenazando el mar territorial

4— Ver: https://spanish.news.cn/20250828/096d6719c81043639c989dd2384f1ab4/c.html

venezolano con la excusa de «combatir al narcotráfico» mientras materializa el indulto a Juan Orlando Hernández un narcotraficante condenado por la propia justicia estadounidense.

Otro elemento para destacar que da por tierra la retórica imperialista es el reciente asalto pirata a un buque petrolero de bandera venezolana en el Mar Caribe[5], muy lejos del mar territorial venezolano, episodio injustificable y que es un elemento más que visibiliza el objetivo real del imperialismo, apropiarse de los recursos naturales como lo ha hecho históricamente, y cuyo antecedente más inmediato fue el robo, por parte de EEUU, de una aeronave de bandera venezolana detenida en territorio argentino[6].

IV.C. La lucha articulada: Venezuela, Palestina, Rusia

La defensa de Venezuela no es una causa nacionalista, sino 'internacionalista'. Entendiendo el conflicto en los términos de una lucha de clases a escala mundial, la defensa de los pueblos agredidos y amenazados por el imperialismo es causa de la humanidad toda. En un mundo en el cual, según el informe de Oxfam de 2025, «3600 millones de personas continúan viviendo por debajo del umbral de la pobreza».

La agresión a Venezuela se articula con otras ofensivas:

- Contra Rusia, mediante la expansión de la OTAN y la guerra en Ucrania.
- Contra Palestina, mediante el apoyo incondicional a Israel y el bloqueo de Gaza.
- Contra China, mediante la militarización del Mar de China y el cerco tecnológico.

Walter Rodney (1972) llamó «subimperialismo» a los regímenes que colaboran con la dominación (como Colombia o Brasil bajo Bolsonaro).

5— Ver: https://www.bbc.com/mundo/articles/c14vp73mk160

6— Ver: https://www.bbc.com/mundo/articles/cyjkg83lk0eo

Hoy, esa categoría se amplía a entidades supranacionales como la UE, cuya política exterior está alineada con Washington.

La solidaridad con Palestina es, en este sentido, inseparable de la lucha antiimperialista en América Latina. Ambos pueblos enfrentan:

- Despojo territorial (muros en Cisjordania, ZEDE en Honduras);
- Bloqueo económico (Gaza vs. Caracas);
- Criminalización de la resistencia (Hezbolá vs. FARC-EP, Chavismo).

Palestina es el Vietnam de hoy. Su resistencia es la brújula moral de la humanidad. Su causa es la de la humanidad toda, su lucha es la bandera de los pueblos que luchan por la emancipación y en contra de la explotación.

En Palestina hoy se resume la lucha de clases a nivel mundial, de un lado el imperialismo, los racismos supremacistas y los fascistas; del otro los pueblos del mundo que enarbolamos las banderas de la igualdad, de la sociedad sin clases, el socialismo.

Capítulo V. Pensamiento crítico, unidad estratégica y proyecto emancipador

V.A. La batalla cultural: contrahegemonía y epistemologías del sur

La primera tarea es «descolonizar el conocimiento». Como señala Boaventura de Sousa Santos (2010), el pensamiento crítico debe:

- Rechazar la monocultura del saber occidental;
- Recuperar saberes ancestrales (mapuche, aymara, afrodescendientes);
- Articular teoría y práctica en los movimientos sociales.

Las universidades públicas deben convertirse en «trincheras del pensamiento», no en fábricas de técnicos neoliberales. Proyectos como la

Universidad de los Trabajadores en Venezuela o las Universidades Indígenas en Bolivia son ejemplos de esta reconversión.

V.B. Integración regional: de la derrota del ALCA a la Confederación Plurinacional

El 4 de noviembre de 2005, en Mar del Plata, los presidentes de Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia y Cuba derrotaron el Acuerdo de Libre Comercio para las Américas (ALCA). Chávez, desde el podio, gritó: «¡ALCA, ALCA, ALCA… ¡Al Carajo!»

La victoria demostró que la unidad estratégica es posible y efectiva. Hoy, es urgente relanzar mecanismos como:

- El ALBA-TCP (como espacio de cooperación solidaria)
- El PARLASUR (como contrapeso al Parlamento Latinoamericano pro-EE. UU.)
- La CELAC (como foro sin exclusión de Cuba, Venezuela, Nicaragua).

La meta debe ser una «Confederación Plurinacional de Abya Yala» (García Linera, 2020), basada en:

- Soberanía alimentaria y energética.
- Moneda común (alternativa al dólar).
- Sistema de defensa colectiva (sin bases extranjeras).
- Tribunal de Justicia Antiimperialista.

V.C. Socialismo o barbarie: la alternativa histórica

Rosa Luxemburgo escribió en 1916, frente a la Primera Guerra Mundial:

> La disyuntiva que la historia pone ante nosotros es, en última instancia, esta: socialismo o barbarie (Luxemburgo, 2017, p. 367).

Hoy, la barbarie se llama:

- Calentamiento global (3°C de aumento proyectado para 2100).
- Guerra nuclear (12 700 ojivas en el mundo).
- Neofascismo (Bolsonaro, Milei, Trump 2024).
- Acumulación por desposesión (ZEDE, fracking, megaminería).

El socialismo no es un modelo prefabricado, sino un «proceso de construcción colectiva», centrado en:

- La vivencia comunal (en lugar de la competencia individual).
- La economía de la vida (en lugar de la economía extractivista).
- La democracia radical (asambleas, consejos, participación directa).

La tarea inmediata es articular las luchas:

- Campesinos contra el agronegocio.
- Pueblos originarios contra el extractivismo.
- Trabajadores contra la precarización.
- Mujeres contra el patriarcado capitalista.

| Conclusión

Este trabajo ha demostrado que el imperialismo, en su fase contemporánea, opera mediante una «guerra híbrida» que combina violencia directa e indirecta para garantizar la reproducción del capital financiero en crisis. El fraude electoral en Honduras (2017) no fue un episodio aislado, sino la culminación de un golpe de Estado iniciado en 2009, y la condición de posibilidad para la implementación de políticas neocoloniales como las ZEDE. Venezuela, por su parte, encarna la punta más extrema de la agresión: el bloqueo genocida, que viola el derecho internacional y provoca sufrimiento masivo.

Desde la perspectiva del materialismo histórico, estos casos no son 'excepciones', sino «expresiones necesarias» de la lógica imperial. La soberanía no se pierde por decreto o fraude, sino por la correlación de fuerzas globales que privilegia la acumulación transnacional sobre la autodeterminación popular.

La alternativa no es la resignación, sino la «organización estratégica». Como enseñó Simón Bolívar, la unidad de *Abya Yala* es la única garantía contra la dominación. Como enseñó Rosa Luxemburgo, la historia nos exige elegir: *socialismo o barbarie*.

Hoy, con EE. UU. movilizando tropas en el Caribe y promoviendo figuras como Machado, la hora es de movilización, no de ilusiones. Pero también es de esperanza: porque si Vietnam derrotó al imperio más poderoso de su tiempo, si Palestina resiste 76 años de apartheid, si Cuba sobrevive 60 años de bloqueo, entonces Venezuela, Honduras y todos los pueblos de Abya Yala también vencerán.

Referencias

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1998): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.

Aguilar Monteverde, Alonso (1965): *El Panamericanismo. De la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson*. México: Cuadernos Americanos

Althusser, Louis (2014): «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». En Althusser, Louis (2014): *La filosofía como arma de la Revolución*. Barcelona: Anthropos Editorial; México : Siglo XXI Editores.

Amin, Samir (1976) *Imperialismo y desarrollo desigual*. Barcelona: Fontanella.

Amin, Samir (2010): *Escritos para la transición*. (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Arrighi, Giovani (2007). *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Madrid: Akal Editores.

Bhambra, Gurminder (2014): *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury Academic.

Borón, Atilio (2020): *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Luxemburg Ediciones.

Castro, Fidel (2017): *Discursos de Fidel Castro. Una selección*. Caracas: Fundación El Perro y la Rana

Chesnais, François (1996). *A Mundialização do Capital*. Sao Paulo: Xamã.

Chomsky, Noam (1999): *Profit over people: neoliberalism and global order*. New York: Seven Stories Press.

Davis, Mike (2006): *Planet of Slums*. New York: Verso.

De Gori, Esteban (Ed.) (2015): Honduras 2013: *Golpe de Estado, elecciones y tensiones del orden político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones Argentina.

De La Cruz, Claudia; De Los Santos, Manolo y Prashad, Vijay (coords.) (2011): *Viviremos: Venezuela contra la Guerra Híbrida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Batalla de Ideas; Tricontinental Instituto de Investigación Social.

Dos Santos, Theotonio (2011): *Imperialismo y Dependencia*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Dussel, Enrique (2006): *20 Tesis de Política*. Caracas: El Perro y la Rana.

Dussel, Enrique (2011): *Política de la liberación: Historia mundial y crítica* (Vol. 1). Madrid: Editorial Trotta.

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta.

Fukuyama. Francis (2022): *El liberalismo y sus desencantados: ¿Cómo defender y salvaguardar nuestras democracias liberales?* Barcelona: Editorial Planeta.

Galeano, Eduardo (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. Mexico: Siglo XXI.

Galeotti, Mark (2016): «Hybrid, ambiguous, and non-linear? How new is Russia's 'new way of war'? En *Small Wars & Insurgencies*, 27:2, 282-301

Gambina, Julio C.; Rajland, Beatriz; Campione, Daniel (Comps.) (2005): *Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el siglo XXI*. Buenos Aires: Fundación Investigaciones Sociales y Políticas (FISyP).

García Linera, Álvaro (2015): *Socialismo comunitario: un horizonte de época*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Global Witness (2017): *Honduras: el lugar más peligroso para defender el planeta*. London: Global Witness.

Gowan, Peter (2020): *La apuesta de la globalización. La geoeconomía y la geopolítica del imperialismo euro-estadouni*dense. Madrid: Ediciones Akal.

Grupo de Trabajo Estudios sobre Estados Unidos (2024): Boletín N° 12. *Estados Unidos. Miradas críticas desde Nuestra América. Elecciones Presidenciales en EE. UU.: el regreso de Donald Trump*. Ciudad de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Gunder Frank, André (1973): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Gunder Frank, André (1976): *Capitalismo y Genocidio Económico. Carta abierta a la Escuela de Economía de Chicago a propósito de su intervención en Chile*. Bilbao: Zero.

Marín Guzmán, Roberto (1982): «La Doctrina Monroe, el Destino Manifiesto y la Expansión de Estados Unidos sobre América Latina. El caso de México». En *Revista Estudios* 4 (1982): 117-141.

Harvey, David (2004): *El nuevo imperialismo. Cuestiones de Antagonismo*. Madrid: Akal Ediciones.

Harvey, David (2007): *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.

Huntington, Samuel (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.

Instituto Tricontinental de Investigación Social (2025a): *La OTAN: La organización más peligrosa de la tierra*. Dossier no 89. Junio de 2025. Disponible en https://thetricontinental.org/wpcontent/uploads/2025/06/20250604_D89_ES_Web.pdf (Consultado el 13/12/2025)

Instituto Tricontinental de Investigación Social (2025b): *El imperialismo será inevitablemente derrotado. el resurgimiento del espíritu tricontinental*. Dossier no 95. Diciembre de 2025. Disponible en https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2025/12/20251209_D95_ES_Web.pdf (Consultado el 13/12/2025)

Lander, Edgardo (2020): *Crisis civilizatoria: experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.

Lazzarato, Maurizzio (2020): *El capital odia a todo el mundo: Fascismo y revolución*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Lazzarato, Maurizzio (2022): *Guerras y capital. Una contrahistoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Lazzarato, Maurizzio (2023): *El presente intolerable, la urgencia de la Revolución. Minorías y clases*. South Passadena, CA: Semiotext(e)

Lenin, V. I. (1966): *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Moscú: Editorial Progreso.

Luxemburgo, Rosa (2017): *La crisis de la socialdemocracia*. Madrid: Akal.

Lukács, Georg (1970): *Historia y Conciencia de Clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marcuse, Herbert (2005): *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Ariel.

Marini, Ruy Mauro (1981). *Dialéctica de la dependencia*. México: Ediciones Era.

Marx, Karl (2007). «Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política». En MARX, Karl (2007): *Contribución a La Crítica De La Economía Política*. México: Siglo XXI Editores.

Marx, Karl (2002): *El Capital*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl & ENGELS, Friedrich (2012): «Manifiesto del Partido Comunista». En *Textos Selectos*. Barcelona: Editorial Gredos.

Mcsherry, J. Patrice (2005): *Predatory States: Operation Condor and covert war in Latin America*. Landham, Md.: Rowman & Littlefield Publishing.

Mészáros, Itzvan (2001): *El desafío y la carga del tiempo histórico: El socialismo del siglo XXI* (2 Tomos). Caracas: El Perro y la Rana.

Mészáros, Itzvan (2005): *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Mignolo, Walter (2009): «La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)». En *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276, primer semestre 2009.

Mignolo, Walter (2011): *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Quito: Abya-Yala.

MOE-UE (2017): *Informe final: Misión de Observación Electoral en Honduras 2017*. Unión Europea. Disponible online en https://www.eeas.europa.eu/sites/default/files/373041878-moe-ue-honduras- 2017-informe-final.pdf (Consultado el 13/12/2025)

Oliva Campos, Carlos (Comp.) (2023): *La doctrina Monroe contra América Latina y el Caribe (1823-2023)*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Oxfam International (2025): El saqueo continúa. Pobreza y desigualdad extrema, la herencia del colonialismo. Oxford: Oxfam International

Pavón-Cuéllar, David y Lara Junior, Nadir (2016): *De la pulsión de muerte a la represión de Estado. Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo*. México: Editorial Porrúa

Quijano, Aníbal (2000): «Colonialidad del poder y clasificación social». En *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342–386.

Rodney, Walther (1972). *How Europe underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications

Rodríguez, Marcelo (Comp.) (2023): *A 200 años de la Doctrina Monroe: perspectivas emancipadoras en Nuestramérica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Luxemburg; Avellaneda: UNDAV Ediciones.

Copani, Andrea y Palazzo, Mara (2022): *El lawfare en América Latina y su impacto en la vigencia de los derechos humanos*: *I Jornadas Internacionales Desafíos en el campo de los Derechos Humanos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones SAIJ.

Said, Edward (2007): *Orientalismo*. Debolsillo.

Samper, Ernesto; Ramina, Larissa; Proner, Carol (2023): *Guerras jurídicas contra la democracia. El lawfare en América Latina*. Buenos Aires: Escuela de Estudios Latinoamericanos y Globales, ELAG /

Instituto Joaquín Herrera Flores

Sharp, Gene (1993). *De la dictadura a la democracia*. Albert Einstein Institution.

Sierra Fonseca, Rolando (2019): *Honduras: Del golpe de Estado de 2009 a la crisis continuada*. Madrid: Fundación Carolina. Disponible en https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2019/08/AC_16.pdf (Consultado el 13/12/2025)

Sousa Santos, Boaventura de (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Streeck, Wolfgang (2017): *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Sutherland, Manuel (2020): *Las sanciones económicas contra Venezuela: consecuencias, crisis humanitaria, alternativas y acuerdo humanitario*.

Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (Provea)

Vaz, Ricardo (2025): *Western media use 'peace' prize to fuel war propaganda*. En *Fair* disponible en https://fair.org/home/western-media-use-peace-prize-to-fuel-war-propaganda/ (Consultado el 11/12/2025)

Villacorta, Carmen Elena y De Gori, Esteban (Eds.) (2018): *Golpe electoral y crisis política en Honduras*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Vine, David (2020): *The United States of War: A global history of America's endless conflicts, from Columbus to the Islamic State*. University of California Press.

Wallerstein, Immanuel (1988): *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (2007): *Geopolítica y geocultura*. Barcelona: Editorial Kairós.

Wikileaks (2009): US Embassy Tegucigalpa 09. Fuente: Wikileaks disponible en https://wikileaks.org/clinton-emails/emailid/26015 (Consultado el 13/12/2025)

Zinn, Howard (2004). *La otra historia de los Estados Unidos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Zizek, Slavoj (2009): *Violencia: seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

La colaboración médica internacional cubana

Jean Cruz

Introducción

Un 26 de mayo de 2003, desde las escalinatas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Fidel Castro expresaba:

> Decenas de miles de médicos cubanos han prestado servicios internacionalistas en los lugares más apartados e inhóspitos. Un día dije que nosotros no podíamos ni realizaríamos nunca ataques preventivos y sorpresivos contra ningún oscuro rincón del mundo; pero que, en cambio, nuestro país era capaz de enviar los médicos que se necesiten a los más oscuros rincones del mundo. Médicos y no bombas, médicos y no armas inteligentes (Castro, 2003).

Estas fueron las palabras que en gran parte motivaron y orientaron este trabajo que, desde el campo científico-académico, se propone ofrecer un análisis sociológico e histórico sobre el internacionalismo médico de Cuba. Por tanto, en este ensayo partimos de la consideración general de que las brigadas expresan un sentido estrictamente clínico, pero su operacionalidad responde también a sentidos ideológicos y políticos.

Como bien señala la consigna «¡Médicos y no bombas!», el internacionalismo como principio central de la política exterior cubana ha contribuido a garantizar el acceso a la asistencia sanitaria a regiones enteras del mundo que históricamente fueron marginadas y desplazadas (D'Estefano Pisani, 2002). Las estadísticas oficiales de la Organización Mundial de la Salud (OMS), del Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)

y del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) demuestran que Cuba ha enviado más de 605 mil profesionales de la salud hacia 165 naciones en los últimos sesenta años (MINSAP, 2025; MINREX, 2025).

En relación con este fenómeno, hallamos en América Latina y el Caribe, por un lado, un número acotado de estudios que exhiben cierto grado de asistematicidad y, por otro, un campo comunicológico masivo que aborda el accionar de las brigadas médicas cubanas con juicios de valor que consideramos sesgados.

En este ensayo, observaremos dos posiciones en torno a la medicina social y la salud pública: una que resignifica la salud como derecho humano universal, garantizado y planificado por el Estado y otra que reivindica los intentos de corporativización, monopolización y privatización de derechos de propiedad común. Este último posicionamiento revela las nuevas formas hegemónicas de *acumulación por desposesión*, que forman parte de un *proceso de privatización* a escala mundial por parte de la ortodoxia neoliberal (Harvey, 2004).

En nuestras pesquisas encontramos que estas dos posiciones se manifiestan en lo que podríamos considerar dos grandes grupos. En primer lugar, instituciones como la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB), que sitúan al Programa Integral de Salud de Cuba como ejemplo de articulación entre una política de Estado y la Cooperación Sur-Sur y Triangular, puesto que se halla diseñado bajo una visión integral de la salud como derecho y un bien común que debe ser provisto y garantizado por el Estado (SEGIB, 2020). En segundo lugar, algunos organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales (ONG), medios de comunicación y asociaciones empresariales de la salud, que presentan a las misiones médicas cubanas como formas de «esclavitud moderna», «trata de personas», «trabajo forzado» y «violación a los derechos humanos» (Rivera Carbó, 2021). Por ello, decidimos abordar

algunos aspectos del plano político e ideológico que podrían vincularse a las posiciones mencionadas.

Durante la pandemia de COVID-19, Noam Chomsky expresó, en una entrevista que le realizó la agencia española EFE: «El único país que ha demostrado un internacionalismo genuino ha sido Cuba, que ha estado siempre bajo estrangulación económica por parte de Estados Unidos y por algún milagro han sobrevivido para seguir mostrándole al mundo lo que es la solidaridad» (Agencia EFE, 2020). Entiende Chomsky que Cuba es una gran molestia para Occidente y, a la vez, una alternativa a los desafíos que vivimos en este tiempo crucial. Esto nos llevó a plantear una hipótesis de trabajo que apunta a demostrar que las misiones internacionalistas de las brigadas médicas y la política exterior cubana representan un fenómeno antagónico a la idea de salud hegemónica planteada por el capitalismo en su estado financiarizado, que mercantiliza el acceso a la salud y es contrario a un sistema de bienes comunes.

La respuesta solidaria e internacionalista de Cuba ante la pandemia de COVID-19

La pandemia evidenció varios aspectos deficitarios del sistema de salud en muchos países, lo cual permitió ciertos cuestionamientos a las decisiones que tomaron los Estados para combatirla. También reveló la necesidad de repensar la medicina y la industria farmacéutica en relación con las leyes de mercado. El impacto del virus en términos de contagios y muertes varió con cada país, de acuerdo con las políticas adoptadas desde el Estado.

A pesar de las abruptas contingencias que provocaba la emergencia sanitaria a nivel mundial, Cuba no detuvo su política internacionalista. Así, la Brigada Henry Reeve continuó con sus misiones en distintos países —a pesar de la interrupción de la circulación internacional— y ayudó a combatir la COVID-19 en el interior de la isla.

En el momento del inicio de la pandemia, la colaboración médica cubana se hallaba presente en 39 naciones (Álvarez Navarrete, 2020). Respecto al Contingente Internacional Henry Reeve a comienzos de 2020, podemos observar:

> El 9 de enero, Wuhan informa la primera muerte por el nuevo coronavirus. Tan solo veinte días después, el Consejo de Ministros de la República de Cuba aprueba un Plan para la Prevención y Control de la enfermedad en el país y se crea un grupo temporal de trabajo para la prevención y preparación.
>
> Desde que empezó a extenderse la pandemia, el gobierno cubano comenzó a recibir solicitudes de colaboración médica, y se prepararon las primeras brigadas «Henry Reeve» teniendo en cuenta las necesidades que pudieran presentarse en Cuba. El mismo día 11 de marzo, en que la OMS declara la pandemia, se detectan los primeros casos de COVID-19 en el país. Cuatro días más tarde llegan a Venezuela los primeros colaboradores del Contingente.
>
> El 21 de marzo Italia registraba un récord, 793 decesos por COVID-19 en 24 horas, lo que situaba el balance total en 4 mil 825 muertos y 53 mil 578 contagios (solo un mes después que ocurrió el primer fallecimiento en Europa por la pandemia). Solo en Lombardía ocurrieron unos 546 decesos en 24 horas, para un total de 3 mil 095. El gobierno de la región de Lombardía, Italia, había solicitado formalmente a Cuba colaboración médica con personal especializado en el tratamiento de enfermedades transmisibles. En respuesta a ello, la brigada médica cubana llegó en la tarde del domingo 22 de marzo a Milán, compuesta por 52 profesionales de la salud: 36 médicos, 15 enfermeros y 1 responsable logístico. La brigada trabajó en la ciudad de Crema, y realizó 5.526 atenciones médicas y más de 3.600 procederes de enfermería.

> Otra brigada, compuesta por 38 especialistas, laboró en Turín durante tres meses ininterrumpidos. Atendieron a 177 pacientes en zona roja, acumularon un total de 5.210 atenciones hospitalarias, 2.918 pacientes atendidos y 81.019 procedimientos de enfermería. Estas dos experiencias sobresalen por ser la primera vez que el contingente asiste a países de Europa. Luego se incorporarían Andorra y Azerbaiyán.
>
> […] En junio 2020 se mantenían prestando servicios de salud en la lucha contra el COVID-19 brigadas médicas cubanas en: Angola, Azerbaiyán, Antigua y Barbuda, Barbados, Belice, Cabo Verde, Dominica, Emiratos Árabes, Granada, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Guinea Ecuatorial, Haití, Honduras, Jamaica, Kenia, Kuwait, México, Perú, Qatar, Santa Lucía, Santo Tomé y Príncipe, Sierra Leona, Sudáfrica, San Cristóbal y Nieves, Surinam, Trinidad y Tobago, Togo y Venezuela y cinco territorios no autónomos Anguila, Islas Vírgenes, Islas Turcas y Caicos Montserrat y Martinica.
>
> En su discurso ante el 58 Consejo Directivo de la Organización Panamericana de la Salud, el Ministro de Salud Pública [José Ángel Portal Miranda] hacía referencia ya a 52 brigadas en 39 países, 22 de ellos en la región de las Américas, cuyos profesionales se habían sumado a los 28 mil profesionales que se hallaban laborando al inicio de la pandemia en 58 naciones (Álvarez Navarrete, 2020).

Debemos destacar que no hemos encontrado registro de otro país que haya enviado personal de salud a otras naciones en las proporciones que lo hizo Cuba durante el contexto de emergencia sanitaria mundial.

Las dificultades en la comunicación y la falta de claridad respecto a las características del virus implicaban un obstáculo adicional en el momento de trazar políticas a nivel nacional e internacional. Resulta llamativo que un país como Italia, perteneciente a la Comunidad Económica

Europea y al Parlamento Europeo[1] (organización que cumple con el lineamiento del bloqueo de Estados Unidos), y en una región gobernada por Attilio Fontana[2] (miembro de la Lega Nord y con un perfil político de extrema derecha), recibiera la ayuda cubana. La labor internacionalista de Cuba en Italia fue motivo para que la propia alcaldesa de la ciudad italiana de Crema, Stefania Bonaldi, dedicara una carta de despedida a la Brigada Henry Reeve:

> […] Echaremos de menos lo que ustedes han representado silenciosamente durante estas semanas, empezando por la certeza de que nuestro planeta puede combatir y vencer las desigualdades, las injusticias y las urgencias, si fraternizan todos los pueblos.
>
> Cuando ustedes llegaron aquí dijeron que su patria era el mundo. Por consiguiente, en adelante, ustedes siempre serán nuestros compatriotas, en este amplio mundo a menudo maltratado por la ausencia del valor supremo de la solidaridad.
>
> Éramos náufragos y ustedes nos han rescatado, sin pedirnos nuestro nombre ni nuestro origen. Después de meses de lucha, de angustia, de dudas, estamos divisando ahora la luz, pero únicamente porque hemos trabajado hombro con hombro.
>
> Mujeres y hombres de nuestro Sistema Sanitario Lombardo, Instituciones, dirigentes y administradores de todos los niveles hemos trabajado hombro con hombro con ustedes, queridos médicos y enfermeros de la Brigada «Henry Reeve», y con su generoso

1— Ver la «Propuesta de resolución común sobre los derechos humanos y la situación política en Cuba», en la cual se considera a las misiones médicas como una «forma moderna de esclavitud» y se condenan las «violaciones sistémicas de los derechos humanos y laborales cometidas por el Estado cubano contra su personal sanitario enviado a prestar servicios en el extranjero» (Parlamento Europeo, 2021).

2— En sus redes sociales, Attilio Fontana agradeció a Cuba y escribió que las y los médicos cubanos «fueron los primeros en acoger nuestra petición de ayuda y los últimos en volver a casa. Gracias» (Deutsche Welle, 2020).

pueblo, sacando de su competencia y su pasión el oxígeno necesario para mantener viva la confianza indispensable en la lucha.

Sin ustedes todo hubiera sido más difícil.

En nuestra ciudad y en nuestro territorio, durante estos meses, se han multiplicado los gestos de solidaridad y de generosidad. Hemos visto volver a aparecer sentimientos de proximidad que se encontraban dormidos por costumbre, desgastados por la vida cotidiana.

Ustedes también han alimentado estos sentimientos de humanidad y fraternidad mediante su presencia aquí, discreta pero eficiente, respetuosa pero determinada, dulce pero fiable.

Ustedes han llegado en el momento más dramático y ustedes han luchado con nosotros para transformar «la queja en danza», una danza colectiva, demostrando una vez más que no son los héroes solitarios quienes ganan las grandes batallas, sino las comunidades, y lo que ha ocurrido en nuestra tierra es la prueba, la demostración de ello.

Hemos sido una comunidad y por eso hemos triunfado. Hemos sido, gracias a ustedes de nuevo, un remedio contra el individualismo, el aliado preferido de la adversidad (Lamrani, 2021: 12).

A partir de estos hechos, el 21 de julio a las 22 horas de Italia, dos palabras y una bandera con su estrella solidaria brillaban desde la Mole Antonelliana de Turín: «¡*Grazie*, Cuba!».

América, entre la salud mercantilizada y la salud como bien común

América Latina y el Caribe integran la región más desigual del mundo: el 20 % de la población concentra el 83 % de la riqueza. Desde el comienzo de la pandemia de COVID-19, la fortuna de los 73 milmillonarios de América

Latina ha crecido 48.200 millones de dólares, un 17 %. El poder y la riqueza de los diez hombres más ricos del mundo se ha duplicado, mientras que los ingresos del 99 % de la humanidad se deterioraron (Oxfam, 2022). Y si bien nuestra región representa el 8,4 % de la población mundial, contabilizó el 21 % de los contagios de COVID-19 y el 32,5 % de las muertes en el mundo por esta enfermedad (ONU México, 2021).

No existen dudas de que la pandemia y el capital se alimentaron no solo de las desigualdades, sino también de las muertes. Esto permite comprender, por ejemplo, cómo los monopolios farmacéuticos Pfizer, BioNTech y Moderna han convertido en milmillonarias a cinco personas durante la pandemia y han generado más de 1.000 dólares de beneficio por segundo para sus empresas; sin embargo, menos del 1 % de sus vacunas han llegado a las personas de países de renta baja (Oxfam, 2022). De hecho, estos laboratorios (que cobraron protagonismo durante la pandemia) no lograron cumplir con los objetivos del mecanismo COVAX, trazados inicialmente para garantizar la distribución de las vacunas especialmente en países de bajos ingresos. Esto pudo haber contribuido a que el 66 % de la población mundial aún no cuente con su esquema de vacunación completo; así, Haití, por ejemplo, inmunizó a menos del 1,9 % de su población (OPS y OMS, 2022a; Oxfam, 2022). De acuerdo con Marcela Belardo y María Belén Herrero (2021), en el campo farmacéutico, estas desigualdades propiciaron un «apartheid de vacunas»:

> El rol estadounidense fue especialmente pernicioso para la producción mundial de vacunas. Invocando la Ley de Producción para la Defensa restringió la exportación de insumos clave para la fabricación de vacunas en otros países, como filtros y elementos plásticos, e incluso viales, provocando cortes en la cadena mundial de suministros de esos componentes que retrasaron meses la elaboración de vacunas en diferentes partes del planeta.

> En consecuencia, este reparto inequitativo de vacunas a nivel global es resultado, por un lado, de que solo un grupo de países ha podido adquirir y/o producir las dosis y, por otro, porque estos mismos países han impedido que otros con capacidad para fabricarlas no lo puedan hacer. El resultado es la escasez y el acceso desigual a las vacunas, ubicando a los países periféricos en un «apartheid de vacunas». Una de las principales restricciones está dada por la existencia de derechos exclusivos que otorgan las patentes y otros derechos de propiedad intelectual que generan monopolios a favor de las grandes farmacéuticas (Big Pharma). Si bien las patentes no son la única barrera al acceso a los productos farmacéuticos, cada vez más, y sobre todo en la actual pandemia, está siendo un factor determinante (Belardo y Herrero, 2021: 2).

Actualmente, una de las principales contradicciones en el campo sanitario internacional radica en la disputa entre una concepción mercantilista hegemónica de la salud privada (más curativa que preventiva) que depende de los circuitos financieros de producción y acumulación de capital; y, por otro lado, una perspectiva de la salud como un inalienable derecho humano y social, como bien común garantizado por el Estado y con una visión más preventiva e integradora de la medicina social y la salud colectiva (Herrero y Belardo, 2022).

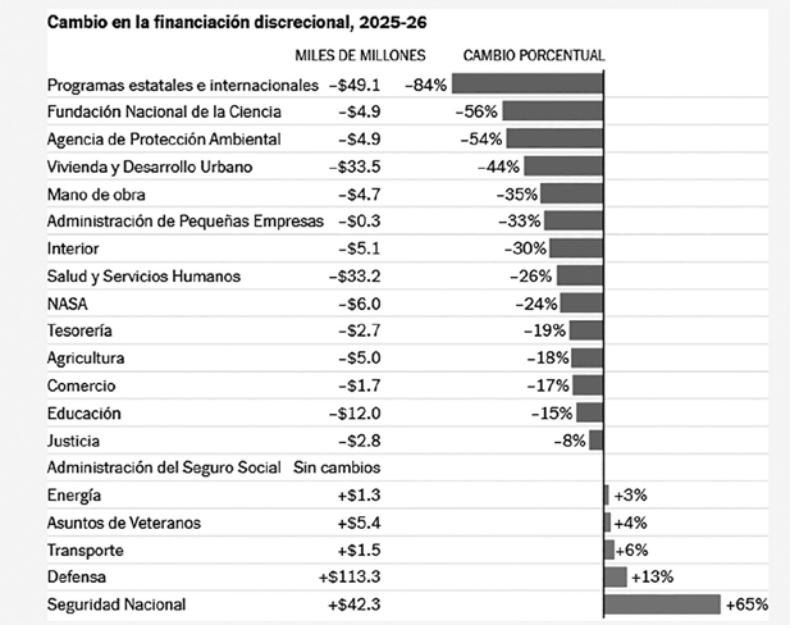
Antes de la pandemia, el 50 % de la población mundial carecía de acceso a servicios de salud. De hecho, se estimó que, cada día, 270 mil personas se vieron arrastradas a la pobreza por tener que pagar de su bolsillo la atención médica (Oxfam, 2022). En países de renta media y baja, mueren 5,6 millones de personas cada año debido a la falta de acceso a atención médica. Y en los países de renta muy baja fallecen más de 15 mil personas cada día porque no pueden acceder al sistema de salud. Por eso el incremento de la medicina privada y mercantilista (en perjuicio de la inversión en salud pública) dejó más expuesto al sector de menores ingresos de la población (Oxfam, 2022).

Por poner solo dos ejemplos: en el año 2022, en San Pablo, Brasil, la esperanza de vida de la población en las zonas más ricas de la ciudad era 14 años mayor que la de los barrios marginados, y en Estados Unidos, 3,4 millones de personas afrodescendientes habrían estado vivas para esa fecha si hubieran contado con la misma atención médica y esperanza de vida que las demás personas del país (Oxfam, 2022). Los valores de estos indicadores se encontraban vinculados al gasto público que cada Estado realizaba en la salud de las poblaciones. Para el mismo año, en Cuba —a pesar de contar con una economía pequeña y limitada—, el gasto público en salud representaba el 11,37 % del PBI, mientras que en Estados Unidos era el 10,68 % y en Brasil, apenas el 4,62 % (OPS y OMS, 2022b). Puede llamar la atención el índice de muertes por COVID-19 y su impacto socioeconómico en los Estados Unidos, que significó un aumento de la pobreza de 12,4 % en 2022 comparado a un 7,8 % en el 2021 (United States Census Bureau, 2023).

Ante estos indicadores sociales y sanitarios que presentó Estados Unidos durante la pandemia, conviene destacar el incremento anual (2022-2025) del presupuesto militar en detrimento de la inversión sanitaria. De hecho, en 2022, la administración de Joseph Biden solicitó para la Ley de Autorización de Defensa Nacional un presupuesto de 858 mil millones de dólares, que incluía gasto militar a Ucrania y futuros conflictos, este representó un 10 % más que el año anterior (*Infobae*, 2022; Stone, 2023).

El ascenso del fenómeno armamentístico en las administraciones estadounidenses es notable. En este sentido, el artículo «Trump Proposes Slashing Domestic Spending to the Lowest Level of the Modern Era» publicado en The New York Times reveló que el presupuesto discrecional de 1,7 billones de dólares del presidente recortaría 163.000 millones de dólares para el año fiscal 2026. Este propone reducir el financiamiento no relacionado con la defensa a su nivel más bajo desde la década de 1960. Lo cual podría eliminar un amplio conjunto de programas de clima, educación, salud y vivienda, incluidos algunos que benefician a los pobres

(Room, 2025). Observemos el siguiente gráfico publicado en el artículo mencionado:



Fuente: extraído de Room (2025). Traducción propia.

Este carácter económico y militar que históricamente caracterizó a los gobiernos estadounidenses fue ratificado por George Bush veinte años antes, el 3 de junio de 2002, al cumplirse doscientos años de la Academia Militar de West Point. Allí expresó a 958 cadetes recién graduados:

> Nuestra seguridad requerirá que transformemos a la fuerza militar que ustedes dirigirán en una fuerza que debe estar lista para atacar inmediatamente en cualquier oscuro rincón del mundo. Y nuestra seguridad requerirá que estemos listos para el ataque preventivo cuando sea necesario defender nuestra libertad y defender nuestras vidas (The White House, 2002).

En suma, el gasto público en salud de América Latina y el Caribe es en promedio el 3,8 % del PBI y se cuenta con veinte médicos y 23 camas hospitalarias cada 10 mil habitantes, aproximadamente, menos de la mitad de los que poseen los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y del presupuesto que recomiendan la OMS y el Banco Mundial. Este sombrío panorama puso de relieve cómo las debilidades históricas de los sistemas de salud y las desigualdades estructurales (características de la región) dificultaron el control de la pandemia (CEPAL y OPS, 2021).

Un enfoque antagónico a la idea de la salud mercantilista y financiarizada

Respecto a la concepción de la salud como bien común, orientada hacia la medicina social y la salud colectiva, encontramos la experiencia cubana. Constatamos que el Sistema Nacional de Salud de Cuba ha mantenido y extendido su presencia a los lugares más apartados e inhóspitos del mundo mediante la colaboración médica internacional. Sobre esto, la UCCM afirmó recientemente que la isla ha enviado, en los últimos sesenta años, más de 605 mil profesionales de la salud a 165 países, quienes han atendido a más de 2,300 millones de personas (cerca de un tercio de la humanidad), realizando 17 millones de cirugías, asistido en el nacimiento de 5 millones de niños y salvado más de 12 millones de vidas. Además, la «Operación Milagro» ha realizado más de 3.3 millones de cirugías oftalmológicas (MINSAP, 2025; MINREX 2025).

En consonancia con lo anterior, uno de los hospitales habaneros más antiguos de Cuba, el Hospital General Calixto García, que cuenta con 127 años de existencia, luce un letrero en su entrada que recuerda al más universal de los médicos latinoamericanos, Ernesto Guevara de la Serna. Allí puede leerse: «Vale, pero millones de veces más, la vida de un solo ser humano, que todas las propiedades del hombre más rico de la tierra»

(Guevara, 2017: 42). Prédica épica a la ternura que se convirtió en el arquetipo del sistema de salud pública en Cuba y que hoy es reafirmada cuando un profesional de la salud cubana nos plantea: «Para nosotros, el paradigma del médico internacionalista no es otro que el de Ernesto Che Guevara. Ese es el ejemplo más grande que nosotros tenemos. De ahí sacamos el sentimiento internacionalista para ir a ayudar a cualquier pueblo del mundo que nos necesite» (Estrada Espinosa, comunicación personal, 2023).

Por su parte, organismos internacionales, como OMS, UNICEF, PNUD e incluso la propia Naciones Unidas, sitúan a Cuba como el único país latinoamericano con uno de los mejores sistemas de salud del mundo. Un sistema de atención primaria público, gratuito y de calidad, reconocido internacionalmente por su concepción preventiva antes que curativa, que involucra sin discriminación a todos los sectores de la sociedad y elimina el paroxismo del «sálvese quien pueda» tan característico en los mitos del mercado. No resulta fortuito, entonces, que sean miles los niños y niñas que en el plano internacional mueren cada día debido a las pésimas condiciones materiales y espirituales a las que son sometidos, según estos organismos (UNICEF, 2015, 2016), y que ninguno de ellos sea cubano. Abandono en materia social, respaldado por las nuevas formas de «acumulación por desposesión» que analizó el teórico social marxista David Harvey:

> La reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de la degradación ambiental, que impide cualquier cosa menos los modos capital-intensivos de producción agrícola, han resultado de la total transformación de la naturaleza en mercancía. La mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual supone la total desposesión –la industria de la música se destaca por la apropiación y explotación de la cultura y la creatividad populares–. La corporativización y privatización de activos previamente

> públicos (como las universidades), por no mencionar la ola de privatización del agua y otros servicios públicos que ha arrasado el mundo, constituye una nueva ola de «cercamiento de los bienes comunes». Como en el pasado, el poder del Estado es usado frecuentemente para forzar estos procesos, incluso en contra de la voluntad popular. Como también sucedió en el pasado, estos procesos de desposesión están provocando amplia resistencia, de esto se trata el movimiento antiglobalización. La vuelta al dominio privado de derechos de propiedad común ganados a través de la lucha de clases del pasado (el derecho a una pensión estatal, al bienestar, o al sistema de salud nacional) ha sido una de las políticas de desposesión más egregias llevadas a cabo en nombre de la ortodoxia neoliberal. El plan del gobierno de Bush para privatizar la seguridad social (y hacer que las pensiones queden sujetas a las oscilaciones de los mercados accionarios) es un caso claro de esto. No sorprende, entonces, que buena parte del énfasis del movimiento antiglobalización se haya centrado recientemente en el reclamo de los bienes comunes y en el ataque al rol conjunto del Estado y del capital en su apropiación (Harvey, 2004: 114-115).

Sin embargo, con un promedio de nueve médicos y nueve enfermeras cada mil habitantes, Cuba presenta los mejores indicadores del mundo. En comparación con las naciones más desarrolladas que integran la OCDE, resulta posible observar que Austria dispone de 5,2 médicos cada mil habitantes; Alemania, de 4,3 médicos cada mil habitantes; Francia, 3,4 médicos cada mil habitantes, y Estados Unidos, 2,6 médicos cada mil habitantes.

La experiencia de la medicina social y la salud colectiva cubana permitió entonces que una pequeña isla sometida a un injusto bloqueo económico, comercial y financiero (reiteramos, caso único en la historia de la humanidad) haya sido el primer país de América Latina y el Caribe en fabricar

cinco vacunas propias con altos niveles de efectividad contra la COVID-19 (Soberana 01, Soberana 02, Soberana Plus, Mambisa y Abdala), todas ellas avaladas por la OPS, certificadas por el CIGB y administradas en decenas de países.

Conviene recordar que, gracias a las potencialidades de la industria biotecnológica y farmacéutica cubana, obra y legado de Fidel Castro, Cuba puede exhibir antecedentes irrebatibles en esta materia. De ahí que, desde 1980, haya elaborado alrededor de quince vacunas contra diversas enfermedades, como el meningococo B y C, la hepatitis B, la leptospirosis, la fiebre tifoidea, el *Haemophilus influenzae* tipo B, el tétanos, la difteria y la tosferina, el cáncer de pulmón, la diabetes, el cólera y el neumococo, todas ellas reconocidas por la OMS y exportadas a decenas de países.

No menos importante fue la creación del potente fármaco interferón alfa-2b humano recombinante cubano para tratar a pacientes con coronavirus. Este antiviral ha sido incluido por los protocolos sanitarios de China y solicitado por más de cincuenta países en Europa, América Latina, África y Asia para búsquedas de un tratamiento definitivo contra la COVID-19 (y posibles cepas virales). En total, Cuba llegó a producir el 85 % de sus propios insumos médicos y medicamentos para combatir la crisis sanitaria[3].

3— El desarrollo científico y la producción de medicamentos en el interior de la isla es otro de los aspectos claves para tener en cuenta dentro de la colaboración médica cubana. Elena Díaz-González (2021) señala el progreso que han tenido algunos tratamientos cubanos para tratar enfermedades terminales. Por tomar algunos ejemplos: «el CIMAvax-EGF desacelera el crecimiento de las células cancerosas y, por tanto, impide que la enfermedad se extienda por el cuerpo y con esto prolonga la vida de las personas. Se destaca, del mismo modo, el interferón alfa-2b, el antiviral cubano obtenido en el Centro de Ingeniería Genética y Biotecnología (CIGB) que es utilizado actualmente en la lucha contra la epidemia de COVID-19. También la eritropoyetina humana recombinante, que se utiliza desde hace 20 años en el sistema de salud cubano, por sus amplios beneficios en el paciente nefrológico».

Evidentemente, la soberanía cubana, entroncada con aquello que en la isla denominan «resistencia creativa», y su sistema de justicia social, que ubica al ser humano en el centro de sus políticas, han permitido obtener los siguientes resultados en torno a una estrategia de inmunización contra la pandemia de la COVID-19: ser la primera nación del mundo en vacunar a toda su población infantil a partir de los 2 años de edad; lograr que más de 10 millones de personas tengan su esquema de vacunación completo, lo que representa aproximadamente el 90 % de la población cubana; liderar a nivel mundial la vacunación cada cien habitantes, superando a los países de ingresos altos, con un índice de 324.49 dosis administradas (MINSAP, 2023), y, como corolario de la estrategia preventiva y los altos niveles de inmunización, eliminar el uso obligatorio del barbijo en todas las actividades sociales.

El gobierno cubano no solo combatió la pandemia dentro de la isla, sino que garantizó la continuidad de las misiones médicas a escala global pese a las incesantes campañas por parte de los Estados Unidos para desacreditar y obstaculizar la colaboración médica. En este sentido, el internacionalismo médico cubano posibilitó el envío de 58 brigadas del Contingente Henry Reeve a 42 países para combatir la COVID-19. De hecho, los especializados en desastres y graves epidemias se incorporaron al trabajo de las y los 28 mil profesionales de la salud que se encontraban cumpliendo misiones médicas en 59 naciones (Fabelo Concepción y Silverio González, 2020).

La patria de Bolívar fue la primera en recibir la solidaridad de Cuba para contrarrestar los efectos de la COVID-19. Cabe recordar que en septiembre de 2019 ya se encontraban trabajando en el país más de 20 mil profesionales de la salud cubana (como parte de la Misión Médica Cubana en Venezuela) y la Misión Barrio Adentro. A las labores de estos profesionales de la salud se les sumó, en marzo de 2020, una Brigada Henry Reeve compuesta por 45 colaboradores, de ellos: 32 especialistas, siete médicos en Terapia Intensiva, ocho en Medicina Interna, seis en Anestesiología, dos en Neumología, uno en Nefrología, cuatro en Cardiología y cuatro en Higiene y Epidemiología, más 13 licenciados en Enfermería. Durante diez

meses de trabajo, esta última brigada atendió a 1.087 pacientes y realizó 28.068 procederes de enfermería (MINREX, 2021b).

A modo de enfatizar el indispensable valor humanista de la medicina cubana en Latinoamérica, compartimos el siguiente testimonio de un paciente venezolano:

> Me llamo Pedro Ramón Torrealba de 61 años, soy llanero del Guárico. Vivo aquí en Anzoátegui y no tengo familia. Sufro de hipertensión. Por eso me caía, me desmayaba, sudada, no tenía para comprar una pastilla, me encontraba solo en este lugar.
>
> Iba a la farmacia y era incomprable una pastilla. Cuando no tenía para comprar el medicamento les decía que tenía un dolor, que me sentía mareado, y me decían que no les importaba, que me fuera. Que si no tenía dinero no podían darme la pastilla.
>
> Tres veces me atacó la muerte y tres veces los médicos cubanos me devolvieron la vida de nuevo. Aquí mucha gente los catalogaba como gente mala, hablaban mal de ellos. Y yo decía, por qué hablan mal de ellos si esto es para todos. Además, aquí llegan más ricos que pobres.
>
> Quiero que en este hospital público todo se vea bonito porque esto es del pueblo. Entonces tenemos que quererlo, tenemos que unirnos para sostenerlo. Yo estoy dispuesto a colaborar y por eso vengo a regar las plantas a las 4 de la mañana. Como vivo ahí mismito vengo con una garrafita y les echo agua, porque yo amo a las plantas. Me gusta que esté lindo este lugar porque esto es de nosotros, del pueblo.
>
> Si los médicos cubanos se van, los pobres nos moriríamos. ¿Cuántas vidas nos han salvado los médicos cubanos? (en *Misión Médica Cubana en Venezuela*, 2020, 00m08s).

Si analizamos de modo retrospectivo las experiencias de la colaboración médica internacional cubana, podemos observar que el programa oftalmológico cubano Operación Milagro ha recuperado la vista de aproximadamente 4 millones de personas de más de 34 países, incluida la de Mario Terán, el asesino del internacionalista más universal de nuestras tierras, Ernesto Che Guevara.

A su vez, el programa *Mais* Médicos en Brasil, auspiciado durante cinco años por la OPS y la OMS, permitió que más de 113 millones personas en situación de extrema vulnerabilidad socioeconómica fueran atendidas por los más de 19 mil colaboradores cubanos de la salud; de hecho, numerosas comunidades del interior de Brasil y de distintos departamentos indígenas del Amazonas que, como mencionamos anteriormente, nunca habían sido asistidas por un médico lo tuvieron gracias a Cuba. Recordemos que este programa fue calificado por el PNUD y la OMS como el principal ejemplo de buenas prácticas en Cooperación Triangular e implementado en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

Tampoco puede pasarse por alto la lucha de Cuba, en 2014, contra el brote de ébola en África Occidental (Sierra Leona, Liberia y Guinea Conakry), de la que participaron tres brigadas médicas con 265 colaboradores de la salud. Ni la ayuda de Cuba a Rusia, Bielorrusia y, fundamentalmente, Ucrania para atender a las víctimas de la catástrofe nuclear más trágica de la historia, el accidente del 26 de abril de 1986 en la central nuclear de Chernóbil. Conviene señalar que ni el Período Especial, ni la desintegración del campo socialista le impidieron a Cuba llevar adelante el Programa cubano de Atención Médica Integral para las y los afectados por el accidente nuclear de Chernóbil. Esta ayuda posibilitó que, desde 1990 hasta 2016, más de 26 mil niñas y niños de entre 5 y 15 años con cáncer de tiroides, leucemia, atrofia muscular, trastornos psicológicos, alopecia y vitiligo fueran tratados gratuitamente en la isla. Al respecto, Svetlana Zaslavskaya, cuyo hijo fue curado en el hospital pediátrico de Tarará, expresó:

«Para muchas madres, Cuba era la única esperanza» (Lamrani, 2021). Otra de las experiencias de gran envergadura que exhibió excelentes resultados en materia de cooperación y formación médica ha sido la formación de recursos humanos a través de la ELAM. Hasta el momento, se han formado más de 37 mil profesionales de la salud de 141 países, especialmente de África, América Latina, e incluso jóvenes de escasos recursos de los Estados Unidos. Para la Dra. Lucía Coronel, la formación que brinda la ELAM se ha presentado inexorablemente como proyecto hegemónico alternativo a la salud y medicina mercantiles capitalistas, y explicó:

> Tiene un enfoque de prevención que compromete una mirada histórica, biológica, política y social, además de estar muy en contacto con la realidad de las personas. Es decir, está determinada no solo por la atención a la enfermedad, sino también por las condiciones en que las personas nacen, viven y trabajan. De ahí que la salud y la medicina cubana posibiliten una transformación en la sociedad.
>
> En plena pandemia vimos brigadas médicas cubanas en Italia y otras partes del mundo. Hablamos entonces de un concepto de medicina y de salud con un enfoque profundamente humanista e internacionalista que desde el triunfo de la Revolución permitió no solo la accesibilidad completa en el interior de la isla, sino también en muchos pueblos del mundo.
>
> Fidel dijo que un mundo mejor sí es posible. Y como médicos argentinos y latinoamericanos formados en Cuba, siempre seguiremos soñando con un mundo mejor. Esa es la bandera por la cual diariamente luchamos e intentamos sostener desde nuestro trabajo (Coronel, comunicación personal, 2023).

Por su parte, el antropólogo social y analista político saharaui José Antonio Monje, quien en muchos de sus análisis ha esclarecido algunos puntos antagónicos entre el internacionalismo de Cuba y los oportunos

mecanismos de cooperación internacional que ofrece Occidente, advirtió respecto a la colaboración médica cubana:

> El factor clave de esta forma de actuar radica en que el internacionalismo cubano es el mejor ejemplo de la Cooperación Sur-Sur, con una propuesta distinta de desarrollo sostenible construida desde la misma experiencia de pobreza. No en vano el internacionalismo también es conocido como la solidaridad entre los pobres. No olvidemos que Cuba, país solidario con grandes capacidades para aportar mucho al resto de países, es también un país en vías de desarrollo, con una serie de problemas económicos, la mayor parte de ellos causados directa o indirectamente por el criminal bloqueo al que se encuentra sometido medio siglo. Por ello, los corazones generosos de la isla no dan lo que les sobra, sino que comparten de lo que tienen, de lo que también a ellos y ellas les hace falta, con una gran actitud colectiva de desprendimiento y humanidad. […]
>
> La cooperación internacional, tal como está planteada desde algunas instancias bilaterales y multilaterales oficiales, se ha convertido en uno de los instrumentos más cínicos y perversos de la política exterior de las grandes potencias, las mismas que la implementan con un enfoque neocolonial y destinado a preparar, en los países pobres con gran potencial para la inversión extranjera, las condiciones necesarias para la entrada y favorable operación de las empresas transnacionales. […]
>
> Es imprescindible que se promueva la liberación de los países de los absurdos lazos que los atan a teorías convencionales y manipuladoramente interesadas de desarrollo. Estas actuales propuestas, impulsadas por organizaciones tan poco transparentes en sus intenciones como USAID o el Banco Mundial, son presentadas como soluciones óptimas para resolver los problemas del

hambre y la pobreza. Paradójica contradicción, cuando sabemos bien que es el propio sistema el que, en una dinámica de sobrevivencia y frenética reproducción, perpetúa los esquemas de explotación de los países pobres.

Ya hemos visto cómo y por qué la cooperación cubana es en sí misma, por esencia propia, antisistémica. Su propuesta de gratuidad de la enseñanza, de universalidad de los servicios de salud o de formación de becarios de todo el mundo en la isla (incluyendo incluso algunos estudiantes de países desarrollados como Estados Unidos de Norteamérica) atenta directamente con los intereses creados por diversas empresas y gobiernos que comercializan con la necesidad de la población a la que afirman atender. Es por lo que programas como «Yo sí puedo» o la «Operación Milagro» han sido atacados directamente por la prensa de muchos países tanto del Norte como del Sur.

A través del internacionalismo, Cuba plantea su solidaridad con el mundo desde una nueva perspectiva de lucha y acción. Consistente con este enfoque, hace ya varios años se ha abierto desde la Isla un frente distinto de trabajo: la batalla de las ideas. Y es en este marco en el que actualmente se plantea la cooperación internacional cubana, teniendo como punta de lanza en esta batalla al internacionalismo médico. […]

Entre los integrantes de las brigadas internacionalistas, tal vez sean los médicos cubanos los cooperantes que más desconciertan a las sociedades consumistas del norte, y los que mejor personifican el cuestionamiento al modelo de cooperación internacional y al mismo sistema capitalista en su conjunto. Enrique Ubieta decía de ellos que «eran profundamente subversivos porque, a pesar de que no hablaban de política jamás, porque lo tenían prohibido, curaban a todo el mundo: a los ricos y a los pobres, a

> los de derecha y a los de izquierda, a los que habían sido contrarrevolucionarios en la guerra de Nicaragua y a los que habían sido revolucionarios… Eran subversivos porque no cobraban, porque iban a los lugares más intrincados de esos países, porque eran cubanos» (Monje, 2012).

«Cuba al salvarse, salva», sentenció José Martí, aforismo que retrata la ayuda que Cuba ofreció el 18 de marzo de 2020 al crucero británico *MS Braemar*, con 682 pasajeros (mayormente ancianos) y 381 tripulantes a bordo. El crucero llevaba diez días anclado en el Caribe sin poder desembarcar debido a que transportaba cinco personas confirmadas de coronavirus y otras 52 con síntomas. Ante el pedido de ayuda internacional realizado por el Ministerio de Relaciones Exteriores del Reino Unido y la línea de cruceros Fred Olsen, varios países de América —entre ellos, los Estados Unidos— bloquearon el derecho de atraque alegando motivos de emergencia sanitaria. La situación comenzaba a resultar desesperante en el interior del barco. Una semana después, la tripulación recibió la noticia de que un país se encontraba dispuesto a recibirlos y posibilitarles el regreso al Reino Unido. Entonces, desde la cubierta, los pasajeros empezaron a descender en tierras cubanas mientras exhibían un cartel que decía: «¡Te quiero, Cuba!» (Vicent, 2020; García Acosta et al., 2020; Twaij, 2020).

En síntesis, la Cooperación Sur-Sur que ha ofrecido la isla en materia de salud, así como en otras esferas, constituye una contundente evidencia de que resulta posible construir relaciones basadas en la solidaridad, la fraternidad y el respeto mutuo, esto es, de manera horizontal, «de igual a igual», y no vertical, «de arriba hacia abajo», como manifestó hace algún tiempo el escritor uruguayo Eduardo Galeano. De allí que el internacionalismo médico cubano represente una propuesta alternativa y superadora a las hegemónicas relaciones de dominación y dependencia.

Sobre los retos y obstáculos de la colaboración médica cubana

El cese de la colaboración médica cubana en varios países latinoamericanos (Ecuador, Bolivia y Brasil) en sintonía con las políticas del bloqueo económico, comercial y financiero de Estados Unidos contra Cuba ha sido considerado por la Asamblea General de Naciones Unidas como una violación flagrante y sistemática de la Carta de Naciones Unidas, las normas del derecho internacional y el espíritu del multilateralismo (ONU, 2022b, 2022c).

Por otra parte, observamos también que, a partir de la llegada de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos, las campañas contra la colaboración médica cubana comenzaron a exacerbarse[4]. Las especificidades de estas acciones se caracterizaron por los amedrentamientos judiciales (especialmente aquellos que fueron dirigidos a políticos y funcionarios públicos de los países receptores) y un sofisticado trabajo de manipulación mediática. En efecto, se instaló la idea de que el gobierno cubano llevaba a cabo la «esclavitud moderna» y la «trata de personas» a través de la utilización del personal médico que trabajaba en otros países (Álvarez Navarrete, 2020; Manzaneda, 2021; Fabelo Concepción y Silverio González, 2020).

Aquellas acusaciones tuvieron su corolario en el documento «2019 Trafficking in Persons Report», que idearon los congresistas republicanos de La Florida, la OEA y el Departamento de Estado a través de la Agencia de

4— Cabe mencionar que las operaciones contra el internacionalismo médico cubano ya venían ensayándose a través del Cuban Medical Professional Parole Program («Programa de Libertad Condicional para los Médicos Profesionales Cubanos») (2006-2017). A través de este programa, se lograron las siguientes medidas: el financiamiento por parte de la USAID y la OEA de alrededor de 300 millones de dólares para dirigir proyectos contra las brigadas médicas cubanas en la región, el llamado público del Departamento de Estado exigiendo el fin de la cooperación médica cubana a los países involucrados, la inclusión de la colaboración médica cubana y los derechos humanos en Cuba en informes de trata de personas (2019, 2020, 2021) y, por último, las sanciones-restricciones de visas a funcionarios cubanos vinculados con las misiones médicas.

los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), la Fundación Nacional para la Democracia (NED) y diversas ONG[5]. Allí se acusa a Cuba de supuestos «crímenes de lesa humanidad» y se advierte:

> Los observadores internacionales y exparticipantes informaron que los funcionarios del gobierno obligan o coaccionan a las personas a participar y permanecer en los programas de exportación de mano de obra del gobierno cubano, en particular el programa de misiones médicas en el extranjero, administrado por la Unidad Central de Cooperación Médica y el Ministerio de Salud.
>
> El gobierno no ha tomado medidas para abordar sus políticas de explotación y coacción en estas misiones, que son claros indicadores de la trata de personas. Según declaraciones de funcionarios gubernamentales, el gobierno empleó entre 34.000 y 50.000 profesionales de la salud en más de 60 países de África, América, Asia, Medio Oriente y Europa en misiones médicas extranjeras a través de contratos con gobiernos extranjeros y, en

5— Estas instituciones han sido de gran utilidad para esparcir en el terreno cultural aquello que ciertos autores han denominado una política anticubana en América Latina, e incluso posibilitaron la desestabilización de algunos gobiernos latinoamericanos elegidos por el voto popular. Según Néstor Kohan: «En los últimos años [la operacionalidad de estas organizaciones] se ha inclinado hacia el terreno movedizo de 'la prensa independiente', 'la defensa de los derechos humanos' y las ONG. Para ayudar en esa tarea, junto a la Fundación Ford han nacido en las últimas décadas nuevas máscaras de la CIA, como la NED, la USAID y el menos conocido Instituto Republicano Internacional, entre muchos otros. Siempre acompañados de la SIP que solo ve 'libertad de expresión' cuando se defiende al mercado y las corporaciones empresariales privadas y denuncia el 'totalitarismo' cuando los sectores populares promueven el pluralismo informativo. La omnipresente Open Society Foundation de George Soros constituye apenas un instrumento 'extra' dentro de la misma orquesta. En este nuevo terreno movedizo, la inteligencia del imperialismo ha volcado sus dólares (y euros) para desestabilizar cualquier gobierno que no sea completamente dócil a sus órdenes o para preparar el terreno de la opinión pública internacional legitimando sus guerras, invasiones y bombardeos 'humanitarios', siempre en búsqueda de los recursos naturales y la dominación geoestratégica» (Kohan, 2021: 114).

> algunos países, con organizaciones internacionales que actúan como intermediarios o proporcionan fondos para su trabajo. Según el gobierno, el 75 por ciento de su fuerza laboral exportada son profesionales médicos. Los expertos estimaron que el gobierno cubano recaudó entre $ 6 mil millones y $ 8 mil millones anuales de su exportación de servicios, a saber, el programa de misiones médicas en el extranjero. El gobierno ha declarado que las publicaciones son voluntarias, y algunos participantes también han declarado que las publicaciones son voluntarias y mejor pagadas en comparación con los trabajos mal pagados dentro de Cuba, donde el salario básico de un médico es de $ 55 al mes. [...] A principios de 2020, el gobierno cubano envió más profesionales médicos para ayudar a los países a responder a la pandemia mundial de COVID-19 bajo arreglos financieros poco claros (Departamento de Estado de los Estados Unidos, 2019: 164).

Un mes después de la elaboración de este informe, comenzó la acción combinada de sanciones y agresiones a funcionarios cubanos vinculados a misiones médicas y presiones contra los Estados que solicitaran o aceptaran la colaboración médica cubana. En consecuencia, el ex secretario de Estado de Estados Unidos Mike Pompeo, luego de seguir los sucesos en estos países, declaró con privilegios de divinidad tutelar:

Volviendo a nuestro hemisferio, hemos notado cómo el régimen en La Habana se ha aprovechado de la pandemia de la COVID-19 para continuar su explotación de los trabajadores médicos cubanos. Aplaudimos a los líderes en Brasil y en Ecuador y Bolivia y otros países que se han negado a hacer la vista gorda ante estos abusos del régimen cubano, y les pedimos a todos los países que hagan lo mismo, incluidos lugares como Sudáfrica y Qatar (Pompeo, 2020).

Otra denuncia que tomó notoriedad fue un informe realizado por la ONG Prisoners Defenders[6] y difundido por el conglomerado mediático europeo[7]. En relación con el programa Mais Médicos, la acusación expuso:

- Que el programa Más Médicos fue una idea cubana originalmente, y no brasileña, pues no fue iniciativa de Brasil realizar un refuerzo de su sistema de salud pública.

6— En su artículo «Cuba Prisoners Defenders, ¿una ONG española?», el escritor Julio Ferreira se pregunta: «Pero ¿cuál es la fuente de financiamiento de esta supuesta ONG? Aunque su presidente [el empresario español Javier Larrondo, de padres cubanos, quien se presenta además como el representante en España y Europa del grupúsculo contrarrevolucionario Unión Patriótica Cubana, cuyo cabecilla es el también asalariado de Washington José Daniel Ferrer García] asegura 'que su organización ha nacido con sus propios fondos personales', en realidad resulta poco creíble. […] A tal fin, esta 'ONG española' actúa con absoluta desfachatez en la fabricación de falsas denuncias contra Cuba ante Naciones Unidas, la Unión Europea y la Corte Penal Internacional. […] Cabe preguntarse, ¿por qué Cuban Prisoners Defenders no acusan a los Estados Unidos por su sistema de salud que sólo atiende a quienes paguen costosos seguros médicos? ¿Desconocerá esta falsa ONG que la población carcelaria en Estados Unidos es una nueva e inhumana forma de esclavitud? ¿Desconocerá esta organización pantalla que las cárceles privadas en territorio estadounidense son un negocio lucrativo para las corporaciones norteamericanas? En fin, en pleno siglo XXI esclavitud legalizada y epicentro de la pandemia COVID-19 en el país que se jacta de tener la mayor democracia del mundo, pero que esta pseudo ONG, instrumento al servicio de Washington, guarda vergonzoso silencio. Claro, quien paga manda» (Ferreira, 2020).

7— En la presentación de Prisoners Defenders resulta posible observar la correlación entre la ONG y organismos, países y medios de comunicación: «Somos una institución enraizada en el más profundo humanismo, cuya misión es la relatoría de derechos humanos, la acción jurídica y la defensa pro-democrática. Entre las organizaciones que adoptan nuestros informes y explícitamente nos referencian se encuentran el Parlamento Europeo, el Servicio de Documentación de Derechos Humanos del Parlamento Europeo, la Comisión Inter-Americana de Derechos Humanos, Naciones Unidas, el Congreso de los Estados Unidos, el Departamento de Estado de los Estados Unidos, Amnistía Internacional, Human Rights Watch, y muchas otras organizaciones, gobiernos e instituciones, así como medios de comunicación como ABC, Le Monde, Le Point, Le Figaro, New York Times o Washington Post, entre cientos de diarios y publicaciones» (extraído de <www.prisonersdefenders.org/sobre-prisoners-defenders/>.)

- Que la parte cubana interviniente fue la sociedad anónima Comercializadora de Servicios Médicos Cubanos, bajo mandato y auspicio del gobierno cubano.
- Que las negociaciones se efectuaron de manera confidencial para evitar la reacción de la comunidad médica de Brasil, con una bolsa de médicos importante para trabajar.
- Que los médicos cubanos fueron trabajadores contratados para actuar como médicos y no eran «becarios» o estudiantes.
- Que el Gobierno cubano se quedó con más del 70 % del salario de los médicos y que el Gobierno brasileño estuvo de acuerdo con esto desde un inicio.
- Que la parte cubana exigió a la brasileña, mediante una cláusula en el acuerdo «bilateral», que los médicos de la Isla no pudieran ejercer la medicina fuera de dicho acuerdo, evitando así que los cubanos abandonaran el esquema y se quedaran en Brasil por cuenta propia, tal y como hicieron cerca de 400 médicos cubanos en un acuerdo previo, de 1996.
- Que el Gobierno cubano rehusó la supeditación de los médicos cubanos a los brasileños, y que también se negó a que los cubanos tuvieran que someterse a exámenes.
- Que el Gobierno brasileño llegó a proponer la devolución, con parte del salario de los médicos, de la deuda contraída por Cuba ante Brasil por la ampliación del puerto del Mariel.
- Que los gobiernos de Cuba y Brasil usaron a la Organización Panamericana de la Salud (OPS) como intermediaria del convenio entre ambos países para esquivar dificultades políticas y jurídicas tales como el control del Congreso brasileño.

- Que las oficinas de la OPS en Brasil y Cuba se encargaron de ejecutar el convenio en Brasilia para evadir la sede central de la organización en Washington, con el objetivo de burlar posibles medidas relacionadas con el embargo de Estados Unidos a Cuba y el control del dinero.
- Que la Organización Panamericana de la Salud de manos de su responsable, un directivo que trabajaba en coordinación con la Seguridad del Estado cubana, se sumó al esquema de triangulación «*dispuesta a hacer los ajustes que fueran precisos*» (Prisoners Defenders, 2020b: 67; énfasis en el original).

En lo que respecta a la Brigada Henry Reeve y los acuerdos de la cooperación sur-sur y triangular, en el informe se aclara:

> La brigada Henry Reeve es la «marca» que Cuba usa para explotar a recién licenciados de medicina y otras especialidades de salud, pero también a estudiantes de medicina que aún no se han graduado, que ejercen en los países hospedantes como si de médicos se tratara.
>
> En efecto, Cuba ofrece la licenciatura a los estudiantes a cambio de tiempo de servicio en dichos países. En muchas ocasiones estos profesionales viajan sin cobrar nada por la misión, pero Cuba sí obtiene cuantiosos beneficios por su trabajo.
>
> La realidad no puede estar más lejos del altruismo. Cuando el país hospedante no tiene fondos para pagar la brigada, lo hace otro país en acuerdos de colaboración tripartita.
>
> No nos atrevemos a asegurar que no haya alguna misión puntual, en catástrofes muy puntuales (no así en el caso del Covid-19, donde Cuba ha facturado cientos de millones de euros), en la que Cuba no haya facturado y por tanto no haya tenido una involucración clara y explotadoramente onerosa. No tenemos noticia de misión

alguna que haya sido llevada a cabo sin altos beneficios para Cuba, pero no podemos afirmar que lo contrario no haya ocurrido en algún caso excepcional. Pero son demasiado numerosos los casos que hemos documentado de la brigada Henry Reeve, incluso en catástrofes, donde la factura del lucro de Cuba ha sido pagada por terceros, y a costa de la esclavitud de los médicos cubanos.

La explotación en las misiones Henry Reeve, en condiciones infrahumanas, con hacinamiento, y las mismas condiciones de explotación que en el resto de las misiones, llevan a los jóvenes médicos a indicarnos que dichas misiones «son un engaño» y por ello jamás volvieron a participar en ellas.

Haití, Cabo Verde y Guinea-Bissau son tres ejemplos de esas misiones que hasta la fecha Cuba ha indicado como puramente «solidarias».

La verdad es otra. Cuba desplegó un sistema de lucro, denominado «Colaboración Tripartita», mediante el cual un país adinerado (y en otros casos habría varios, pagando doble o más veces lo que uno de ellos creía pagar en solitario) sufraga a costes millonarios dicha «solidaridad». Cuando no es el Estado receptor quien paga, o incluso cuando éste paga una parte, un tercero solidario sufraga los servicios mediante el pago a Cuba de forma directa.

Cuba jamás despliega sus servicios médicos en misiones estables si no hay una fuente de financiación, bien del propio país huésped o bien de un tercero, que permita el lucro del Estado de Cuba. […] Son numerosos los casos, incluso en catástrofes, donde la factura del lucro de Cuba ha sido pagada por terceros, y a costa de la esclavitud de los médicos cubanos.

Además del esquema genérico de esclavitud investigado por Prisoners Defenders en todos los países donde Cuba despliega las «misiones de

> internacionalización», y confirmado por las Naciones Unidas, Human Rights Watch, Human Rights Foundation y la OEA, como hemos visto al comienzo de esta ampliación de denuncia, Haití, Cabo Verde y Guinea-Bissau son tres casos donde es especialmente difícil de comprender la involucración de estos países europeos y el uso incluso de fondos de la Unión Europea dada la flagrante esclavitud que sostienen, y donde Cuba comunica y publicita que su involucración es completamente altruista. Nada más lejos de la realidad (Prisoners Defenders, 2020b: 335-336; énfasis en el original).

Lo cierto es que la moderna instrumentación de «golpes blandos» y manuales de «guerra no convencional» que destinaron Washington y la OEA para América Latina, además de trastocar el escenario político y sus correspondientes correlaciones de fuerzas, incentivó a que se suspendiera la ayuda médica cubana en estos países. En consecuencia, gobiernos progresistas y revolucionarios que apostaban a una autóctona y soberana integración regional e intercontinental a través de organismos y proyectos, como la Unión de Naciones Suramericanas, la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, Petrocaribe, el Banco del Sur, Telesur, ALBA-TCP, el MNOAL y otros, fueron en su mayoría desplazados y removidos por gobiernos neoliberales y de extrema derecha. Situación que propició en la región una gran cantidad de eventos, pasantías, becas y subsidios financiados por el Departamento de Estado de los Estados Unidos. Una muestra de ello consistió en la conferencia «La oscura realidad detrás de las misiones médicas cubanas», organizada por la OEA y realizada el 18 de diciembre de 2019 en Washington. El evento contó con la presencia de funcionarios, políticos, empresarios, académicos y artistas de varios países de América Latina, además de la participación del presidente de Prisoners Defenders. En su discurso, Luis Almagro llegó a decir:

> Las misiones médicas han sido la máscara de fuentes de ingreso de divisas extranjeras, superando incluso al turismo. En términos marxistas me gustaría hablar de plusvalía, bueno más que la

> explotación del hombre por el hombre llegamos en este punto a la explotación del hombre por el Estado, la explotación del hombre con el beneficio personal de estas empresas cubanas. […] Como lo he venido diciendo, debemos ser la voz de aquellos que no la tienen, por eso se organiza este evento hoy aquí, para escuchar la voz de las víctimas de las «brigadas médicas cubanas», para saber a ciencia cierta lo que significa esta realidad política, esta realidad económica, esta realidad opresiva y violadora de derechos humanos de las personas (Almagro, 2019).

Así fue como el método discursivo e ideológico de «médicos esclavos» construido en el seno de conferencias, eventos e informes internacionales tuvo gran repercusión en los medios digitales de comunicación. Fue en estos espacios donde el *algorithm*, los *think tanks*, las *fake news*, los *trolls* y los *bots* (estos últimos, con capacidad infinita de reproducir noticias, mensajes y tendencias) favorecieron a aquello que el filósofo checo Karel Kosík categorizó como el *mundo de la pseudoconcreción*, es decir, «un claroscuro de verdad y engaño, su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos. El fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario. La esencia no se da inmediatamente; es mediatizada por el fenómeno y se muestra, por tanto, en algo distinto de lo que es» (Kosík, 1967: 17).

De hecho, en una de las convocatorias que realizó la USAID para incentivar la deserción en las brigadas médicas cubanas en la región[8], se sostiene que todas las solicitudes debían «ser consistentes con el 'Memorándum Presidencial de Seguridad Nacional sobre el Fortalecimiento de la Política de los Estados Unidos hacia Cuba' del Gobierno de los Estados Unidos de

8— El documento se titula: «Solicitud de aplicaciones para apoyar los derechos humanos de los cubanos trabajadores médicos» bajo el existente «Declaración del Programa Anual (APS): Promoción de los derechos humanos en Cuba» N° APS 7200AA19APS00011.

2017, la Ley Libertad de 1996 y la Ley de la Democracia Cubana de 1992, todos los cuales se detallan en el APS No. 7200AA19APS00011. No se podrá brindar apoyo a ninguna persona afiliada al régimen cubano.» (USAID, 2019). En realidad, las leyes de libertad y democracia anteriormente citadas y enmascaradas constituyen los fundamentos normativos y «legales» del bloqueo, es decir, las leyes Torricelli y Helms-Burton[9].

Una síntesis de los argumentos esgrimidos contra el gobierno cubano y su colaboración médica internacional se encuentra en el informe «World Report 2022» que realizó la ONG Human Rights Watch[10] sobre derechos humanos en todo el mundo. En el capítulo derechos laborales en Cuba señala:

9— Siguiendo los análisis de Néstor Kohan sobre los retos y desafíos que tenemos ante una dominación geoestratégica en la región, suscribimos a la idea de que, «en Estados Unidos, según la literatura especializada, existen no menos de veinte aparatos de inteligencia y contrainteligencia. A ellos se agregan un elenco interminable de fundaciones paraestatales y finalmente incontables ONG, que carecen completamente de autonomía. Ni la persona más crédula, desinformada e ingenua puede a esta altura aceptar que las ONG que inundan con sus dinerillos, no solo a Cuba, sino al conjunto de nuestro continente pertenecen a la burbuja incontaminada de una etérea y virginal 'sociedad civil' globalizada (aquí podemos apreciar un buen ejemplo de cómo el imperialismo intentó apropiarse de la noción gramsciana de 'sociedad civil' para terminar convirtiéndola en un comodín completamente funcional a su dominación). ¡Es un secreto a voces! Esas ONG y las fundaciones que siempre caminan a su par son 'tapaderas de la CIA', sellos legales para transferir y blanquear dinero sucio, utilizado en la contrainsurgencia» (Kohan, 2021: 11).

10— Human Rights Watch es una organización no gubernamental dedicada a la investigación y defensa de los derechos humanos. La creación de Human Rights Watch se sitúa dentro de las actuales formas de colonización cultural que el Departamento de Estado de EE. UU. destina al mundo. La ONG fue creada en 1978 y desde entonces ha contado con un amplio presupuesto, estrechos vínculos con gobiernos occidentales y una influencia significativa en instituciones políticas globales. No es casual que el lineamiento de los informes anuales elaborados por la ONG, tengan una concatenación política e ideológica con el paradigma capitalista de los derechos humanos, la libertad y la democracia que Estados Unidos promueve a escala mundial. Esto explica el hecho de que Human Rights Watch haya sido financiada en 2010 por el magnate George Soros con 100 millones de dólares. No es casual que algunas fundaciones financistas como Open Society Foundations (Soros), la Fundación Ford, la Fundación Friedrich-Ebert-Stiftung, la Fundación Musk, entre otras, revindiquen los mismos proyectos que históricamente caracteriza-

> A pesar de actualizar su Código de Trabajo en 2014, Cuba viola las normas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que ha ratificado en materia de libertad sindical y negociación colectiva. Si bien la legislación cubana permite la formación de sindicatos independientes, en la práctica el gobierno solo permite el funcionamiento de una confederación de sindicatos estatales: la Central de Trabajadores de Cuba.
>
> Cuba despliega anualmente a decenas de miles de profesionales de la salud en el extranjero para ayudar a afrontar crisis coyunturales y desastres naturales. Estos profesionales prestan valiosos servicios a numerosas comunidades, pero se rigen por normas cubanas que violan sus derechos, como la privacidad, la libertad, la circulación y la libertad de expresión y asociación. En 2020, Cuba envió a unos 4.000 médicos para ayudar a casi 40 países a responder a la pandemia de COVID-19; estos se sumaron a los 28.000 profesionales de la salud ya desplegados [traducción propia] (Human Rights Watch, 2022: 194).

La contracara argumentativa de la lógica maniquea que impone la política estadounidense en el mundo, especialmente contra el internacionalismo médico, son las reflexiones que nos compartió desde Argentina el profesional de la salud cubana Enrique Estrada Espinosa:

> Los políticos de la región se encuentran supeditados a las órdenes que reciben de los Estados Unidos, quien, en su intento de ahogar más a la Revolución Cubana y su pueblo, denigra a las brigadas médicas cubanas que cumplen misiones en el exterior. El fundamento es que son malos médicos o médicos esclavos. Si bien los colegios de médicos y políticos de derecha de la región

---

ron y consolidaron al imperialismo estadounidense. Referimos a la Doctrina Monroe, el Destino Manifiesto, la política del «Gran Garrote», el Consenso de Washington, el «fin de la historia», la guerra no convencional y el «American Way of Life». Afortunadamente, estos justificativos morales y raciales que Washington anhela para otros pueblos del mundo, hoy se encuentran en crisis.

aprueban ese criterio, las poblaciones que recibieron ayuda médica, por el contrario, están más que agradecidas con Cuba y sus médicos. Observamos entonces, por un lado, a unos que nunca habían tenido un médico a su lado y pudieron tenerlo y, por otro, a una minoría que prioriza los intereses comerciales de la medicina capitalista en sus países, los gobernantes «nacionales».

La situación es secundada por los políticos de derecha en América Latina junto a los pocos profesionales de la salud cubana que son alentados y pagados por los servicios de inteligencia estadounidense. El objetivo final es, en primer lugar, que deserten de la misión médica que están cumpliendo y, en segundo lugar, que expresen públicamente que el internacionalismo médico cubano es un trabajo esclavo, casi siempre con el objetivo de acabar con los principios humanistas de la Revolución Cubana. Esta tarea es preparada una vez más por los laboratorios de inteligencia de Estados Unidos, pero siempre al final el tiempo da la razón. En la actualidad, Cuba ha salvado vidas en más de 162 países. Recordemos la respuesta de Cuba en África cuando el ébola, en aquel momento, los médicos norteamericanos se tenían que quitar el sombrero delante de los médicos cubanos por su profesionalismo y humanismo.

De hecho, el internacionalismo médico de Cuba estuvo generalmente en países del tercer mundo, pero la pandemia obligó a que nuestras brigadas médicas fueran a salvar vidas en países que nunca se soñó, ni se pensó, países capitalistas como Italia, Andorra, el Principado de Asturias y recientemente Turquía con el terremoto. Por eso, las y los médicos cubanos son respetados en el mundo entero, no por los gobiernos súbditos a las órdenes de Estados Unidos, sino por los pueblos, que son quienes reciben el amor, el cariño y el cuidado de nuestros profesionales de la salud.

Sobre la cuestión de médicos esclavos, diré que a un esclavo generalmente no se le paga. Nosotros cuando salimos a trabajar y cumplir misiones internacionalistas lo primero que tenemos es nuestro salario fijo en Cuba. Este se respeta íntegramente y va destinado a quien le dejemos la responsabilidad de cobrarlo o, si no, se mantiene en el banco para ser retirado por nosotros. Por otra parte, se abre una cuenta en dólares y durante todo el tiempo que duremos en una misión médica se nos deposita el salario en dólares; si estamos tres años en una misión médica, se nos depositan 36 meses; este dinero se suma a nuestro salario fijo en Cuba. Pero, además, cuando terminamos una misión médica satisfactoriamente, es decir, que no tuvimos ningún inconveniente de indisciplina o mal manejo de algún paciente, recibimos un reconocimiento monetario de un 20 % de lo que representa nuestro salario mensual. Estamos hablando de tres salarios por cumplir una misión médica. ¿A qué esclavo se le paga eso? ¿Sería esclavo una persona que cobre todo este dinero?

Es necesario aclarar que hay misiones que son por solidaridad y otras por convenios entre gobiernos. Esto es una forma que tiene Cuba de ingresar divisas al país y distribuirlo en el pueblo; derechos sociales, petróleo para electricidad y todo lo que necesita un Estado para poder sobrevivir. Entonces, los países que aceptan los convenios con Cuba pagan una suma de dinero por cada profesional médico cubano y a estos se les da un porcentaje. En esta modalidad de colaboración, el gobierno se queda con la mayor cantidad de dinero porque es para sostener y satisfacer los bienes y servicios para el pueblo. Todo es firmado y aceptado por el consentimiento informado de cada profesional de la salud antes de salir de Cuba.

> En definitiva, los que se van de las misiones médicas alentados por los Estados Unidos no solo tergiversan la realidad, sino que rompen un contrato. Es por lo que Cuba tomó la decisión de que quien abandone una misión médica sería sancionado con la imposibilidad de ingresar al país por un tiempo de ocho años. Esto en un país capitalista te cuesta la matrícula, además de pagar una suma inimaginable por incumplir un contrato médico (Estrada Espinosa, comunicación personal, 2023).

En este contexto, las exclusiones de Cuba, Venezuela y Nicaragua en las últimas Cumbres de las Américas (celebradas en Los Ángeles en el 2022 y Punta Cana en el 2026), imposibilitarán desplegar una política integral que pueda construir «un futuro sustentable, resiliente y equitativo» (lema del evento) entre todos los países latinoamericanos y caribeños, e incluso dejará de ser una oportunidad para debatir los problemas más acuciantes que afectan al continente, como, por ejemplo, la falta de acceso de millones de habitantes a una atención primaria de salud, la carencia de medicamentos, insumos e infraestructuras sanitarias, la desigual distribución de las vacunas contra la COVID-19 y el deterioro estructural de los sistemas de salud pública. Una vez más, se evidencia en el marco geopolítico de nuestro hemisferio el deterioro del multilateralismo y, con ello, la crisis de los actuales modelos de cooperación internacional. No resulta un dato menor recordar que estas cumbres son impulsadas por la OEA, organización que históricamente ha respondido a las líneas de política internacional trazadas por la Casa Blanca, en consonancia con lo que hace doscientos años presentó la Doctrina Monroe[11].

11— La Doctrina Monroe distinguida por su aforismo «América para los americanos» fue elaborada en el año 1823 por el Secretario de Estado John Quincy Adams y anunciada el 2 de diciembre del mismo año por el presidente James Monroe. A propósito de los 200 años de esta doctrina y su vigencia en nuestras tierras, Claudio Katz en «Auge y ocaso de la doctrina Monroe» argumenta que: «El principio Monroe fue durante la segunda mitad del siglo XX la brújula del Departamento de Estado para América Latina. Ningún rival europeo desafío a Washington y en todos los conflictos primó la subordinación a la Casa

Conclusiones

En comparación con el tipo de cooperación temporal, limitado y sin una continuidad a largo plazo ofrecida por organizaciones humanitarias

---

Blanca. En la guerra de Malvinas, por ejemplo, Thatcher actuó en permanente consulta con su par estadounidense. Esa misma orientación prevaleció en todas las administraciones. En el contexto de mayor adversidad del nuevo milenio, Obama hizo un amago de jubilar a la doctrina Monroe (2009). Anunció el inicio de una nueva «relación entre iguales» con los países de la región. Su vicepresidente declaró incluso en forma explícita, el fin del principio vigente desde 1823 (Morgenfeld, 2018). Pero ese viraje fue sepultado en la década siguiente por Trump, que revitalizó la doctrina para confrontar con Rusia y China (2018). Esa norma fue recreada con la misma intensidad que todo el léxico de la guerra fría. En realidad, el magnate se limitó a enunciar la continuidad de un principio que nunca fue abandonado (García Iturbe, 2018). El sometimiento de América Latina a los dictados de Washington no fue reconsiderado seriamente por ningún administrador de la Casa Blanca. El sistemático acoso padecido por Venezuela ha sido la evidencia más reciente de esa continuidad. Todos mandatarios estadounidenses apuntalaron complots para aplastar a los gobiernos bolivarianos. Se confirmó que la doctrina Monroe bloquea la presencia de cualquier otra potencia en la región, porque previamente sofoca cualquier atisbo de soberanía latinoamericana. También Biden confirmó la actualidad de la doctrina en la Cumbre de las Américas. Dispuso la exclusión de Cuba, Nicaragua y Venezuela del encuentro, haciendo valer ese principio de supremacía imperial (Redacción, 2022). Esa discriminación ilustró hasta qué punto la norma de Monroe continúa orientando la política de Washington. Pero esa Cumbre también demostró que el Departamento de Estado ya no puede manejar a Latinoamérica como una marioneta. En el encuentro Biden no logró implementar ninguna de sus iniciativas. Quedó aislado, desprestigiado y debilitado, porque la doctrina Monroe ya no permite someter a los países de la región con la naturalidad del pasado. Ese principio tampoco es efectivo para frenar al nuevo desafiante asiático. […] La pertenencia de «América» (Latina) a los «americanos» (del Norte) que postuló la doctrina Monroe siempre sostuvo los negocios de Estados Unidos con la amenaza militar. Ese pilar bélico se mantiene inalterable, pero ahora debe apuntalar a una economía en repliegue, frente a un desafiante que desconcierta a Washington. En el pasado, los marines hacían valer la preeminencia de Estados Unidos en la región con guerras fulminantes (España), desembolsos expeditivos (Francia) o maniobras de liderazgo (Inglaterra). Otros contendientes de menor influencia (Japón, Alemania) nunca se atrevieron a pisar el terreno del dominador yanqui. Pero en el siglo XXI, China desembarca en América Latina con atractivos negocios que despiertan la codicia de los socios locales, mientras elude cualquier conflicto con el Pentágono. La doctrina Monroe carece de respuestas frente a un desafío de ese tipo. Basta observar lo ocurrido con Panamá para corroborar esa dificultad» (Katz, 2023, énfasis en el original).

y ONG(S), se reveló que la colaboración médica cubana se caracterizó por priorizar no solo la transferencia de servicios, sino también, y principalmente, la sostenibilidad de programas médicos y el fortalecimiento científico sanitario en el país receptor. Esto contribuyó a un proceso de integración e intercambio regional en varias naciones de América Latina y el Caribe.

Remitiendo al pensamiento de Antonio Gramsci (2000; 2003; 2004), consideramos que tanto las *relaciones orgánicas entre la política interior y exterior de un Estado* como el proceso de formación de una *voluntad colectiva nacional-popular* configuraron situaciones esenciales para que el antiimperialismo, el internacionalismo y el sistema socialista cubano perduraran en el tiempo. De hecho, y como analizamos a lo largo del trabajo, estos principios fueron reafirmados por el personal médico en sus testimonios vivenciales.

A medida que la colaboración médica cubana incrementaba positivamente los índices sanitarios y sociales en los países latinoamericanos, iba representando también una amenaza para los sectores de la medicina privada y los conglomerados farmacéuticos. Consideramos que esta tensión, además de ser política e ideológica, es científica y económica, dado que el sistema de salud público cubano y su enfoque preventivo posibilitaron a mediano y corto plazo resultados alternativos a los de la medicina mercantilizada. Es decir, las poblaciones y los gobiernos no solo comenzaron a poner en duda las políticas económicas impuestas por las farmacéuticas transnacionales y las entidades de la salud privada, sino incluso la credibilidad de una posible curación o tratamiento médico.

Las misiones médicas desarrolladas en el transcurso del siglo XXI en América Latina, que contaron con la implementación del Programa Integral de Salud, la Operación Milagro, *Mais Médicos*, el Contingente Henry Reeve y la ELAM, demostraron todo lo que puede hacerse por la salud de las poblaciones mediante una Cooperación Sur-Sur y Triangular. Prueba

de ello resultó la calificación que realizó el PNUD y la OMS al programa *Mais Médicos* como principal ejemplo de buenas prácticas en Cooperación Triangular, y que luego haya sido implementado en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, como mencionamos.

Este aporte de Cuba al campo de la salud y la medicina generó rechazo en los partidos políticos de extrema derecha, en las embajadas estadounidenses en países latinoamericanos (cada vez más parecidas a la Real Audiencia, pero con mayores atribuciones administrativas, políticas, judiciales, mediáticas y militares) y, especialmente, en el entramado transnacional de la industria farmacéutica, la biotecnología, la medicina prepaga y los seguros de vida.

Lo cierto es que durante el primer año de la pandemia de COVID-19, tal como mencionamos anteriormente, el único país que prestó ayuda inmediata a escala mundial fue Cuba. A pesar de la conmoción y la reclusión mundial generada por la emergencia sanitaria, el Contingente Henry Reeve estuvo salvando vidas en 39 naciones, incluyendo a países de Europa Occidental. Creemos que esta labor no hubiese sido posible sin los logros y la trayectoria que ha tenido el sistema socialista cubano en el campo médico, científico y humanitario nacional e internacional. De ahí que la colaboración médica internacional de Cuba represente una estrategia de cooperación integral, sostenible y resiliente.

Por tanto, desde que Fidel Castro, por comprensión histórica y futura, fundó en 2005 el Contingente Internacional de Médicos Especializados en Situaciones de Desastres y Graves Epidemias Henry Reeve, la isla ha logrado enviar 88 brigadas conformadas por los mejores especialistas de la salud a 59 países. Actualmente Cuba mantiene 24.000 galenos en 56 países[12].

12— Conviene recordar que el personal referido acá pertenece exclusivamente al Contingente Henry Reeve. Dado que la cifra de internacionalistas cubanos que ha prestado servicios médicos desde 1960 hasta 2022 es más alta, llegando a superar los 600 mil profesionales de la salud.

En estas misiones, se destacaron dos importantes acontecimientos: los combates contra el ébola en África y, recientemente, contra la pandemia de COVID-19. Toda esta labor no habría sido la misma sin la participación de las mujeres cubanas, que llegan a integrar más del 50 % (y en algunos casos el 100 %) de cada brigada médica (Fabelo Concepción y Silverio González, 2020: 28).

Analizamos también la delicada situación de América Latina en relación con los índices sociales y sanitarios de las poblaciones. Asimismo, evidenciamos cómo durante la pandemia el derecho a la salud fue vulnerado por un orden económico internacional que priorizó el carácter mercantilista y financiarizado en los servicios médicos. Ejemplo de ello resultó el accionar de los monopolios farmacéuticos (*Big Pharma*) Pfizer, BioNTech y Moderna, que obstruyeron la distribución de las vacunas en países de escasos recursos e impidieron la socialización de patentes y otros derechos de propiedad intelectual. Esta situación nos llevó a replantear un cambio sustancial en los actuales mecanismos de cooperación e intercambio regional e intercontinental, teniendo en cuenta los ineludibles efectos del cambio climático (inherentes al sistema capitalista mundial) y las probabilidades reales de nuevas catástrofes (terremotos, huracanes, tsunamis, inundaciones, pandemias, epidemias, infecciones e incluso guerras).

El panorama actual de la salud en América Latina reveló que resulta necesario volver a reformular tanto las políticas sanitarias estatales como las concepciones teórico-metodológicas de la medicina. La naturaleza toda y sus interdependencias con la realidad social han dado muestras de que una especie se encuentra en peligro de extinción: el ser humano. En esta hora crucial, es imprescindible garantizar el acceso público y total de la salud, la ciencia y la medicina; erradicar enfermedades nuevas y milenarias; asegurar condiciones materiales de existencia justas, dignas y democráticas; eliminar el lucro y la ganancia en pos de una curación; defender la salud como un derecho humano, universal e inalienable; retornar a los principios del juramento hipocrático y practicarlos en una realidad social

concreta, en suma, que las y los médicos vuelvan a «tener siempre llena de besos las manos» (Martí, 2016c: 162).

Entonces, para superar las patologías generadas por el neoliberalismo a través de las farmacéuticas transnacionales y las entidades privadas de la salud, contamos con la experiencia cubana en el campo de la medicina social y la salud colectiva. De hecho, los índices de desarrollo humano que presenta la isla (en medio de un contexto global que nos arrastra inexorablemente a la disyuntiva epocal entre mercado y derechos humanos) resultan totalmente superiores a los de muchos países. En virtud de ello, la colaboración médica cubana extendida en los lugares más incógnitos y carenciados del mundo constituye una expresión de los principios de solidaridad y humanismo que han abrazado durante más de seis décadas la Revolución Cubana. La larga data de estas misiones, la ética que las ha regido y los resultados alcanzados alejan cualquier duda de que se trate de acciones coyunturales con objetivos meramente económicos, de manipulación política, o que posibiliten la vulneración de los derechos humanos.

En síntesis, este ensayo ha pretendido demostrar que las misiones internacionalistas de las brigadas médicas y la política exterior cubana representan un fenómeno antagónico a la idea de salud hegemónica planteada por el capitalismo en su estado financiarizado, el cual mercantiliza el acceso a la salud y es contrario a un sistema de bienes comunes.

Confrontemos las deformaciones políticas e ideológicas sobre Cuba y su colaboración médica internacional no con prejuicios, sino con realidades.

En el Sur,
contra todo, pese a todo,
el poeta se sienta a la mesa y escribe:
¡Cuba está salvando vidas
en los lugares más inhóspitos y desposeídos del mundo!

| Bibliografía

Agencia EFE (2020) «Noam Chomsky: 'El único país que ha demostrado un internacionalismo genuino ha sido Cuba'» en Cubadebate (La Habana), 22 de abril. Disponible en <www.cubadebate.cu/especiales/2020/04/22/noam-chomsky-el-unico-pais-que-ha-demostrado-un- internacionalismo-genuino-ha-sido-cuba/>.

Almagro, Luis (2019) «Conferencia 'La oscura realidad detrás de las misiones médicas cubanas'», 18 de diciembre. Disponible en <www.oas.org/es/acerca/discurso_secretario_general.asp?sCodigo=19- 0073>.

Álvarez Navarrete, Lilian (2020) «El aporte de Cuba al enfrentamiento a la COVID-19» en *Revista Observatorio Latinoamericano y Caribeño* (Buenos Aires: IEALC) Vol. 4 Nº 2. Disponible en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/observatoriolatinoamericano/article/view/6028/542 0>.

Belardo, Marcela y Herrero, María Belén (2021) «Apartheid de vacunas: la historia se repite dos veces» en *Revista Hamartia*, 6 de noviembre. Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/154810/CONICET_Digital_Nro.c61b00b0-aea4-481d-9dcb-51223f01ec2f_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y>.

Belardo, Marcela y Herrero, María Belén (2022) «Salud internacional y salud global: reconfiguraciones de un campo en disputa» en *Revista Relaciones Internacionales* (Heredia: Universidad Nacional) Vol. 95 Nº 2. Disponible en: <https://doi.org/10.15359/ri.95-2.3>.

CEPAL-Comisión Económica para América Latina y el Caribe y OPS-Organización Panamericana de la Salud (2021) «La prolongación de la crisis sanitaria y su impacto en la salud, la economía y el desarrollo social». Disponible en <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47301/1/S2100594_es.pdf>.

Departamento de Estado de los Estados Unidos (2019) «2019 Trafficking in Persons Report». Disponible en <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/06/2019-Trafficking-in-Persons- Report.pdf >.

D'estefano Pisani, Miguel A. (2002) *Política exterior de la Revolución Cubana* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Deutsche Welle (2020) «Cuba concluye su misión contra el COVID-19 en Lombardía», 5 de mayo. Disponible en: https://www.dw.com/es/equipo-sanitario-de-cuba-concluye-su-misi%C3%B3n-contra-el-covid-19-en-lombard%C3%ADa/a-53548007

Díaz-González, Elena (2021) «Solidaridad internacional cubana: referentes de su ejercicio» en *Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina* (La Habana) Vol. 9 N.º 1. Disponible en <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2308- 01322021000100022&lng=es&nrm=iso>.

Fabelo Concepción, Sunamis y Silverio González, Yoslán (coords.) (2020) *Sin fronteras: mapa regional de la cooperación médica cubana* (La Habana: UCCM).

Ferreira, Julio (2020) «Cuba Prisoners Defenders, ¿una ONG española?» en Auca en Cayo Hueso (La Habana), 19 de noviembre Disponible en <https://aucaencayohueso.wordpress.com/2020/11/19/cuba-prisoners-defenders-una-ong- espanola/>.

García Acosta, Dinella; Fariñas Acosta, Lisandra; Cecilio Lemus, Ariel y Padrón Padilla, Abel (2020) «'Salvar, salva': Atraca en puerto cubano de Mariel crucero británico *MS Braemar*» en Cubadebate (La Habana), 18 de marzo. Disponible en <www.cubadebate.cu/noticias/2020/03/18/salvar-salva-atraca-en-puerto-cubano-de-mariel-crucero-britanico-ms-braemar/>.

Gramsci, Antonio (2000) *Cuadernos de la cárcel*. Vol 2. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. (CDMX: Ediciones Era).

Gramsci, Antonio (2003) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. (Buenos Aires: Nueva Visión).

Gramsci, Antonio (2004) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. (Buenos Aires: Nueva Visión).

Guevara, Ernesto (2017) *Solidaridad e internacionalismo* (La Habana: Ocean Sur).

Harvey, David (2004) *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal Ediciones).

Human Rights Watch (2022) *Human Rights Watch World Report 2022: Events of 2021*. (New York City: Human Rights Watch).

Infobae (2022) «El Senado de Estados Unidos aprobó el presupuesto anual de Defensa que incluye el apoyo a Ucrania y a la OTAN» (Buenos Aires), 16 de diciembre. Disponible en <www.infobae.com/america/eeuu/2022/12/16/el-senado-de-eeuu-aprobo-el-presupuesto-anual-de- defensa-que-incluye-el-apoyo-a-ucrania-y-a-la-otan/>.

Katz, Claudio (2023) «Auge y ocaso de la Doctrina Monroe» en *Jacobin*, 11 de marzo. Disponible en < https://jacobinlat.com/2023/03/auge-y-ocaso-de-la-doctrina-monroe/>.

Kohan, Néstor (2021) *Hegemonía y cultura en tiempos de contrainsurgencia «soft»* (La Habana Ocean Sur).

Kosík, Karel (1967) *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)* (CDMX: Grijalbo).

Lamrani, Salim (2021) «El sistema de salud en Cuba: origen, doctrina y resultados» en *Études Caribéennes Vol. 7.* Disponible en <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/21413>.

Manzaneda, José (2021) «La cooperación médica cubana y la fotografía moral del mundo» en *Observatorio de Multinacionales en América Latina* (Bilbao) Nº 2, febrero. Disponible en <https://omal.info/IMG/pdf/podercorpresistweb08cooperacioncuba.pdf>.

MINREX-Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba (2021b) «Regresó a Cuba brigada médica Henry Reeve que enfrentó la Covid-19 en Venezuela», 16 de enero. Disponible en < https://cubaminrex.cu/en/node/4033>.

MINREX-Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba (2025) «Aprueban Ministros de Salud de los Países No Alineados contundente declaración en rechazo a la campaña de los Estados Unidos contra la colaboración médica internacional de Cuba» 13 de mayo de 2025. Disponible en: https://cubaminrex.cu/es/aprueban-ministros-de-salud-de-los-paises-no-alineados-contundente- declaracion-en-rechazo-la

Contra el Leviatán en la Nube. Apuntes para la descolonización del pensamiento tecnológico

Ernesto Acosta

En una entrevista reciente para la televisora de la Universidad Autónoma de México la reconocida antropóloga Rita Segato se declaraba «ex-humana», horrorizada por el genocidio palestino perpetrado por el Estado de Israel: «porque no quiero pertenecer a esta especie siniestra, genocida; me doy cuenta de que después de Gaza me queda muy difícil tener optimismo con relación a nuestra especie» (Segato y Ackerman, 2025). Su posición expresa una desmoralización con respecto a la Humanidad que parece cada vez más extendida, alimentada por los fenómenos catastrofistas que marcan nuestro presente. Más allá del pesimismo sobre la condición humana que causan las masacres abominables que hemos presenciado, nos interesa considerar críticamente la naturaleza tecnopolítica de este y otros eventos extremos que actualmente sufren distintos grupos humanos y otras formas de vida.

La especie humana, por sí sola y en su realidad biológica pura, no puede cometer un genocidio, y menos como el que el sionismo ejerce contra Palestina. Por más voluntad de exterminar a un pueblo (algo de por sí infrecuente en el amplio devenir humano, si advertimos a las investigaciones recientes de arqueología antigua (Ferguson, 2013; Fontijn, 2021; Graeber y Wengrow 2022) se requiere de un entramado de técnicas refinadas, producción de armamento, especialización profesional, informaciones

procesadas a grandes velocidades, manipulación de las narrativas y juegos de representación política. En fin, sólo una industria bélica-mediática-partidista[1], coordinada en varios países poderosos, es capaz de tal destrucción sistemática. La mayoría de las comunidades humanas que han existido en el espacio y tiempo no podrían cometer esos horrores, simplemente porque han carecido de esa industria y de las motivaciones políticas para borrar por completo de la existencia a un pueblo vecino.

El genocidio en Gaza, entonces, no es el resultado de una actividad exclusivamente humana, sino el producto de una configuración tecnopolítica entre un aparato humano institucional (el Estado de Israel, Estados Unidos, el lobby militar) y un conjunto de procedimientos, artefactos y dispositivos tecnológicos. Pensemos que las fuerzas de defensa de Israel han integrado sistemas de inteligencia artificial como *Habsora (Gospel)*, Lavender y *Fire Factory* para identificar, priorizar y ejecutar ataques a una escala y velocidad inéditas (Elorduy, 2025; Gray, 2024). Estos modelos digitales no «deciden» por completo, pero producen recomendaciones que estructuran la toma de decisiones humanas, reduciendo drásticamente los tiempos de deliberación y ampliando de forma masiva el volumen de objetivos atacables. El genocidio dejó de estar limitado por la capacidad cognitiva humana y pasa a regirse por la capacidad de procesamiento de datos que posibilita la informática.

Un reciente ejemplo de la alianza nefasta entre lo orgánico y lo inorgánico lo podemos identificar en las operaciones militares contra el pueblo árabe. Siguiendo esta perspectiva, queremos situar el genocidio palestino dentro de un conjunto más amplio de fenómenos que definen nuestro presente, a saber:

1. la supremacía de la violencia contra los pueblos y las medidas coercitivas unilaterales sobre la diplomacia respetuosa y multilateral, cuyas evidencias más brutales la constituyen los genocidios de Sudán, Congo y

[1]— Usamos una caracterización semejante a la que utiliza Scholsberg (2017).

Palestina, el asedio económico a Venezuela, Irán, Cuba, Corea del Norte y otros países.

2. el auge simultáneo de la ultraderecha global, que no sólo avanza electoralmente en distintas partes del mundo y contribuye a una redefinición del horizonte político, sino que gana simpatía en sectores jóvenes.
3. la progresiva digitalización de la vida y la irrupción de la denominada Inteligencia Artificial, procesos que han conllevado varias transformaciones sociales, un redireccionamiento del flujo de capital hacia las grandes empresas tecnológicas y la adecuación de los mercados y la gobernanza a esta nueva realidad.
4. el acelerado deterioro de las condiciones ecosociales necesarias para la continuidad de la especie humana y otras formas de vida, que se manifiesta en crisis del agua, fenómenos climáticos extremos, extinción de especies, empobrecimiento ecosistémico.
5. la exacerbación de la desigualdad económica (que es decir política) en todo el mundo; citando un informe reciente, una de cada cuatro personas en el mundo (2300 millones) sufre inseguridad alimentaria moderada o grave, lo que significa verse obligada a saltarse algunas comidas de forma regular[2].

Estos macroacontecimientos, cuyo ensamblaje es de gran complejidad, son ocasionados y mantenidos directamente por el entramado tecnopolítico del capitalismo tardío. Sin embargo, la relación de mutua determinación entre la tecnología y los órdenes políticos (del mismo modo que entre tecnología y cultura, o entre tecnología y «naturaleza») no se ve reflejada con la profundidad necesaria en los debates anticapitalistas actuales.

Esto se debe, en parte, a la ilusión de que el horizonte tecnológico de la modernidad es el único posible y deseable para la humanidad; de que

2— Informe global sobre la desigualdad del G20 a cargo del Comité extraordinario de personas expertas independientes sobre la desigualdad mundial (noviembre de 2025).

estamos condenadas, para bien o para mal, a seguir la carrera de las técnicas iniciada en la «revolución neolítica» para el desarrollo de un único modelo civilizatorio: el blanco occidental. El deslumbramiento (o espanto) ante la novedad tecnológica, que desde el estallido de la bomba atómica no ha cesado, parece haber afectado nuestra capacidad analítica y nos impide pensar las relaciones tecnopolíticas en un panorama más amplio.

Las propuestas provenientes del *tecnofeminismo* (Wajcman, 2006), del *ciberfeminismo* (Boix, 2006) y del *hacktivismo* (cf. Torres-Soriano, 2018) no han influido de forma significativa en el pensamiento crítico. En contraste, ideólogos de ultraderecha y empresarios tecnológicos han difundido con rapidez sus propias reflexiones y han comenzado a implementar en sus proyectos aquellas filosofías que se presentan como novedosas, aunque lo son solo en su superficie, como veremos.

No obstante, esperamos que una explicación detallada permita aclarar una perspectiva histórica-cultural sobre la tecnología y que los planteamientos aquí desarrollados contribuyan a fortalecer nuestras discusiones teóricas y prácticas colectivas. Por tanto, nos interesa indagar en dos aspectos fundamentales, desde una perspectiva decolonial y anticapitalista:

1. adelantar una crítica cultural al pensamiento moderno-colonial respecto a la tecnología, expandido gracias al imperialismo.
2. explorar el concepto de tecnodiversidad (Hui, 2020), sus vínculos con la diversidad cultural, y su potencia para la defensa del «buen vivir» o el «vivir bonito» de los pueblos de Abya Yala y allende los mares.

La tecnología en la *metafísica del progreso*

Nos es útil la definición de tecnología que propone Law (1987, 115), entendida como una familia de métodos para asociar y canalizar entidades humanas y no humanas. Toda tecnología orienta sus consecuencias hacia objetivos considerados deseables, tratando de vencer los márgenes de impredecibilidad siempre presentes.

Ahora bien, hay una percepción bastante nociva de que la tecnología es neutral, que sigue un curso trazado por el 'desarrollo' y es simplemente su «mala utilización» la que puede acarrear alguna consecuencia negativa. Toda tecnología presupone un contexto social, un horizonte de sentido, que delimita qué asociaciones son legítimas y qué resultados son justos. De acuerdo con lo anterior, surge una pregunta fundamental: ¿Qué rol juega la tecnología en el pensamiento moderno y su práctica política?



El progreso norteamericano, por John Gast (1872)

Para ilustrar el pensamiento moderno sobre la tecnología conviene observar detenidamente el célebre cuadro *El progreso estadounidense* (*American Progress*), pintado por John Gast alrededor de 1872. La composición de la obra está marcada por dos extremos. A la derecha se despliega un paisaje luminoso y ordenado: las ciudades prósperas de la costa atlántica,

puertos repletos de barcos mercantes, veloces diligencias tiradas por caballos y extensas líneas ferroviarias que se internan hacia el interior del continente. Los colonos avanzan y ocupan la tierra con sus herramientas de labranza en el hombro, portadores de una promesa de dominio técnico y productivo.

En el eje central aparece una figura femenina monumental, de semblante angelical, que flota sobre la pradera en dirección al oeste; en una mano lleva un libro escolar y con la otra tiende la línea telegráfica. A la izquierda, en contraste oscuro, los habitantes originarios de la tierra se ven obligados a huir hacia el borde del cuadro: un grupo de indígenas, un oso, una manada de búfalos y otros animales salvajes escapan. En el fondo, un pequeño grupo de nativos parece danzar, ajenos ante la inminencia del tren que pronto cruzará su tierra.

La pintura narra una versión triunfalista de los múltiples ecocidios y genocidios de pueblos originarios sobre los que se sustentó la colonización del oeste norteamericano y mistifica la historia del desarrollo. Los binarismos que pueden inferirse de la composición visual son los mismos que estructuran y estabilizan el pensamiento moderno: la oposición entre Occidente y lo no occidental, entre cultura (lo humano) y naturaleza (lo no-humano), entre el sujeto y los objetos, entre el cuerpo y el espíritu, entre un tiempo lineal y progresivo y un espacio concebido como vacío, disponible y apropiable.

Tiempo y espacio forman una dicotomía de larga data y fundacional de la modernidad, que se remonta a lo que Romero-Lossaco (2021) denomina la *primera cristiandad*. Esta se desarrollaría con base en la separación radical y la superioridad del tiempo (y el espíritu) sobre el espacio (y el cuerpo). Una concepción que se nutrió de un permanente desprecio por lo terrenal, resumido en el adagio de San Agustín (citado por Lefebvre, 2013, p. 287): *Mundus est immundus*; esto es, «el mundo es inmundo por naturaleza». Y con respecto al otro par de la dicotomía, la doctrina

agustiniana (el pilar filosófico de la primera cristiandad) identifica el alma con el tiempo y la primera creación divina: «(...) me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión. Pero, de qué, no lo sé, y me sorprendería que no fuera del espíritu mismo» (*Confesiones*, XXVI, 33).

La supremacía trascendental del tiempo sobre el espacio en el pensamiento europeo debe comprenderse con relación a una temporalidad lineal, irreversible y progresiva hacia un estado final de realización apocalíptica, en el cual el ascenso a los cielos culminaría la obra divina que empezó con la creación del mundo. Esta concepción lineal y 'en crecimiento' de la historia dirige a la Humanidad hacia su consumación total. Esta organización del tiempo no es universal en absoluto, conocemos el hecho de que otros pueblos organizan su historia y la duración en sí de otras maneras, como circular (Le Guen, 2017, para la cultura maya yucateca) o incluso puntiforme (Kagame, 1979, respecto a las sociedades bantú)[3].

El proyecto del imperialismo europeo, justamente, consistiría en esencializar sus valores civilizatorios (ver el *occidentalismo* en Coronil, 1996) y negar las otras formas de vida colectiva, para luego integrarlas en su temporalidad. El reino divino bajo el orden monárquico, «la ciudad de Dios contra los paganos» (Agustín *dixit*). Este proceso de extrema violencia institucionalizada, que tendrá como resultado económico la acumulación originaria del capitalismo, se asentó en cuatro grandes genocidios/epistemicidios, como propuso R. Grosfoguel (2013): 1) la expulsión musulmana de *Al-Ándalus* y de la población judía; 2) el secuestro y esclavización de poblaciones africanas; 3) la quema organizada de mujeres europeas acusadas de brujería; y 4) el exterminio y «reducción» de las poblaciones

3— A esto debemos sumar nuestro cuestionamiento de que el tiempo sea construcción ontológica universal que tiene una correspondencia particular en cada una de las culturas del mundo, las cuáles presentarían versiones distintas de lo mismo. Esto es parte de la obsesión eurocentrada que toma el tiempo como categoría esencial, proyectada a otras realidades.

indígenas de *Abya Yala*. Podríamos agregar, dos hacia afuera y dos hacia adentro de Europa.

Si bien la Ilustración suele presentarse como el momento de la modernidad en el cual se rompe finalmente con el oscurantismo religioso, retrospectivamente atribuido a la Edad Media, hoy podemos reconocer que en gran medida se trató de una continuación de la teleología cristiana y del proyecto civilizatorio europeo. Continuando el mismo proyecto de dominación, se sustituyeron los predicados bíblicos por las ideas seculares de la Razón y el Progreso. La misión universalista de cristianizar dio paso a «desarrollar» el mundo, bajo una «nueva» metafísica. Supuestamente liberada de los viejos dogmas y la infancia oscurantista, toda la humanidad debería alcanzar la «mayoría de edad» que la razón moderna nos trajo (Kant, 2013 [1784]). Siguiendo la exposición de Romero-Lossaco:

> Así, el proceso que enfrentó al eurocentrismo teológico con el eurocentrismo secular requirió, para este último, de una reformulación del excepcionalismo europeo. La pregunta «científica» se aleja en apariencia de la pregunta sobre quién tiene el dios correcto, y se transfigura en determinismo geográfico, racismo biologicista, racionalismo económico-político, institucionalismo, y combinaciones entre ellos. Cada uno a su modo trató de gestionar el «excepcionalismo europeo-occidental. (2021, p. 247)

Este excepcionalismo, durante la segunda mitad del s. XIX, encontró en la teoría darwiniana de la evolución un marco narrativo capaz de renovar el sustento ideológico de la civilización occidental. La antigua concepción cristiana, que colocaba al hombre, particularmente al europeo, en el centro de la creación desde el comienzo de los tiempos, fue reemplazada por la idea de una acumulación progresiva de cambios biológicos y luego culturales que, en su punto culminante, resultan en la especie y la cultura elegida para un propósito trascendente.

Lógicamente, este cambio de paradigma trajo consigo el desarrollo de nuevas formas de conocimiento. Las ciencias naturales y sociales se formalizaron en disciplinas y subdisciplinas que pronto se expandieron por universidades, academias y centros de investigación en todo el mundo colonizado. Una nueva fase de esta 'aprehensión'. Hablamos de 'aprehensión' en su doble sentido de saber y poder: por un lado, la transformación de los seres del mundo en objetos de conocimiento ('aprehender' como estudiar); por otro, la dominación corporal sobre ellos (como 'aprehender' un fugitivo).

La práctica de las ciencias y la división social (racializada y sexualizada) del trabajo se reforzaron mutuamente como estructuras fundamentales del mundo moderno. Mientras Occidente objetivaba, estudiaba y clasificaba los entes del mundo, también los sometía mediante la fuerza. No debe extrañarnos, entonces, que ciertos rasgos del método científico hayan heredado lógicas de interrogación y control provenientes de prácticas inquisitoriales y coloniales (Ibid., p. 249 en adelante).

La cosmovisión científica sobre la Humanidad se convirtió así en una máquina de producción de clasificaciones y diferencias, consolidando la imagen de progreso sobre una escala lineal de desarrollo cuyo medidor privilegiado sería precisamente la tecnología. Las técnicas, en este marco, aparecen como la mediación privilegiada mediante la cual la humanidad se objetiviza y se supera a sí misma en el esquema eurocéntrico y lineal de la Historia Universal:

> grupos homínidos preculturales → sociedad primitiva → sociedad bárbara → sociedad civilizada [→ sociedad cibernética] { ver como la lectura de Y. Harari (2015), hoy dominante en la *intelligentsia* occidental, se superpone en el esquema evolucionista de L. H. Morgan ([1881] 1987)

De tal manera que la tecnología opera como un gran separador entre el ser humano y el resto de las formas de vida, supuestamente carentes de

la capacidad intelectual necesaria para diseñar y manipular herramientas[4]. Esta imagen de la tecnología sirvió para continuar justificando, por un lado, la singularidad humana frente al resto de animales y, por otro, la jerarquización entre distintos pueblos humanos. T. Ingold comenta sobre la cosmovisión moderna:

> Primero, dado que se dice que el locus de la distintividad humana reside en aquella parte [...] por la cual el ser humano excede al organismo, el organismo humano mismo aparece esencialmente indiferenciado de los organismos de otras especies. (1991, p. 357, cursivas del autor).

El 'exceso' que distinguió al hombre (blanco) en la «primera y segunda cristiandad» fue el alma, una suerte de suplemento metafísico atribuido al cuerpo. No es casual que uno de los puntos centrales debatidos en la Controversia de Valladolid, discusión que orientaría la actitud del imperio español hacia las poblaciones indígenas de *Abya Yala*, fuese precisamente la naturaleza del alma de los nativos (cf. Dumont, 2009).

Con la estabilización de las ciencias, este «accesorio» trascendental dejó de formularse en términos religiosos y se reemplazó con otros conceptos como 'inteligencia superior', 'racionalidad' o 'cultura', dependiendo de si el énfasis recaía en el individuo o en la sociedad. La versión laica del viejo privilegio ontológico siguió ubicando a los europeos (y más tarde, a los sujetos occidentales modernos en general) en la cúspide de la existencia. En este contexto se impondría la *tecnología moderna* como principio autoevidente de la marcha del progreso.

4— Decimos «supuestamente» porque, si bien el consenso de las ciencias sociales reconoce que el uso de herramientas puede ocurrir ocasionalmente en la etología animal, la diferencia fundamental con los seres humanos es que estos comportamientos no pueden transmitirse a la siguiente generación en los animales. No obstante, el conocimiento científico de los animales y su uso de las herramientas se complejiza cada vez más. (Byrne y Seed, 2010).

Más allá del debate teórico sobre las características y causas de la línea evolutiva (determinismo ambiental, difusionismo, racismo) la modernidad tomó la tecnología como un gran marcador transhistórico y transcultural para definir la posición evolutiva de un grupo humano en la escala del desarrollo, cuyo polo inferior serían las sociedades «tribales» de África, América y el Pacífico, sociedades sin aprovechamiento productivo de metales, y su polo superior la sociedad occidental.

Así la comparación tecnológica funciona como un dispositivo de medición civilizatorio de una sociedad, un modo de vida o incluso de una persona. Es la idea de que tal o cual tecnología sea «más avanzada» que otra, y, por extensión, que el continente, la sociedad o incluso la persona que la fabricó también lo sea. Claramente una motosierra permite cortar un árbol en menos tiempo y con menos esfuerzo que un hacha de piedra; y un artefacto puede considerarse más eficiente en relación con un objetivo previamente definido por su usuario. El error radica en creer que todos los pueblos humanos comparten los mismos objetivos, las mismas prioridades existenciales y, en última instancia, el mismo proyecto civilizatorio que la sociedad occidental. Con base en el mismo ejemplo anterior, cabría suponer que no todos los pueblos requieren talar árboles a grandes velocidades.

Ahora bien, es posible que quien lea estos párrafos se pregunte: ¿acaso el horizonte tecnológico impuesto por Europa no trajo también beneficios a las poblaciones indígenas sudamericanas? ¿Según el sentido común occidental no estamos tentados a pensar que, a pesar de los desmanes, hubo un *quid pro quo*? ¿Por ejemplo, no vivían las sociedades indígenas nómadas o seminómadas al borde del hambre, las plagas y la incertidumbre climática, en una constante lucha por la supervivencia, y que la vida sedentaria y la implantación de los modos de vida modernos, a pesar de todo, vinieron a solventar esas carencias?

Esta cuestión se suele rebatir argumentando que en *Abya Yala* y otras latitudes también existieron sociedades con gran concentración demográfica,

clases sociales, agricultura compleja y sistemas de riego. Sin embargo, poner el foco en las sociedades «más desarrolladas» del continente para equiparar ciertas sociedades nativas a las europeas no cambia los presupuestos desarrollistas de la discusión. Es una forma de decir, «nosotros y nosotras también llegamos a tener ciudades y «grandes» tecnologías», pero ¿qué pasa con los centenares de sociedades que no apostaron por la forma social llamada Estado? Como ilustró M. Sahlins en *Economía de la Edad de Piedra* (1983), las antiguas sociedades de cazadores-recolectores no eran sociedades de escasez sino, en muchos casos, sociedades opulentas. Trabajaban menos horas, sufrían menos hambre y estaban menos sometidas a las crisis que muchas sociedades agrícolas y, por supuesto, que las modernas.

En general, los pueblos sin Estado en sus condiciones típicas no vivían ni viven permanentemente en el borde inferior de la «subsistencia». Más bien, su organización social y ecológica se sostiene en un juego dinámico con el entorno, en el cuál la vida no depende de la acumulación ni del control basado en la autoridad jerárquica, sino de relaciones de reciprocidad, movilidad estratégica y una profunda comprensión de su medioambiente (Levis et al, 2018). Veremos más adelante como cada sociedad, por más pequeña que sea, articula pensamiento, técnica y mundo para el «buen vivir». Por tanto, se nos abre la posibilidad de comprender la tecnología occidental no como un destino inevitable, sino como una de muchas formas posibles.

Nuestro énfasis en los estrechos vínculos de la cristiandad con la modernidad en su antropocentrismo[5], concepción del tiempo y proyecto político de muerte tiene el propósito de ilustrar que esa «metafísica del progreso secular» (Hinkelammert, 1987) es una variación de la metafísica cristiana occidental[6]. Una metafísica autorreferencial, centrada en el hombre occi-

5— Concepción del mundo caracterizada por poner en el centro de la realidad al ser humano. O, mejor, es decir, cierto modo de ser humano.

6— Decimos variación y no una continuación porque, aunque el liberalismo secular y científico se alimentó de los principios cristianos, la cristiandad no desapareció ni

dental heterosexual propietario y su camino al cielo (o 'a la nube', podríamos decir hoy); como el Narciso que admira valores en su propia imagen, al tiempo que niega, objetiva y somete al resto de formas de vida. Nos dice F. Hinkelammert respecto a «la metafísica del progreso»:

> No hay un progreso acumulativo infinito, que se puede encargar de la solución de problemas humanos por su propia inercia. Hay desarrollo técnico y crecimiento económico acumulativo. El significado que tendrá depende enteramente del uso que en cada momento dado se hace de él. Por tanto, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. (op. cit., p. 119)

Si cuestionamos la idea de que «la historia del desarrollo tecnológico ha seguido un camino ordenado o racional, como si el mundo de hoy fuera la meta precisa hacia la que se dirigieron conscientemente todas las decisiones» (Ferguson en Bijker y Trevor, 2005, p. 22), debemos reconocer la profunda contingencia que atraviesan los procesos sociotécnicos. En lugar de concebir la tecnología occidental como el resultado inevitable del progreso humano, debemos entenderla como un entramado de caminos posibles, disputas, fracasos y negociaciones que han derivado en configuraciones muy distintas en otras culturas.

Ese carácter contingente, hasta cierto punto «accidental», del desarrollo tecnológico lo vemos claramente en el caso de la pólvora. Inventada y utilizada durante siglos en China con fines rituales, médicos y festivos, no alcanzó el potencial bélico que hoy asociamos a ella sino hasta su apropiación en Europa (Chase, 2009). Más aún, como demostró convincentemente

---

perdió su lugar hegemónico. Al contrario, hoy en día el protestantismo se encuentra en crecimiento en África, América y Asia; impulsado por grandes poderes que invierten fortunas en misiones evangelizadoras del Sur global, abiertamente o encubiertas a través de fundaciones u ONGs. Aunque la religión cristiana no ocupa el lugar central que otrora desempeñó, buena parte de sus instituciones ayudan a mantener la condición subalterna de los pueblos oprimidos. Las expresiones cristianas populares y aquellas derivadas de la llamada Teología de la Liberación constituyen una notable excepción.

Pommeranz (2024), hasta bien entrado el siglo XVIII, regiones como el delta del Yangtsé e Inglaterra compartían niveles comparables de productividad, consumo, esperanza de vida y capacidades tecno-económicas. Y aquí recordemos el apunte de D. Harvey, inspirado en Rosa Luxemburgo, sobre el surgimiento del capitalismo:

> El proceso de proletarización, por ejemplo, implica una combinación de coerción y apropiación de habilidades, conocimientos, creencias, hábitos de pensamiento y relaciones sociales precapitalistas de quienes están siendo proletarizados. […] La acumulación primitiva, en resumen, *implica la expropiación y la cooptación de los logros culturales y sociales preexistentes*, así como la confrontación y la usurpación. (2016, p. 117; cursivas nuestras)

En este sentido, la acumulación originaria capitalista no se sostuvo únicamente sobre la acumulación de metales preciosos o excedentes económicos, sino también sobre la expoliación sistemática de conocimientos técnicos, energéticos y organizativos desarrollados fuera de Europa. Siguiendo a Pomeranz, incluso innovaciones emblemáticas como la máquina de vapor no pueden explicarse sin prestar atención a las condiciones materiales específicas (disponibilidad energética, redes de transporte, explotación colonial) que hicieron viable su adopción en Inglaterra, pero no necesariamente en China.

Sin embargo, estas dinámicas de apropiación de tecnologías extra occidentales han sido sistemáticamente borradas por una narrativa celebratoria de revoluciones tecnológicas que «demuestran» la supuesta centralidad moderna. Hoy, el culto a la innovación tecnológica que hereda esa narrativa continúa menospreciando las condiciones materiales de existencia de la mayoría de los seres vivientes.

En este marco, resulta revelador que, frente a la aceleración del colapso ecosocial (calentamiento climático, pérdida masiva de biodiversidad, agotamiento de recursos, crisis migratorias y aumento global del gasto

militar), las élites vinculadas a las tecnologías digitales están invirtiendo enormes cantidades de recursos no en la regeneración efectiva de la Tierra, sino en nuevas formas de trascendencia tecnológica: proyectos de huida extraterrestre, expansión extracorporal y promesas de salvación posthumana que prolongan, bajo nuevas formas, la misma lógica extractiva y evasiva que hizo posible la «gran divergencia» moderna.

Quizá el ejemplo más evidente sea el proyecto de colonización y terraformación de Marte impulsado por Elon Musk, la persona más rica del mundo el día de hoy, concebido para extender la civilización occidental más allá de los límites ecológicos de la Tierra. Se trata de una idea presente en la literatura especulativa desde finales del siglo XIX, pero que ha dejado de ser ficción ante la magnitud de los recursos dedicados a hacerla posible, más allá de su viabilidad real, sobre la que todavía hay más dudas que certezas. Paralelamente Jeff Bezos, segunda persona más rica del mundo, ha abierto su empresa de turismo espacial, *Blue Origin*, con varios viajes suborbitales ya realizados.

Una gran empresa dedicada a esa trascendencia extraterrenal es el negocio del antienvejecimiento extremo, cuyo exponente más visible es *Calico* (California Life Company), filial de Google, dedicada a la investigación para prolongar la vida indefinidamente mediante intervenciones biotecnológicas. A esta podemos sumar *Neuralink*, también empresa de Musk, orientada al mejoramiento cognitivo mediante la integración de dispositivos artificiales en el sistema nervioso. Estas iniciativas conviven con propuestas más abstractas, como la aspiración de superar la muerte integrando la conciencia en sistemas digitales: «subir la personalidad a la nube». Todas estas líneas ya muestran resultados iniciales que alimentan los imaginarios. Más allá de la esfera exclusiva de los hiper-ricos, se manifiesta con fuerza la ficción masiva (cine, literatura y videojuegos) donde proliferan historias de éxodos planetarios, colonias autosuficientes, *cyborgs*, sociedades colapsadas o postapocalípticas, cuerpos tecnológicamente aumentados y temas afines.

Musk y Bezos, como «emprendedores», parecen prefigurados en el magnate Impey Barbicane, personaje de Julio Verne ([1865] 2004) en aquella obra decimonónica *De la Tierra a la Luna*, que tras hacerse millonario gracias a la Guerra Civil estadounidense convence a su gremio de mandar un cohete a la Luna:

> Acaso nos esté reservada la gloria de ser los colonos de este mundo desconocido. Comprendedme, apoyadme con todo vuestro poder, y os conduciré a su conquista, y su nombre se unirá a los de los treinta y seis Estados que forman este gran país de la Unión. (p. 10).

Estas expresiones son sintomáticas de la comprensión imperialista de la tecnología. La búsqueda técnica de un proyecto civilizatorio que acumula poder para trascender los límites materiales (sociedad, cuerpo y Tierra), al tiempo que continúa explotando y negando otros modos de existencia. Este «ascenso a los cielos» y esta «superación de la mortalidad» señalan, una vez más, la continuidad estructural entre la «metafísica de la cristiandad» y la «metafísica del desarrollo capitalista».

Por supuesto, estas ideas de trascendencia extracorporal y de aceleracionismo tecnológico, que aspiran a superar las condiciones terrenales, no son patrimonio exclusivo de las derechas tecno libertarias o del transhumanismo corporativo. También han tenido, y siguen teniendo, versiones de izquierda. Pueden encontrarse, por ejemplo, de forma humanista y pacifista en H. El Troudi (cf. 2020) y su idea de la «larga agenda», o de forma siniestra en corrientes trotskistas-posadistas que, de forma desquiciada, llegan a justificar una guerra nuclear como vía para instaurar el socialismo (Posadas, 1985, p. 54). Aunque estas ideas carecen hoy de poder político real y suelen permanecer en los márgenes del debate, su relevancia teórica no debe subestimarse.

Un problema central de este tipo de propuestas universalistas y humanistas es que reproducen, incluso desde posiciones anticapitalistas,

supuestos culturales profundamente occidentales. La idea de que la emancipación humana pasa necesariamente por una «salida» del mundo material, por la superación del cuerpo, de la finitud o de los límites ecológicos, presupone una ontología muy específica. ¿Acaso todas las culturas del mundo han concebido la muerte como un mal absoluto que debe ser vencido? ¿Todas aborrecen los límites corporales y sueñan con una trascendencia extracorpórea, celestial o tecnológicamente mediada? No. Existen, por el contrario, múltiples tradiciones que piensan la vida, la muerte y el devenir como procesos relacionales y cíclicos, antes que problemas a resolver.

Por otra parte, esa metafísica imperial que anhela «superar la mortalidad» es, sin ninguna contradicción, negadora de la vida. Como evidenció la reciente COP30, las condiciones de habitabilidad del planeta para los seres humanos y otros vivientes están gravemente comprometidas, y los mayores contaminadores (países «desarrollados» y megacorporaciones) carecen de voluntad política tangible para subsanar los daños. Según informes de la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES, 2019), un millón de especies de animales y plantas, de los ocho millones conocidas, están amenazadas de extinción y podrían desaparecer. El mismo riesgo que enfrentan numerosas culturas humanas. El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe nos da el siguiente dato: 214 de las 516 lenguas originarias de América Latina y el Caribe están en peligro de muerte (FILAC, 2023).

Por otra parte, lejos de sustituir a las energías fósiles, las renovables han ampliado el «menú energético» global sin modificar su lógica expansiva. La demanda energética mundial no ha disminuido, como debería ocurrir si el objetivo fuese realmente mitigar el colapso eco social, sino que ha crecido al ritmo del desarrollo de nuevas fuentes. En lugar de una transición energética, somos testigos de una nueva expansión energética, siguiendo las previsiones que sostienen que los centros de datos y la

denominada 'inteligencia artificial' multiplicarán la demanda energética. En este contexto, las políticas «verdes» de los gobiernos europeos ganan la indulgencia de la opinión pública, pero son uno de los pilares del sistema capitalista y colonial que ha sobrepasado la capacidad regenerativa de la Tierra.

Las transformaciones tecnológicas recientes que han abierto la puerta para nuevos mercados y la transformación del capital ha llevado a algunos teóricos críticos del Norte, como Y. Varoufakis (2024), a señalar que el capitalismo ha sido reemplazado por un nuevo sistema «tecnofeudalista». Vaourfakis argumenta que el crecimiento de la renta por contenidos digitales (vía suscripciones) y el trabajo no remunerado de los usuarios de estas plataformas (vía apropiación de datos), conceptualizado como una nueva servidumbre, sustentan el surgimiento de una nueva clase social absolutamente improductiva, los «nubelistas», que habrían desplazado a la burguesía tradicional.

La propuesta tecnofeudalista ha recibido, al menos, tres tipos de críticas. En primer lugar, E. Morozov (2022) ha señalado que, aunque las grandes digitales (como Google o Spotify), faciliten el acceso a cosas que no han producido y se financian parcialmente con anuncios, no hay que desestimar el hecho de que efectivamente *producen* las plataformas en sí mismas. En segundo lugar, K. Saito y R. Sasaki (2025) han recalcado que la competencia, como dinámica central del capitalismo, sigue siendo fundamental en la economía digital y que el capitalismo está amplificando una modalidad rentista, que Marx ya había descrito. En tercer lugar, Romero-Losacco (2025) ha puesto en entredicho la coherencia del feudalismo como categoría histórica, a partir de la heterogeneidad sociopolítica que tuvo Europa antes del capitalismo según distintas investigaciones históricas.

Consideramos que todas estas críticas al tecnofeudalismo son acertadas, de modo que nuestra insistencia en la continuidad político-cultural de la cristiandad con la modernidad en la era digital no debe llevarnos a

pensar que estamos ante un «nuevo» orden, sino, al contrario, a la convicción de que los fenómenos presentes obedecen a una misma matriz político-cultural. De acuerdo con la exposición anterior podemos perfilar tres puntos claves para una aproximación crítica a la tecnología:

1. En el plano de la corta duración, es cierto, como señaló Lenin, que el imperialismo constituye la fase superior del capitalismo, producto del impulso expansivo de las burguesías europeas a inicios del siglo XX, que condujo a la internacionalización del capital industrial y a la formación de cárteles económicos. Sin embargo, si aceptamos que la modernidad y el capitalismo no representan una ruptura total, sino la ampliación de un orden previo a 1492, entonces, en el largo plazo, 'el capitalismo es la fase superior del imperialismo': el momento presente de un proyecto expansivo que antecede con mucho a la economía industrial y al mercado mundial. No debemos perder de vista que el monopolio del poder político es muy anterior al monopolio económico empresarial. Hasta ahora nos hemos concentrado en la continuidad ideológica entre la metafísica cristiana y la metafísica secular del progreso, pero conviene recordar que uno de los grandes aportes del giro decolonial ha sido revelar una continuidad semejante en los planos económico y político del sistema-Mundo (Wallerstein, 2003).
2. La metafísica de la cristiandad y la metafísica del progreso capitalista comparten sus fundamentos y sus direcciones. Ambas se sostienen en una concepción del tiempo progresiva, ascendente y orientada hacia un futuro ideal, así como en una imagen degradante de la otredad humana y no humana, integrada y confinada a los márgenes de la civilización por carecer de un suplemento extracorporal que la equipare al sujeto occidental. Planteamos que los poderes occidentales se renovaron culturalmente para amplificar, mediante la ciencia y la tecnología, su modo de existencia basado en la explotación.

3. En la actualidad, la tecnología opera como el gran marcador universal del «progreso» histórico y geográfico, según los parámetros definidos por la racionalidad colonial. Esto nos obliga a reconocer una doble imposición: por un lado, la concepción universalista de la tecnología y, por otro, la implantación forzada de los sistemas tecnológicos que sostienen y profundizan el capitalismo. Cuando tecnologías como el arado mecanizado o la industria bélica se difundieron, no sólo se generalizó el uso de las máquinas, sino que estas fueron acompañadas por una idea de civilización. Tecno e ideología vinieron juntas, y su adopción consolidó una forma particular de relación con la tierra, el trabajo y el mundo, presentada como inevitable y natural. Por supuesto, su implantación se fundamenta en los epistemicidios y genocidios de pueblos diferentes a Occidente (Grosfoguel, op. cit). Esta universalización es semejante a lo que Y. Hui (2020) ha denominado «monotecnologismo», como un paradigma colonial, expansivo y homogeneizante de las técnicas occidentales.

Como vemos, no se trata de adoptar una postura reaccionaria «tecnófoba», como si toda tecnología fuese intrínsecamente negativa, ni de un optimismo «tecnófilo», como si todo aumento de la eficiencia técnica implica necesariamente un mejoramiento de la vida o como si los problemas globales pudieran solucionarse con el curso (sobre)natural de la tecnología. Descolonizar la comprensión de la tecnología exige, más bien, devolver a su provincia histórica y cultural los supuestos que la modernidad occidental pretendió universalizar, y abrir la mirada hacia otras técnicas, otras racionalidades y otros modos de habitar y relacionarse con el mundo.

Desvío 1: Algoritmos, big data, inteligencia artificial y control de masas

El desarrollo tecnológico bajo el capitalismo está guiado por la lógica de la maximización de la ganancia económica (es decir, del poder),

personificado en la figura del *Homo œconomicus* (Penalonga, 2011), una especie de Robinson Crusoe, personaje recurrente en la enseñanza de la economía para «demostrar» que el comportamiento humano genérico es la maximización de la ganancia en un entorno de escasez, ora reduciendo costes, ora aumentando la producción.

Un elemento central de esta lógica es la reducción de la entropía. En términos generales, reducir la entropía de un sistema consiste en disminuir la impredictibilidad del comportamiento de objetos, procesos y personas. A mayor previsibilidad, mayor control, mayor capacidad de extracción, gestión y dominación. El capitalismo se está redefiniendo por esta capacidad de anticipar, modelar y regular enormes flujos materiales, energéticos, informacionales y humanos. En la era digital, esta lógica se expresa de manera privilegiada a través de la automatización de procesos y la delegación de decisiones a sistemas técnicos.

Para esto existen los grandes centros de datos (*data centers*), infraestructuras materiales frecuentemente invisibilizadas en el imaginario digital. Lejos de la metáfora de «la nube», los sistemas digitales que conocemos requieren instalaciones físicas de escala monumental que concentran servidores, sistemas de refrigeración y redes eléctricas destinadas al almacenamiento, procesamiento y circulación de volúmenes colosales de información. Estos requieren cantidades crecientes de energía, generalmente combustibles fósiles, y agua para refrigeración, así como la ausencia de luchas sociales o fenómenos climáticos que puedan interferir con el abastecimiento de insumos o los servicios para su funcionamiento.

En términos tecnopolíticos, los centros de datos constituyen nodos estratégicos de poder, donde se produce la capacidad de observar, registrar y gobernar a distancia. Estos nodos son conjuntos de instrucciones formales diseñadas para procesar datos y producir resultados específicos. Aunque las empresas y gobiernos suelen insistir en la neutralidad de los algoritmos, estos movilizan la epistemología, los valores sociales

y los objetivos del orden político. Más concretamente, nos referimos a la impronta política que tienen Google, Amazon, Meta, Apple y Microsoft (GAMAM) y BATX (Baidu, Alibaba, Tencent y Xiaomi).

Asistimos a la domesticación de la subjetividad para crear un individuo, votante-consumidor (Han, 2021), que resulta un sujeto inocuo en un mundo cada vez más desigual. Un agente que se complace con la estética del consumo, sin considerar su ética. La era digital del capitalismo se caracteriza por una alianza, tecnológicamente refinada, entre la organización de los mercados, la modulación de las conductas y el control de las poblaciones. Desde los sistemas de crédito y la selección laboral hasta las plataformas de redes sociales y la vigilancia policial, los medios digitales participan activamente en la producción de subjetividades y en la reproducción de desigualdades sociales, raciales y geopolíticas.

Y en otro sentido las plataformas digitales privativas y opacas, en particular las redes sociales que se han vuelto omnipresentes en la vida cotidiana, pueden suministrar información sensible (datos de geolocalización, redes de contacto, conversaciones privadas, hábitos de consumo y desplazamiento) a estructuras estatales y corporativas con fines de control, vigilancia y represión. En contextos de guerra o de ocupación militar, esta información puede ser directamente integrada a la infraestructura bélica y facilitar los genocidios.

La inteligencia artificial (IA) representa la intensificación de esta lógica. La IA suele ser definida como sistemas de aprendizaje automático capaces de identificar correlaciones estadísticas en grandes volúmenes de datos y ajustar su comportamiento en función de objetivos previamente definidos. Su eficacia depende, por tanto, de tres condiciones: extracción masiva de datos, capacidad de cómputo concentrada y criterios normativos que orienten el entrenamiento de los modelos.

Cuando una artista, un escritor o una programadora descubre que su trabajo ha sido absorbido por una IA para generar ingresos a un tercero

(generalmente una corporación tecnológica) sin reconocimiento, sin consentimiento y sin retribución, observamos la misma lógica de «acumulación por desposesión» descrita por D. Harvey (op. cit.) para describir la acumulación originaria. La creatividad, el lenguaje, la experiencia y el tiempo de vida de millones de personas son convertidos en «servicios inteligentes» en un proceso que reproduce, en el plano digital, los mecanismos históricos del colonialismo europeo: cercamiento de bienes comunes, privatización del saber y concentración del beneficio hacia las coordenadas de siempre.

De manera aún más brutal la IA se ha integrado directamente en la guerra. El uso de estos sistemas por parte del Estado de Israel en Gaza ha multiplicado exponencialmente la producción de objetivos militares, reduciendo los tiempos de decisión para sostener el ritmo demencial del bombardeo genocida. No hay novedad con estas *tecno-lógicas*, la cuarta revolución industrial vino a optimizar la administración de la explotación y el exterminio que el imperialismo implantó en las más variadas regiones. El Leviatán digitalizó gran parte de su funcionamiento, pero no modificó sus estructuras subyacentes.

El advenimiento de la IA, y particularmente los modelos de lenguaje (*large language models*, LLM) como ChatGPT, han reactivado numerosos debates. Se discute si la IA podría alcanzar algún tipo de 'personeidad' (*personhood*) y si estamos ante el umbral de una inteligencia fuerte[7]. Estas discusiones están atravesadas por una profunda ansiedad antropomórfica: frente a los asistentes virtuales de apariencia humana (Alexa, Siri, Cortana) y la replicación de obras de arte, numerosas voces se alzan, desde puntos de vista científicos o simplemente morales, para decir «la IA nunca será humana».

7— Para una discusión más detenida, revisar el marco del debate planteado por Searle (1980) y el experimento de «la habitación china».

La pregunta de si las máquinas pueden tener «alma» ha obsesionado históricamente a Occidente, desde los autómatas medievales hasta los debates novísimos sobre la conciencia artificial. Es una angustia sustentada sobre la excepcionalidad humana que ya hemos explicado. Así, mientras la antropomorfización de las máquinas nos asombra o preocupa, se normaliza la desposesión de millones de personas cuyos saberes, lenguas, imágenes y vidas alimentan esos sistemas.

Pero no debemos conformarnos con esta cosmovisión particular, como si el extenso abanico de maneras de crear sistemas, pensar el mundo y vincularse con las herramientas se agotara con la cultura hegemónica. Muchas otras porciones de humanidad han dado con formas creativas de pensar el uso de herramientas y sistemas muy interesantes para sostener la vida. Atrevámonos, entonces, a pensar con otra matriz cultural y desviémonos del camino que se empeñan en trazarnos, buscando otros horizontes.

| Desvío 2: Los artefactos en un pensamiento indígena

A diferencia de Occidente, entre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas la pregunta de si las máquinas pueden llegar a tener «inteligencia» (conciencia, raciocinio o cualquiera de los avatares seculares del alma cristiana) genera poco interés. Para la mayoría de estos pueblos, las entidades más variadas (animales, plantas, artefactos, ríos, montañas o enfermedades) pueden, bajo ciertas condiciones, poseer una potencia animada y ser personas (Hallowell, 1964; Viveiros de Castro, 1998). De ahí que objetos como flechas, cestas, pipas o redes de pesca puedan ser considerados como «gente» en sentido pleno. Tomemos por ejemplo un breve recuento de un misionero del siglo XVI en tierras del pueblo Hurón-Wendat:

> Un día, estando a punto de quemar en el fuego una ardilla que me había dado un salvaje, no me lo permitieron y me mandaron a quemarla afuera, a causa de las redes que había en el albergue,

> diciendo que de lo contrario las redes se lo dirían a los peces. Les dije que las redes no podían ver nada; Ellos respondieron que podían, y también que podían oír y comer. «Entonces dales un poco de tu sagamité»[8], dije. Uno de ellos me respondió: «Son los peces los que los alimentan, no nosotros. (Sagard, 1968 [1632]; traducción propia)

Al intentar quemar una ardilla dentro de un albergue, los nativos se lo impidieron alegando que las redes de pesca que allí se encontraban podrían «decírselo a los peces». Ante su objeción («las redes no pueden ver nada»), le respondieron que las redes sí ven, oyen y comen, pero que su alimento lo proveen los peces, no los humanos. En esta breve escena, la red de pesca aparece dotada de autonomía, sensibilidad y agencia: puede contradecir la voluntad humana y depende de una forma de alimentación proporcionada por los peces.

Es decir, un artefacto que el pensamiento occidental considera inerte y un animal considerado «inferior» o «inanimado» (etimológicamente sin ánima, sin alma) por la doctrina cristiana es, aquí, un ser dotado de conciencia. Este punto de partida es radicalmente distinto del occidental. En muchos mundos indígenas americanos la conciencia, la cultura y la agencia están distribuidas entre humanos y no humanos por igual (Descola, 2012). ¿Qué implicaciones puede tener este tipo de pensamiento para pensar la tecnología?

Para explorar esa pregunta, recurrimos a una entre muchas tradiciones posibles: los saberes del pueblo Awá-Guajá de la Amazonía oriental, trabajados por el antropólogo Uirá García. No lo hacemos para erigir este pensamiento como si debería ser el nuevo paradigma universal. Rechazar el monotecnologismo no implica crear otro, sino para recuperar la pluralidad de mundos sofocados por el sistema-mundo moderno. O, en

8— El sagamité es un guiso indígena norteamericano, hecho a base de maíz molido, grasa y otros ingredientes dependiendo de la región.

palabras de l@s zapatistas, para contribuir a «un mundo donde quepan muchos mundos». En este sentido, queremos alimentar nuestro arsenal conceptual con los saberes Awá-Guajá y cuestionar el orden tecnopolítico.

El pueblo Awá-Guajá, conformado por unas 350 personas distribuidas en cuatro asentamientos, habla una lengua Tupí-Guaraní y mantiene un modo de vida cazador-nómada. Su repertorio técnico es lo que los paradigmas eurocéntricos clasificarían como «escaso» o «primitivo», pues no practican la cestería ni la cerámica (García, 2011, p. 10). Pero, en lugar de situarlos en el terreno de la carencia, es más pertinente atender a la forma de relación con sus objetos y el mundo que construyen a partir de esa relación.

Una de las relaciones sociales más frecuentes entre los Awá-Guajá es el *rikô*, una forma de asociación que puede vincular a humanos, animales, objetos y espíritus. Lingüísticamente deriva del verbo *ikô*, «estar con», «estar asociado a», aunque en la práctica suele traducirse como «criar» (Ibid., 188). Dependiendo del contexto, puede incluir acciones como poseer, domesticar, plantar o acompañar. Toda relación *rikô* implica dos posiciones bien definidas: *jará*, usualmente traducido como «dueño» y *nimá*, traducido como «criatura», «ser criado» o «acompañado». Los ejemplos de la relación *rikô* son numerosos y revelan la amplitud de las asociaciones posibles entre humanos y no humanos. Entre ellos se encuentran:

- Una madre con sus hijos.
- El vínculo matrimonial entre hombre y mujer, donde las posiciones de *jará* y *nimá* dependen de las circunstancias: si la mujer es mayor o viuda, será ella quien ocupe la posición de *jará*; en cualquier caso distinto, es al revés.
- Los humanos con sus animales domésticos, o con aquellos que dependen de la actividad humana. Por ejemplo, los Awá-Guajá dicen que las cucarachas son *nimá* de los blancos, pues viven de los residuos que estos producen.

- Los ajỹand (una especie de espíritu-ogro-duende) con sus animales «domésticos» o criaturas asociadas.
- Los seres celestes con sus dobles terrenales, que suelen ser plantas o animales vinculados a ellos.
- Relaciones entre animales, donde unos pueden «domesticar» a otros. Por ejemplo, se considera que las mariposas amarillas que se agrupan en las orillas de los ríos son *nimá* de las tortugas, y que la tarántula es *nimá* del mono capuchino.
- La relación entre una persona y un artefacto, como una flecha, un cuchillo o una tela.

Esta última asociación es la que nos interesa abordar. Es fundamental observar que la figura de *jará* no coincide con el concepto occidental de propiedad. No implica el dominio sobre un objeto, sino una posición relacional ligada al cuidado, la protección, la responsabilidad y cierto grado de control sobre el otro. De hecho, para comprender este sistema conviene invertir por un momento el sentido común moderno: mientras que en la sociedad capitalista las personas pueden ser tratadas como cosas, objetivadas en el valor de su fuerza de trabajo (sea bajo la forma de trabajo esclavo o trabajo «libre» asalariado), en la sociedad Awá-Guajá, como en muchas otras, las cosas pueden ser consideradas personas.

Un ejemplo claro aparece en la preparación de las flechas antes de la cacería. Un cazador Awá-Guajá debe primero domesticar sus flechas: estas deben estar cargadas de rabia para poder matar a la presa. Para ello se colocan sobre el fuego, de modo que su corazón se endurezca con el dolor. Tras la caza, el cazador restriega las puntas en la sangre del animal abatido para que «sacien su hambre» y calmen su malestar. Las flechas Awá-Guajá tienen también cierta ética, ya que no pueden herir ningún *nimá* de otro animal, es decir, no pueden matar crías (García, 2021, p. 57). Y ahí su gran diferencia con respecto a las armas de fuego, que también están presentes en la comunidad.

Las escopetas, aunque también se «crían» al pulirse y aceitarse, poseen una personalidad distinta: son más agresivas, impredecibles y peligrosas. A diferencia de las flechas, no perdonan la condición de *nimá*; pueden matar indiscriminadamente, sin distinguir crías ni proteger ciertas vidas. Además, no hace falta endurecerles el corazón con el fuego. Su agencia es más difícil de contener, por eso son tratadas con mayor cuidado.

Humanizar algunos artefactos tecnológicos, como hacen las culturas amerindias, quizás parezca una práctica exagerada para un contexto urbano, repleto de productos producidos industrialmente. No obstante, en los barrios populares de Nuestramérica no es extraño, por ejemplo, que nuestras abuelas le otorguen un nombre a su máquina de coser y reconozcan en su funcionamiento una personalidad. Lejos de la Amazonía, en el saber artesanal también tenemos un amplio bagaje epistemológico para acercarnos a la tecnología.

Evidentemente, la polémica de si las máquinas tienen (o no) inteligencia no aplica en una cultura donde las flechas tienen eso y más. Por tanto, no nos debe extrañar que haya sido sugerido que «una teoría del objeto debe ser una teoría de la persona», para el caso de un pueblo Nambikwara (Miller, 2009, p. 76) y, por extensión, de otros pueblos amerindios. Ahora bien, más allá del estatus de persona que puede tener un artefacto, nos conviene pensar la tecnología siguiendo los saberes Awá-Guajá.

Acercarnos a la tecnología desde la «crianza», los cuidados, el «estar-con», *riku* en términos Awá-Guajá, implica anteponer las relaciones a los términos. La sabiduría Awá-Guajá, para la que todos los seres existen gracias al cuidado de otros seres desplaza el foco desde un objeto técnico aislado hacia la red de relaciones que lo hace existir y operar. En esta perspectiva, la tecnología no se define por su grado de complejidad, eficiencia o innovación, sino por el tipo de vínculos que posibilita entre humanos y no humanos, por las responsabilidades que genera y por ciertos límites éticos conlleva su uso.

Pensar la tecnología en términos de cuidados y «crianza» (en sentido Awá-Guajá) supone reconocer que todo artefacto es el resultado de una relación prolongada de cuidado, aprendizaje y afectación multidireccional. Nada existe por sí solo ni de manera autónoma: para sostener la vida, animales, plantas, cuerpos humanos y objetos técnicos requieren ser acompañados, atendidos y contenidos por sus figuras tutelares, humanas o no humanas. Por su dueño o dueña, *Jará*. Desde esta óptica, la pregunta central deja de ser qué puede hacer una tecnología y pasa a ser cómo debe ser creada y «criada» según una ética comunitaria.

Desde aquí, la descolonización tecnológica deja de ser un ejercicio meramente teórico y se convierte en una práctica cotidiana: aprender no solo a crear/criar nuestras técnicas; asumir responsabilidad por sus efectos en lugar de subestimarlos o ignorarlos; y reimaginar el hacer técnico como una forma de cuidado del mundo compartido. En este sentido, descolonizar la tecnología implica incorporar en la reflexión distintas éticas de la convivencia, aspectos centrales de múltiples pensamientos y prácticas de los pueblos originarios, afrodiaspóricos y mestizos de *Abya Yala*.

Los pueblos del Sur global han elaborado estas éticas del respeto, la contención y la convivencia, condensadas en nociones que suelen traducirse como *«vivir bien»* o *«vivir bonito»*. Estas ideas no deben ser asimiladas al «estado de bienestar» y las utopías occidentales. En *Abya Yala*, por ejemplo, estos ideales adoptan múltiples formulaciones lingüísticas y conceptuales, además del ya conocido *sumaq kawsay* (lit. *buen vivir*) de los pueblos quechua-hablantes. Entre los Piro/Yine, el sentido de bienestar se caracteriza por «residir y no hacer nada más», como un estado de calma y armonía cotidiana, donde la vida buena se expresa en la ausencia de conflicto y en la suficiencia compartida (Gow, 2002). Entre los Airo-Pai (Secoya), el *deoye paiye* refiere a vivir bien en común, un estado que solo se alcanza cuando las personas han aprendido a pensar correctamente y a contener la ira (Belaunde, 2002). Para los Miskitu, el *pain iwaia* designa una vida basada en la convivencia respetuosa con los vecinos y en la evitación del conflicto

(Jamieson, 2002). Entre los Enxet, la buena vida colectiva se vincula con la crianza de personas «buenas/bonitas», a través del desarrollo de un *wäxok* (un centro cognitivo y afectivo) en equilibrio; cuando ello ocurre, se dice que «no pasa nada en el wäxok», manifestación de una tranquilidad profunda (Kidd, 2002). Entre los Yukpa, pueblo de habla Caribe, el ideal de vida buena se expresa como *patume tuapshureipo*, una noción que remite a vivir con tranquilidad, sembrando los alimentos necesarios, sin sobresaltos ni agresiones, en un entramado de relaciones equilibradas.

Aunque podamos observar enunciados similares, sería ingenuo pensar que todos los pueblos indígenas de *Abya Yala* y el resto del mundo comparten un mismo sentido de belleza o bienestar. Tampoco sus técnicas están exentas de violencias: pueden servir para cuidar y sostener la vida, pero también para defenderse y hacer daño. Reconocer esto es indispensable para evitar una idealización que, lejos de contribuir a la descolonización, reproduce otra forma de negación de su historicidad y diversidad.

Por otra parte, admitir la existencia del conflicto y la guerra entre las poblaciones indígenas no invalida el hecho de que muchos de estos pueblos hayan desarrollado durante milenios principios actitudinales, cosmológicos y técnicos orientados a la reproducción de maneras estables vida colectiva, humana y más que humana, y justo con la contención de grandes jerarquías de poder y las amplias cadenas de explotación que les acompañan[9]. Por tanto, en aras de una ética común es necesario revitalizar y ampliar el diálogo entre formas de ser y pensamientos. No sólo entre pensamientos indígenas, sino incluir el pensamiento científico en la conversación, pero ya no en la posición dominante. La ciencia debe abando-

9— No ignoramos el hecho de que en nuestro continente hubo sociedades bastante heterogéneas que suelen clasificarse como Estados e imperios. No obstante, dichas formaciones una vez alcanzaron épocas de apogeo y acumulación, sufrieron crisis ecosociales, muchas veces irreversibles. Eso que podemos llamar Estado, según la teoría política occidental, no fue en América una forma omniabarcante e irrefrenable como al otro lado del Atlántico.

nar momentáneamente el punto arquimédico, la pretensión de tener el juicio ontológicamente correcto y unívoco sobre el tejido de la realidad, para ir a dialogar con otros saberes.

No hacen falta nuevos universalismos ni acuerdos totalizantes que aspiren a subsumir la pluralidad de mundos bajo una sola ontología, una sola racionalidad o un único horizonte de sentido. Por el contrario, lo que se vuelve urgente es la construcción de consensos parciales, situados y revisables, capaces de sostener la resistencia cultural y la coexistencia entre mundos diferentes e irreductibles.

Desde esta perspectiva, la tecno-diversidad no es un obstáculo para la acción colectiva, sino su condición de posibilidad. Frente a la matriz *mono-tecno-lógica* de Occidente, que concibe la tecnología como una fuerza universal, neutral y acumulativa, se abre la posibilidad de ecologías técnicas diversas, arraigadas en territorios, cosmologías y prácticas de cuidado específicas. Tecnologías que no buscan dominar la vida, sino acompañarla y defenderla.

Tecnodiversidad, soberanías y resistencias: volveremos por todos los caminos

Toda discusión política, cultural y tecnológica pensada desde y para las sociedades del Sur debe pasar, necesariamente, por una reflexión crítica sobre nuestra capacidad de construir formas tecnosociales resistentes al capitalismo neocolonial. Esto es, resistir a instituciones estatales y nacionales, pero también a las corporaciones transnacionales y, sobre todo, al imperialismo norteamericano. Pensar la política, la cultura o la emancipación al margen de las infraestructuras tecnológicas implica ignorar uno de los principales dispositivos contemporáneos de dominación. No podemos olvidar que la tecnología es un campo «determinado determinante», como diría Dussel.

Uno de los problemas centrales de la llamada «transferencia tecnológica», según la cual los países «desarrollados» dotarían a los países «subdesarrollados» de los medios necesarios para diversificar y expandir sus economías, es que dicha transferencia fue sustituida, de facto, por una transferencia de patrones de consumo. No se importaron tanto los medios para desarrollar capacidades productivas autónomas, como los estilos de vida, imaginarios de bienestar y nociones de progreso calcadas del ideal europeo y norteamericano. Como se ha dicho hasta el cansancio, aspirar a ese modelo desde el sur constituye una de las formas más eficaces de domesticación del pensamiento, pues reproduce la dependencia material y simbólica bajo la apariencia del éxito individual y la modernización. Consumir como estadounidenses o europeos no nos hará libres; por el contrario, consolida nuestra subordinación a *ese* modo de vida, imposible sin horadar por completo las bases ecológicas del planeta. Producción, consumo y modo de vida deben problematizarse de igual manera.

Como reacción al consumismo ha surgido en ciertos espacios intelectuales una corriente política y filosófica conocida como «primitivismo», que propone el rechazo total de la tecnología moderna en favor de un retorno a formas de organización social idealizadas como «primitivas». Sin embargo, este primitivismo reproduce el mismo universalismo que pretende criticar, al asumir que toda herramienta producida en una matriz cultural occidental es intrínsecamente portadora de dominación. Este enfoque desconoce los usos situados, las resignificaciones locales y, sobre todo, la capacidad histórica de los pueblos para apropiarse estratégicamente de tecnologías externas sin asumir el orden político que las engendró.

Pensemos en la actitud tecnopolítica de numerosos pueblos indígenas, que supieron apropiarse selectivamente de instrumentos introducidos por los invasores, como el hierro, las armas de fuego o ciertas medicinas, para resistir y reproducir sus propios modos de vida, al tiempo que guerrearon contra el proyecto colonial: la deforestación masiva, la producción de grandes excedentes, la economía de mercado en todas las esferas

de la vida y la imposición de jerarquías políticas ajenas. Estos ejemplos muestran que la incorporación consciente de una herramienta foránea no implica necesariamente la aceptación del orden político que la produjo. Por el contrario, abre la posibilidad de una reapropiación selectiva orientada a la reproducción de la «vida bonita». Para ilustrar este punto, apropiémonos del esquema figurado por B. Batalla en su teoría del control cultural, para aplicarlos a la tecnología:

Elementos culturales (tecnológicos)	**Decisiones**	
	Propias	**Ajenas**
Propios	*Cultura autónoma*	*Cultura impuesta*
Ajenos	*Cultura apropiada*	*Cultura enajenada*

Batalla (1991)

Lo decisivo aquí no es el origen de la tecnología o las esencias, sino el tipo de relaciones sociales posibilitadas. Llevando estas reflexiones al ámbito digital, resulta evidente que no podemos conformarnos con habitar plataformas controladas por el capital, caracterizadas por su opacidad, la extracción masiva de datos, la vigilancia permanente y su capacidad para modelar subjetividades y condicionar la opinión pública. No basta, tampoco, con producir y difundir «contenidos» antisistema en dichas plataformas. Hace falta rechazar 'colectivamente' las plataformas privativas (ChatGPT, WhatsApp, Telegram, Instagram, entre otras) y asumir la responsabilidad ético-política de su diseño, su gobernanza y sus usos. La infraestructura digital es hoy un terreno central de disputa política y, como advirtió Audre Lorde: «las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo».

En este sentido, resulta imprescindible avanzar hacia la creación consciente de plataformas digitales soberanas, pensadas desde nuestras realidades, ajustadas a nuestros ritmos de vida y orientadas al cuidado de la vida colectiva. No podemos depositar nuestra comunicación, nuestra memoria ni nuestras interacciones en sistemas que erosionan nuestra capacidad de vivir de forma plena, equilibrada y comunitaria. Existen ya numerosas opciones basadas en software libre, código abierto y desarrollo colaborativo que permiten el uso de herramientas digitales sin reproducir las lógicas extractivas del capitalismo de plataformas. Frente a sistemas propietarios como Windows, existen sistemas operativos como Linux; frente a redes sociales corporativas como Facebook, YouTube o X, existen plataformas descentralizadas como Mastodon y PeerTube. En la acera del frente de los gigantes tecnológicos Google, Apple, Meta, Amazon, Microsoft, Baidu, Alibaba, Tencent y Xiaomi se encuentran un verdadero ejército de programadores, hacktivistas y entusiastas digitales que se han encargado de construir y difundir estas propuestas alternativas.

Los proyectos civilizatorios distintos al de la modernidad capitalista (hablamos de comunidades indígenas, asociaciones barriales, comunas socialistas o de otro tipo, frentes sindicales y más) pueden apropiarse de las tecnologías digitales y de otros tipo para impulsar prácticas basadas no en la extracción, sino en la cooperación, el cuidado y la reciprocidad, abriendo un horizonte radicalmente distinto. Un horizonte en el que lo digital deja de ser un instrumento de colonización y se convierte en una herramienta para las autonomías colectivas y la reproducción de la vida digna.

Parte de nuestro argumento global es que un horizonte anticapitalista no puede conformarse con la mera toma de los medios de producción existentes por parte de las clases subalternas. Es necesario transformar intensamente los propios medios de producción, lo que va de la mano con una transformación cultural y tecnopolítica profunda, que implique no sólo una transformación radical de las relaciones entre los humanos sino también de estos con otras formas de existencia. Sin esta dimensión,

cualquier proyecto emancipador corre el riesgo de reproducir, con otros nombres, las mismas formas de dominación que pretende superar.

Por otra parte, este proceso no puede pensarse al margen del problema de la guerra. El gran capital transnacional y las burguesías locales no se resignan pacíficamente a la emergencia de formas sociales distintas, sino que despliegan toda su maquinaria bélica, mediática e institucional para borrar de la historia cualquier proyecto político que amenace sus intereses. ¿Qué posibilidades tenemos nosotros y nosotras, la campesina, la trabajadora fabril, el indígena, el estudiante, de hacer frente y sobrevivir a estas maquinarias millonarias de muerte? Recordemos aquí la táctica de Mao Tse-Tung, quien lideró y teorizó la resistencia contra el imperialismo japonés y el Kuomintang:

> Cuando establecemos nuestra propia industria de guerra, debemos guardarnos de depender de ella. Nuestra política básica consiste en apoyarnos en las industrias de guerra de los países imperialistas y de nuestro enemigo interno. Tenemos derecho a la producción de las fábricas de armamentos de Londres y de Jan-yang, y las unidades enemigas nos sirven de brigadas de transporte. Esta es la pura verdad y no una broma. (1968, p. 269)

El arte de la resistencia cultural y anti-imperialista consiste en una calibración estratégica e inteligente de los elementos externos (y no sólo nos referimos a las armas) que pueden ser aprovechados y los propios que deben conservarse y revitalizarse. Nuestras geografías están atravesadas por múltiples matrices culturales de resistencia, que aún hoy nos tienden la mano para construir la 'vida bonita' o el 'buen vivir'. Por ello, podemos afirmar con el sabio indígena Aiton Krenak, del pueblo Krenak, que «el futuro es ancestral». Esto no significa un retorno nostálgico a un pasado imaginado, sino la superación del fetichismo del progreso occidental, la novedad por la novedad misma, y la reorientación de elementos tecnológicos que pueden contribuir a la sanación colectiva y los equilibrios

eco sociales que durante siglos han sostenido la vida humana y más que humana. Se trata de una infinidad de apropiaciones estratégicas, libres y asociadas, para defender la vida dentro, fuera y más allá del capitalismo.

| Referencias

Belaunde, L. E. (2002). «The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru». En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Taylor and Francis.

Boix, M. (2006). «Hackeando el patriarcado en la lucha contra la violencia hacia las mujeres. Filosofía y práctica de mujeres en red desde el ciberfeminismo social». En *Labrys, études féministes/ estudios feministas*, 1–24.

Bonfil, G. (1991). «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos». En *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, IV(12), 165–204.

Coronil, F. (1996). «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories». En *Cultural Anthropology*, 11(1), 51–87. https://doi.org/10.1525/can.1996.11.1.02a00030

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre: La controversia de Valladolid.* Encuentro.

El Troudi, H. (2020). *Hormé: Los acordes de la trascendencia civilizatoria*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Elorduy, P. (2025). «La máquina de los asesinatos en masa. La inteligencia artificial al servicio de la guerra». En *Nueva Sociedad*, 316, 73–83.

Ferguson, R. B. (2013). «The Prehistory of War and Peace in Europe and the Near East». En D. P. Fry (Ed.), War, Peace, and Human Nature (1a ed., pp. 191–240). Oxford University PressNew York. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199858996.003.0011

FILAC. (2023). *Propuesta de Atlas Latinoamericano de Lenguas Indígenas en Peligro*. FILAC.

Fontijn, D. (2021). *Give peace a chance: On violence and warfare in prehistory and why it matters.*

García, U. (2021). *Variations on Hunting and Care: Ownership, Kinship and Other Interspecific Relationships in the Eastern Amazon*. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 17(1). https://doi.org/10.70845/2572-3626.129

García, U. F. (2011). *Karawara: A caça e o mundo dos Awá-Guajá* [Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.8.2011.tde-26072011-145355

Gow, P. (2002). «Helpless: The affective preconditions of Piro social life». En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Taylor and Francis.

Graeber, D., & Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad* (J. Andreano Weyland, Trad.). Editorial Ariel.

Gray, C. H. (2024). «Military AI, sacred violence, and war in the Middle East». En *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, Avance en línea. https://doi.org/10.5209/tekn.93507

Han, B.C. (2021). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2.a edición). Herder.

Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: A Brief History of Humankind* (H. Watzman & J. Purcell, Trads.). Harper Collins Publishers.

Harvey, D. (2016). *El nuevo imperialismo*. Akal.

Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra.

IPBES. (2019). *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services* (Versión 1). Zenodo. https://doi.org/10.5281/ZENODO.3831673

Jamieson, M. (2002). «Compassion, anger and broken hearts: Ontology and the role of language in the Miskitu lament». En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Taylor and Francis.

Kagame, A. (1979). «Percepción empírica del tiempo y concepción de la historia en el pensamiento bantú». En P. Ricoeur & UNESCO (Eds.), *Las culturas y el tiempo*. Sígueme.

Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Alianza Editorial.

Kidd, S. (2002). «Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay». En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia.* Taylor and Francis.

Law, J. (2005). «Technology and heterogeneous engineering: The case of Portuguese expansion». En *The Social Construction of Technology Systems: New Direction s in the Sociology and History of Technology* (pp. 111–134). MIT Press.

Le Guen, O. (2017). «Una concepción del tiempo no-lineal en dos lenguas». En *Journal de la Société des américanistes*, 103, 451–496.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio* (1ª ed). Capitán Swing.

Levis, C., Flores, B. M., Moreira, P. A., Luize, B. G., Alves, R. P., Franco-Moraes, J., Lins, J., Konings, E., Peña-Claros, M., Bongers, F., Costa, F. R. C., & Clement, C. R. (2018). *How People Domesticated Amazonian Forests. Frontiers in Ecology and Evolution*, 5, 171. https://doi.org/10.3389/fevo.2017.00171

Miller, J. (2009). «Things as Persons: Body Ornaments and Alterity among the Mamaindé (Nambikwara)». En F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. University of Arizona Press.

Morgan, L. H. (1987). *La Sociedad Primitiva*. Ediciones Endymion.

Morozov, E. (2022). «Crítica de la razón tecnofeudal». En *New Left Review*, 133–134, 99–140.

Penalonga, A. (2011). *Homo economicus: Una explicación del mundo a través de la economía*. Ediciones Gestión 2000.

Pinch, T., & Bijker, W. (2005). «Common Themes». En W. E. Bijker, T. Hughes, & T. Pinch (Eds.), *The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology*; [papers of a workshop held at the University of Twente, The Netherlands, in July 1984]. MIT Press.

Pomeranz, K. (2024). *La Gran Divergencia: China, Europa y el Nacimiento de la Economía Mundial Moderna*. Arpa Editores.

Posadas, J. (1985). *Les problèmes de la guerre et de la paix: Sélection de textes de 1972 à 1981*. Edition Science, culture et politique.

Romero Losacco, J. (2021). «El sistema-mundo más allá de 1492: Modernidad, cristiandad y colonialidad: aportes para unas historias globales de/desde el sur». En *Tabula Rasa*. https://doi.org/10.25058/20112742.n37.11

Romero Losacco, J. (2025). «Feudalismo y eurocentrismo: Aportes para una crítica decolonial del tecnofeudalismo». En *Tabula Rasa*, 54, 97–116. https://doi.org/10.25058/20112742.n54.05

Sagard, G. (1968). *Sagard's long journey to the country of the hurons*. Greenwood Press. Sahlins, M. (2010). *Economía de la Edad de Piedra*. Akal.

Saito, K., & Sasaki, R. (2025). *Rentier capitalism, technofascism and the destruction of the common*. Area Development and Policy, 1–15. https://doi.org/10.1080/23792949.2025.2557911

Schlosberg, J. (2017). *El complejo mediático-tecnológico- militar-industrial. Estado del poder*, 6, 2–14.

Searle, J. R. (1980). *Minds, brains, and programs. Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417–424. https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756

Seed, A., & Byrne, R. (2010). *Animal Tool-Use. Current Biology*, 20(23), R1032–R1039. https://doi.org/10.1016/j.cub.2010.09.042

Segato, R., & Ackerman, J. (2025, junio 21). *Diálogos por la democracia* [TVUNAM]. https://www.youtube.com/watch?v=XIENrVjTLtU

Torres-Soriano, M. (2018). *El hacktivismo como estrategia de comunicación: De Anonymous al cibercalifato. Cuadernos de estrategia*, 197, 197–224.

Tse-tung, M. (1968). *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*: Vol. Tomo I. Ediciones en lenguas extranjeras.

Varoufakis, Y. (2024). *Tecnofeudalismo: el sigiloso sucesor del capitalismo* (M. Valdivieso, Trad.). Ediciones Deusto.

Verne, J. (2004). *De la tierra a la luna*. El País.

Viveiros de Castro, E. (1998). *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469. https://doi.org/10.2307/3034157

Wajcman, J. (1991). *Feminism confronts technology* (1a ed.). Pennsylvania State University Press.

Wallerstein, I. (with Resines, A.). (2003). *El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (10a ed.). Siglo XXI.

MINSAP-Ministerio de Salud Pública de Cuba (2023) «Actualización de la estrategia para el desarrollo de las vacunas cubanas», noviembre. Disponible en <https://salud.msp.gob.cu/?page_id=10436&doing_wp_cron=1754450725.9671900272369384765625>.

MINSAP-Ministerio de Salud Pública de Cuba (2025) «62 años de solidaridad médica cubana: un legado de internacionalismo y humanismo en Salud», 23 de mayo de 2025. Disponible en https://salud.msp.gob.cu/?p=43600

Misión Médica Cubana en Venezuela-Valientes Cubanos en Venezuela. CubacooperaVE (2020) «Historias como está la Dra Angela Ponce de León Buzón Médico» en YouTube, 7 de febrero. Disponible en < https://youtu.be/AtMnr9LJIWI?si=7WurV7ZKG_Mn267c>.

Monje, José Antonio (2012) «Solidaridad con nombre de isla y arena» en Rebelión, 4 de marzo. Disponible en <https://rebelion.org/solidaridad-con-nombre-de-isla-y-arena/>.

onu México-Organización de las Naciones Unidas México (2021) «América Latina necesita una postura común para enfrentar COVID-19». Disponible en <https://coronavirus.onu.org.mx/america- latina-necesita-una-postura-comun-para-enfrentar-covid-19>.

ONU-Organización de las Naciones Unidas (2022b) «Por inmensa mayoría, la Asamblea General pide el fin del embargo de Estados Unidos a Cuba una vez más», 2 de noviembre. Disponible en <https://news.un.org/es/story/2023/11/1525342>.

ONU-Organización de las Naciones Unidas (2022c) «La Asamblea General rechaza por trigésima vez y abrumadora mayoría el embargo a Cuba». Disponible en <https://news.un.org/es/story/2022/11/1516617>

OPS-*Organización Panamericana de la Salud* y OMS-*Organización Mundial de la Salud* (2022a) «COVID-19: La participación comunitaria ayuda a aumentar la cobertura de vacunación en Haití». Disponible en <www.paho.org/es/historias/covid-19-participacion-comunitaria-ayuda-aumentar- cobertura-vacunacion-haiti>.

OPS-*Organización Panamericana de la Salud* y OMS-*Organización Mundial de la Salud* (2022b) «Perfiles de país», 7 de septiembre. Disponible en <https://hia.paho.org/es/paises-2022>.

Oxfam (2022) «Las desigualdades matan. Se requieren medidas sin precedentes para acabar con el inaceptable aumento de las desigualdades por

la COVID-19». Disponible en <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills- 170122-es.pdf>.

Parlamento Europeo (2021) «Propuesta de resolución común sobre los derechos humanos y la situación política en Cuba», 9 de junio. Disponible en <www.europarl.europa.eu/doceo/document/RC-9-2021- 0341_ES.html>

Pompeo, Michael (2020) «Secretary Michael R. Pompeo at a Press Availability» en U.S. Department of State (Washington, DC), 29 de abril. Disponible en <https://2017-2021.state.gov/secretary- michael-r-pompeo-at-a-press-availability-4/>.

Rivera Carbó, Omar Stainer (2021) «El boicot de la OEA a la colaboración médica cubana internacional» en *Revista Política Internacional* (La Habana) Vol. 3 N.º 1, enero-marzo.

Room, Tony (2025) «Trump Proposes Slashing Domestic Spending to the Lowest Level of the Modern Era» en *The New York Times* (New York City), 2 de mayo. Disponible en < https://www.nytimes.com/live/2025/05/02/us/trump-budget-2026>.

segib-Secretaría General Iberoamericana (2020) *Informe de la Cooperación Sur-Sur y Triangular en Iberoamérica 2020* (Madrid: SEGIB).

Stone, Mike (2023) «Biden busca 886.000 millones de dólares para defensa, lo que incluye Ucrania y futuros conflictos» en *Infobae* (Buenos Aires), 13 de marzo. Disponible en <www.infobae.com/america/agencias/2023/03/13/biden-busca-886000-millones-de-dolares-para- defensa-lo-que-incluye-ucrania-y-futuros-conflictos/>.

The White House (2002) «President Bush Delivers Graduation Speech at West Point», 1 de junio. Disponible en <https://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html>.

Twaij, Ahmed (2020) «What Coronavirus Revealed about National Mindsets across the World — and How Cuba Came Out on Top» en *The Inde-*

pendent (Londres), 17 de marzo. Disponible en <www.independent.co.uk/voices/coronavirus-cruise-cuba-trump-us-covid-19-a9407846.html>.

UNICEF-Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2015). *Niñez y adolescencia* (La Habana: UNICEF).

UNICEF-Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2016). *El desarrollo de la primera infancia en Cuba*. (La Habana: UNICEF).

United States Census Bureau (2023) «Ingresos, pobreza y cobertura de seguro médico en los Estados Unidos: 2022», 12 de septiembre. Disponible en <www.census.gov/newsroom/press- releases/2023/income-poverty-health-insurance-coverage/income-poverty-health-insurance-coverage-spanish.html>.

USAID-United States Agency for International Development, U.S Department of State (2019) «Solicitud de aplicaciones para apoyar los derechos humanos de los cubanos trabajadores médicos» bajo el existente «Declaración del Programa Anual (APS): Promoción de los derechos humanos en Cuba» N° APS 7200AA19APS00011. (Washington D.C. :USAID).

Vicent, Mauricio (2020) «Cuba permite la evacuación al Reino Unido de un crucero con cinco casos de coronavirus» en *El País* (Madrid), 18 de marzo.

El águila y la canción necesaria: soberanía, imperialismo y pensamiento crítico en Nuestra América

Moisés Cárdenas

Los condenados de la tierra solo se liberan
con la lucha total contra el opresor
Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (1961)

Yo no soy un escritor de academia, soy un hombre de campo que tiene algo que decir. Mientras siembro la tierra, miro al cielo y veo pasar un águila, no solo en el Caribe sino en toda Latinoamérica, extendiendo sus garras para llevarse nuestros recursos, nuestra riqueza y nuestra dignidad, dejando a nuestros pueblos en la miseria y la desesperanza. Mi texto no va a estar guardado en un cajón o en un archivo polvoriento, porque tiene que circular en el pueblo, llegar a los oídos de los que luchan, de los que resisten, de los que sueñan con un mundo mejor donde la tierra sea para quien la trabaja y no para los que se aprovechan del sudor ajeno.

Esta reflexión crítica nace de la necesidad de enfrentar al imperialismo que, como profetizó Simón Bolívar, «parece destinado a plagar nuestra América de miserias en nombre de la libertad». En este cuadragésimo aniversario de la partida física de Alí Primera —ocurrida el 16 de febrero de 1985—, recordamos su voz como arma dialéctica contra esa águila que sigue sobrevolando nuestros cielos. Alí, el Cantor del Pueblo, nos enseñó

que la canción no es mero entretenimiento, sino una «canción necesaria» para despertar conciencias y defender la soberanía popular.

La lucha por la justicia y la libertad no es solo un sueño, es una necesidad. Es hora de dejar de lado la indiferencia y la apatía, y de unirnos en la lucha por un mundo mejor. Un mundo donde la tierra sea para quien la trabaja, y no para los que se aprovechan del sudor ajeno. Mientras siembro, siento en carne propia cómo el águila sigue picoteando, llevando minerales, petróleo, agua, litio, semillas transgénicas, biodiversidad, dejando sequía, contaminación, dependencia y pobreza. Pero si llegase a asomar sus ojos, la ahuyentaría con el verso encendido, como dijo Alí Primera: «Yo no tengo patria, tengo el verso y la rabia» (Primera, s.f.). Esa rabia es la que nos impulsa a no conformarnos, a transformar el dolor en fuerza colectiva, a construir cooperativas y asambleas donde el pueblo decida su destino.

El águila imperialista y la voz del pueblo

En un mundo plagado por las guerras y la miseria, y una América Latina esclavizada por el dominio del explotador imperial, imaginen la escena de un niño descalzo en las arenas ardientes de la península de Paraguaná, recogiendo frutos de una tierra seca mientras el viento del Caribe susurra promesas de libertad que el sistema opresor ahoga. Ese niño fue Ely Rafael Primera Rossell, quien se convirtió en Alí Primera, hombre cuya voz se alzó como trueno contra la injusticia, inspirado en el sueño eterno de una «patria grande» que Bolívar soñó para sus hijos.

Hoy, esa águila sigue pasando, saqueando recursos y soberanía. Como hombre de campo, siento en carne propia esa opresión capitalista que devora a los pobres. Pero, como cantaba Alí en *Canción mansa para un pueblo bravo*: «Vuelve a tu canto de turpial / Que el pueblo manso ya es montaraz» (Primera, 1978). En estos versos vemos el germen de la resistencia: el pueblo que despierta y ruge como león ante el águila. El águila puede tener

alas poderosas, pero nosotros tenemos la fuerza de la razón y la justicia de nuestro lado. Esa justicia que nace de la tierra trabajada con manos callosas, no de oficinas lejanas que deciden nuestro destino, que imponen semillas modificadas que nos atan a corporaciones extranjeras, quitando soberanía alimentaria.

La llama de la resistencia: Alí Primera y la canción necesaria contra el imperialismo

Influenciado por Bolívar, cuyo sueño de «patria grande» unida contra el colonialismo resonaba en su alma, Alí incorporó la advertencia bolivariana contra el avance utilitarista de Estados Unidos. Recordemos las palabras del Libertador: «¿Cuánto no se opondrían todos los nuevos estados americanos y los Estados Unidos que parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad?» (Bolívar, 1829). Esa profecía se cumple hoy en formas nuevas: tratados que entregan puertos, ríos y montañas a empresas transnacionales, intervenciones culturales que imponen modelos de consumo que destruyen nuestras tradiciones.

Desde el marxismo-leninismo, Lenin explicaba que «el imperialismo es el capitalismo en la fase de desarrollo en que ha tomado forma la dominación de los monopolios y del capital financiero» (Lenin, 1916). Esa fase superior es la que vemos en el águila que exporta capital para dominar pueblos, dividiendo para reinar, creando dependencia que aliena al trabajador de su tierra y su producto, como Marx denunciaba la alienación en el capitalismo.

En *Canción bolivariana*, Alí pone en boca de un niño el diálogo con el prócer, denunciando cómo el «gringo» intenta quitarle la memoria al pueblo. La canción completa es un llamado a recordar la historia para no repetir errores. Aunque son letras de canción, sus palabras no son vanas. Bolívar ya advertía en Angostura que las leyes del Norte no sirven para

nuestros pueblos, pues deben ser relativas al clima, costumbres y grado de libertad que la Constitución pueda sufrir (Bolívar, 1819).

Alí invocó esa sombra imperialista en *No basta rezar*: «No basta rezar, hacen falta muchas cosas para conseguir la paz» (Primera, 2019), refiriéndose a la Guerra de Vietnam y persuadiendo al trabajador, al campesino, al desposeído, de que la lucha es personal y colectiva. Hoy, cuando los metales del norte se desplazan por las nubes para saquear riquezas y sembrar guerras —como en tantas intervenciones que dividen pueblos hermanos y contaminan ríos sagrados—, necesitamos defender la soberanía con la misma convicción.

En *Techos de cartón*, Alí denuncia la miseria cotidiana: «¿Cómo no creer en Dios / si en los techos de cartón / llueve adentro igual que afuera?» (Primera, s.f.). Esa lluvia que cala hasta los huesos es la misma que trae el águila con su saqueo, dejando pueblos sin techo digno, sin tierra fértil. En *Los que mueren por la vida*: «Canta, canta, compañero / que tu voz sea disparo / que con las manos del pueblo / no habrá canto desarmado» (Primera, s.f.). Aquí la canción se vuelve bala de esperanza, arma para quien defiende la vida contra la muerte que impone el imperio.

En *Yo no soy un yanqui*, Alí rechaza la identidad impuesta, afirmando nuestra esencia latinoamericana. En *La patria es el hombre*, recuerda que la soberanía verdadera reside en el pueblo, no en fronteras manipuladas por el imperio.

La canción de Alí era constructiva, dialéctica: «Si no sirve mi canción / pa' que se encienda tu alma / quema entonces mi guitarra / pero que crezca la llama» (Primera, s.f.). Dialogaba con poetas como Víctor Valera Mora, cuya «Siempre la guerra» complementaba el canto en hermandad poética-revolucionaria. Ambos transformaban el dolor en acción colectiva contra el imperialismo que divide y conquista. Ernesto Cardenal denunciaba las compañías que pasan como ciclones, y Alí unía eso al clamor

popular, mostrando que la resistencia cultural es clave para recuperar soberanía económica, política y cultural.

Canto de lucha y esperanza: la poesía popular como arma contra el águila

El cantautor sentía el clamor de los pueblos. En *Black power* manifestaba: «Los pueblos latinoamericanos / no odian a tu pueblo / odian a los del Pentágono / que hacen la guerra por dinero» (Primera, 2021). Su voz se unía a Benedetti, Martí —quien en «Nuestra América» advertía que lo que quede de aldea debe despertar ante los gigantes con botas de siete leguas (Martí, 2005)—, Galeano —quien en *Las venas abiertas de América Latina* (2004) afirmaba que todo se trasmuta en capital norteamericano—, y Neruda, que denunciaba a la United Fruit Co. desembarcando barcos para llevarse café y fruta.

Como dijo el Che Guevara, «La verdadera fuerza revolucionaria es la fuerza de las masas» (Guevara, 1963). Los pueblos no somos borregos, somos leones que rugimos. Víctor Jara cantaba «El que no tiene sueños, no tiene nada» (Jara, 1972) y recordaba que no podemos vivir con la olla llena sin pensar en mañana (Jara, 1971), porque la miseria nos consume si no resistimos. Atahualpa Yupanqui exigía: «Basta ya de mentiras y de engaños» (Yupanqui, 1960), y Agustín Tosco advertía: «No hay que tener miedo a la lucha, hay que tener miedo a la derrota» (Tosco, s.f.).

Pablo Neruda nos recordaba: «Podrán cortar todas las flores, pero no podrán detener la primavera» (Neruda, 1968). Roque Dalton afirmaba que sus venas no terminan en sí mismo, sino en la sangre unánime de los que luchan por la vida, el amor, el paisaje y el pan, la poesía de todos (Dalton, s.f.). Rubén Darío ya veía al futuro invasor en «A Roosevelt», y Perón en *La hora de los pueblos* (1968) denunciaba el plan de penetración imperialista que hoy se disfraza de «inversión extranjera». Frantz Fanon, en *Los condenados de la tierra*, nos enseñaba que «la descolonización es

siempre un fenómeno violento» porque el colonialismo no cede sin lucha, y que la liberación nacional debe ir acompañada de liberación humana total (Fanon, 1961). Esa violencia estructural del águila es la que Alí denunciaba con su canto, llamando a una descolonización cultural que libere la mente y el cuerpo.

La poesía y la música son armas poderosas en esta lucha. Basta ya de callar ante la injusticia. La lucha no es fácil, pero es necesaria. No te rindas, no te desanimes, no te dejes vencer por la desesperanza. La juventud debe tomar la canción necesaria, llevarla a las escuelas, a las plazas, a los campos, para que la conciencia crítica crezca como semilla en tierra fértil.

Unidad para ahuyentar al águila y construir soberanía

El pensamiento político revolucionario de Alí Primera, forjado en la dialéctica de opresión y esperanza, deja un legado vigente pese a su ausencia física. El cantautor expande un legado que invita a movilizar los cuerpos en el camino de la justicia social, donde el pueblo no es espectador, sino protagonista de su propia liberación. Su canción es reflexión-acción, puente dialéctico que transforma el sufrimiento en fuerza colectiva, invitándonos a combatir por la Patria Grande donde la miseria no sea el destino de los humildes.

El imperialismo es consecuencia dialéctica del capitalismo, donde las leyes de acumulación conllevan monopolios transnacionales y hegemonía político-militar (Finol, 2008). Lenin lo definió claramente: el imperialismo divide el mundo en opresores y oprimidos, exportando capital para explotar pueblos periféricos. Fanon extendía esto a la psicología colonial: el oprimido internaliza la inferioridad hasta que la violencia liberadora rompe las cadenas. Pero la consigna bolivariana sigue vigente: unidad, unidad, unidad. Consigna que nos llama a elevarnos por encima de subjetividades miserables y construir alianzas continentales con pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos y obreros.

Para seguir resistiendo frente al imperialismo, debemos unirnos y organizarnos. Fortalecer movimientos sociales y sindicales, crear cooperativas de producción, asambleas populares donde se discuta el destino de la tierra y los recursos. La educación popular es clave: enseñar la historia verdadera, la de los héroes olvidados, la de las luchas que el águila intenta borrar. Apoyar a los pueblos indígenas en su defensa de territorios sagrados, a los campesinos en la soberanía alimentaria, a los trabajadores en la lucha por salarios dignos.

Juntos podemos ahuyentar al águila, hacer que no extienda más sus garras sobre nuestros ríos, montañas, selvas y mares. Hoy más que nunca se necesita el abrazo solidario que une al obrero, al campesino y al intelectual en la trinchera por la dignidad. La poesía y la música son armas poderosas: como Alí, Neruda, Jara, Yupanqui y el Che nos enseñaron, no nos rindamos. La lucha es larga, pero no imposible. La justicia y la igualdad son posibles si la juventud toma la antorcha, si las mujeres lideran la resistencia, si los ancianos transmiten la memoria.

Vamos a luchar por un mundo mejor donde la justicia y la igualdad sean realidad, donde el águila no pueda extender sus garras y nuestros pueblos vivan en paz y prosperidad. ¡No te calles, no te rindas, lucha por lo que es justo! Que la trinchera sea acto de amor hecha poesía, y que la canción necesaria siga resonando en la patria grande, despertando leones para defender nuestra soberanía, para que la tierra vuelva a ser de quien la trabaja, la dignidad sea el pan de cada día y la unidad continental sea el escudo contra el imperio.

Hacia un pensamiento crítico que nazca de la tierra: la canción necesaria en estos tiempos duros del siglo XXI

En estos días de finales del 2025, cuando el águila no solo pasa volando, sino que manda drones, impone bloqueos que ahogan pueblos enteros y lanza guerras que parecen no acabar, el pensamiento crítico es como

el machete que usamos en el campo: herramienta para limpiar el monte y abrir camino. No alcanza con gritar la denuncia, hay que cavar hondo, desenterrar las raíces de la dominación, como enseñaba Fanon: la liberación no es solo echar al opresor de la tierra, sino sacarlo también de la cabeza, de esa idea que nos metieron de que nuestras riquezas son meros «recursos» para el norte, y no el patrimonio vivo de nuestros pueblos.

Hoy vemos claro cómo el imperialismo se disfraza de salvador del planeta con su «transición verde». El litio de nuestros salares en Bolivia, Argentina y Chile, el petróleo de Venezuela, la agua y los bosques de la Amazonia: todo lo venden como necesario para «salvar el clima», pero es solo otra forma de acumular riqueza quitándonos lo nuestro. Corporaciones del norte, con apoyo de gobiernos aliados, firman tratados que nos atan de manos, nos dejan contaminados y dependientes. En Venezuela, las sanciones generadas por la derecha fascista, amargan la vida del pueblo de Bolívar. En Cuba, el bloqueo sigue recrudeciéndose, con daños que superan los 7.556 millones de dólares solo en el último período, persiguiendo hasta las transacciones pequeñas. Y en Palestina, el apoyo del águila al genocidio muestra la misma cara: dividir, saquear, borrar pueblos.

Pero aquí en Nuestra América, el pensamiento crítico que brota de la tierra misma, de las manos callosas y no de escritorios lejanos, responde con fuerza. Como decía Galeano, nuestras venas siguen abiertas, y ahora además nos roban datos, narrativas, soberanía digital. El imperio usa algoritmos para callar voces, para vendernos el sueño del consumo que nos desmoviliza. Contra eso, la canción necesaria de Alí Primera se multiplica en radios comunitarias, en murales de barrios, en asambleas populares. Se junta con el zapatismo que grita «para todos todo», con el feminismo comunitario que cuida la Pachamama, con las comunidades indígenas que defienden ríos del mercurio y territorios del despojo.

El pensamiento crítico ha de ser como la dialéctica de Lenin: ver el imperialismo no como algo eterno, sino como etapa que se puede superar.

Hoy vemos grietas en la dominación unipolar con las alianzas multipolares, como el BRICS que crece incorporando más voces del sur —incluyendo socios como Bolivia y Cuba—, abriendo caminos para comercio justo y desarrollo soberano. Pero no nos engañemos, compañeros: la soberanía no cae del cielo, se arranca con lucha. La integración que soñó Bolívar, hoy en la CELAC, tiene que ser antiimperialista de verdad, no solo palabras. Unidad con los pueblos originarios que guardan saberes antiguos para vivir en armonía con la tierra; unidad con los afrodescendientes cuya resistencia nos inspira; unidad con las mujeres que cargan al frente contra la violencia patriarcal y el saqueo.

En este tiempo, la resistencia poética toma más fuerza. La canción de Alí no era solo recuerdo, era acción viva. Hoy, voces como las de Ana Tijoux en Chile, con su rap que defiende la vida y la memoria, convierten la rabia en conciencia colectiva. La poesía de Dalton, que decía que es como el pan de todos, sirve para descolonizar la mente. Y en las calles, como en las protestas argentinas contra el ajuste de Milei, o en las defensas territoriales indígenas en Ecuador contra la minería ilegal y el extractivismo que avanza con violencia, el verso se mezcla con el grito del pueblo.

El imperialismo nos quiere dóciles, mansos como ovejas, pero el pueblo bravo se levanta. Hay que fortalecer la educación popular que enseña la historia verdadera, crear redes de intelectuales que hablen desde el surco y la fábrica, apoyar los procesos que resisten el asedio —Venezuela, Cuba, Bolivia— con todas sus contradicciones, porque son faros de dignidad.

La patria grande no es sueño lejano, es urgencia de estos tiempos. Ahuyentemos al águila con rabia y con pensamiento afilado como el filo del arado. Que la canción necesaria retumbe en escuelas, sindicatos, cooperativas, plazas. Que anime a la juventud a tomar la posta, a las mujeres a guiar el camino, a los mayores a pasar la memoria.

¡Unidad, lucha y victoria! Como decía el Che, «endurezcámonos pero sin perder la ternura». La soberanía se defiende con verso vivo y manos unidas.

La tierra volverá a ser de quien la siembra, la dignidad de todos los días, y la primavera de nuestros pueblos echará por fin las garras del águila.

El saqueo que no cesa: cómo el imperio sigue robando nuestros recursos en nombre del progreso

Mientras siembro esta tierra dura y veo el sol quemar el surco, siento la rabia que Alí Primera convertía en canción. Porque el águila no descansa: hoy, en este 2025 que ya agoniza, sigue picoteando lo nuestro con más fuerza, disfrazada de «transición verde» y «desarrollo sostenible». El imperialismo, esa fase superior del capitalismo que Lenin desnudó hace más de un siglo, exporta capital para dominar, divide pueblos y acumula riqueza quitándonos lo que la tierra nos da con sudor y sangre.

Miren el litio, ese «oro blanco» que duerme en nuestros salares andinos. Bolivia, Argentina y Chile guardan más del 60 % de las reservas mundiales, pero ¿para quién? Corporaciones del Norte y sus aliados europeos avanzan con megaproyectos que chupan el agua de comunidades indígenas, contaminan ríos con mercurio y desplazan familias enteras. En Jujuy y Salta, en el Atacama chileno, en Uyuni boliviano, las mujeres y hombres originarios resisten: en la Cumbre Intercultural Andina, delegaciones de toda la región gritaron que sus territorios no son zonas de sacrificio. Es acumulación por desposesión, como dice Harvey: «el capital necesita nuevos campos para crecer, y los encuentra en nuestras montañas sagradas, dejando sequía, enfermedad y pobreza».

Lo mismo sucede con el petróleo en Venezuela. Las medidas coercitivas unilaterales —esa guerra económica que la ONU misma reconoce como crimen— han recrudecido este 2025 con la llegada de Trump al poder. Revocaron licencias, amenazaron aranceles del 25 % a quien compre nuestro crudo, bloquearon buques. Es el imperialismo dividiendo para reinar, alienando al trabajador de su producto, como Marx advertía. En Cuba, el bloqueo endurecido sigue sangrando: solo entre marzo de 2024 y febrero

de 2025, daños por más de 7.556 millones de dólares. Persecución financiera que corta ingresos, impide comprar medicinas esenciales, afecta la electricidad y la canasta básica. Es herencia colonial que no cede, violencia estructural contra un pueblo que resiste con dignidad socialista.

Esto no es casualidad, es dialéctica del capital: monopolios transnacionales, respaldados por gobiernos del norte, imponen dependencia eterna. Saquean litio para baterías «verdes», petróleo para su maquinaria de guerra, agua y biodiversidad para su acumulación. Mientras, nuestras venas siguen abiertas, como Galeano nos enseñó, ahora también nos despojan de datos y soberanía digital.

Despertar la conciencia: la lucha de clases en la tierra y el verso

Desde el campo veo cómo la conciencia crítica brota como semilla en surco fértil. Las luchas indígenas han sido fuego: mujeres guaraníes en Bolivia recuperando soberanía alimentaria con agroecología; los huitoto en Colombia revitalizando lenguas ancestrales; marchas en Brasil denunciando violencia extractiva. En Panamá, Ecuador, Perú, el pueblo se levanta contra la minería que militariza y criminaliza la defensa del agua.

Es lucha de clases pura: el opresor contra el oprimido, el capital contra el trabajo y la tierra. Fanon nos lo dijo: «La descolonización es violenta porque el colonialismo no suelta». Pero nosotros tenemos la fuerza de las masas, como enseñaba el Che. Hoy, hay grietas en la hegemonía: el BRICS crece, incorporando a Bolivia y Cuba como socios, abriendo caminos multipolares para comercio justo, sin las garras del dólar.

No nos engañemos: la soberanía se conquista en la trinchera diaria. Fortalezcamos cooperativas, asambleas populares, educación que enseñe la historia verdadera. Unamos obreros, campesinos, indígenas, mujeres, juventud. Que la canción necesaria siga siendo arma: no basta rezar, hacen falta manos para conseguir la paz.

Despierta, pueblo bravo. La rabia se hace fuerza colectiva. El imperialismo quiere dividirnos, pero la unidad continental es nuestro escudo. La tierra no es mercancía, es madre que nos alimenta. Luchemos por un mundo donde el sudor sea para quien trabaja, donde la primavera latinoamericana florezca sin águilas ni cadenas. La lucha es larga, pero la victoria es del pueblo unido. Que el verso encendido ahuyente al águila para siempre.

Conclusión

Desde este surco donde siembro y resisto, veo claro que la lucha contra el águila imperialista no ha terminado ni terminará mientras el capitalismo siga en su fase superior de monopolios y saqueo. Alí Primera nos dejó la canción necesaria como arma dialéctica: no mero entretenimiento, sino verso encendido que despierta conciencias, transforma el dolor en rabia colectiva y la rabia en acción organizada. Hoy hay sanciones recrudecidas, litio robado bajo máscara verde, de pueblos palestinos, venezolanos y cubanos asediados, la profecía de Bolívar se cumple con cruel precisión: el imperio plaga nuestra América de miserias en nombre de su libertad.

Pero el pueblo bravo no se arrodilla. Desde las asambleas indígenas que defienden el agua hasta las cooperativas que recuperan la tierra, desde los barrios donde retumba el rap consciente hasta las plazas donde la juventud grita contra el FMI, la resistencia poética y material se multiplica. El pensamiento crítico marxista, leninista, fanoniano, nos recuerda que el imperialismo no es eterno: es fase histórica que las masas unidas pueden superar. La patria grande no es sueño romántico, es necesidad dialéctica: unidad de obreros, campesinos, indígenas, afrodescendientes, mujeres y juventud para arrancar la soberanía de las garras del opresor.

Que la canción necesaria siga resonando en cada surco, en cada fábrica, en cada escuela popular. Que el verso sea disparo de esperanza y las manos unidas machete colectivo. La tierra volverá a ser de quien la trabaja, la dignidad pan de cada día, y la primavera de nuestros pueblos, con ternura

endurecida como enseñaba el Che, ahuyentará para siempre al águila. ¡Unidad, lucha y victoria, compañeros! La soberanía se conquista cantando y luchando.

Referencias

Benedetti, M. (s.f.). «El Sur también existe». *Poemas del alma*. https://www.poemas-del- alma.com/el-sur-tambien-existe.htm

Bolívar, S. (1819). «Discurso de Angostura». Wikisource. https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Angostura

Bolívar, S. (1829). «Carta al coronel Patricio Campbell». Archivo del Libertador. Dalton, R. (s.f.). «Como tú». *Poemas del alma*. https://www.poemas-del-alma.com/como- tu-roque-dalton.htm

Darío, R. (s.f.). «A Roosevelt». *Poemas del alma*. https://www.poemas-del-alma.com/a- roosevelt.htm

Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Finol, I. (2008, 31 de julio). «Bolívar antiimperialista». *Aporrea*. https://www.aporrea.org/actualidad/a60496.html

Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo Veintiuno Editores. Guevara, E. (1963). *Obras seleccionadas*.

Gramsci, A. (1971). *Selecciones de los Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era.

Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. Akal.

Jara, V. (1971-1973). *Canciones varias*. Discografía Víctor Jara. Lenin, V. I. (1916). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho.

Neruda, P. (1968). *Fin del mundo*. Editorial Losada.

Perón, J. D. (1968). *La hora de los pueblos*. Editorial Norte.

Primera, A. (s.f.). «Canciones varias» [Letras de canciones]. *Letras.com*. Primera, A. (2021). Colección Bicentenario Carabobo.

Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Tosco, A. (s.f.). «Frases recopiladas en movimientos sindicales argentinos».

Yupanqui, A. (1960). «Canciones varias». Discografía Atahualpa Yupanqui.

Naciones Unidas (2025). «Informes de la Relatora Especial sobre el impacto negativo de las medidas coercitivas unilaterales en el disfrute de los derechos humanos» (Venezuela).

Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba (2025). «Informe sobre el impacto del bloqueo económico, comercial y financiero de EE.UU». (período marzo 2024 - febrero 2025).

Hacia un mundo donde quepan muchos mundos. Neozapatismo, crítica al neoliberalismo global y sus proyecciones contemporáneas

Karen Muriel Schmidt

Introducción

El escenario político global contemporáneo se encuentra signado por una contraofensiva de movimientos de ultraderecha que han logrado capitalizar el malestar social derivado de décadas de precarización neoliberal. Estos movimientos no se presentan como una simple alternativa electoral, sino como una fuerza disruptiva que busca desmantelar los pactos democráticos mínimos y los marcos de protección de los derechos humanos. Operan mediante una retórica de guerra cultural que identifica en la diversidad y en la justicia social a sus principales enemigos.

Simultáneamente, este avance se tradujo en una repolitización de distintos asuntos en clave reaccionaria y contestataria, agrupando el descontento y desafección frente a la política. Javier Milei en Argentina, Donald Trump en Estados Unidos o Jair Bolsonaro en Brasil son ejemplos de una contestación de la democracia liberal y del orden liberal internacional (Sanahuja y Stefaroni, 2023). Entre las características comunes a todas las tendencias ultraderechistas se encuentran

> el rechazo amplio al progresismo, el marcado nacionalismo, el identitarismo o el nativismo, los llamados a recuperar la soberanía nacional, una crítica profunda al multilateralismo, el

> antiglobalismo, un alto grado de euroescepticismo, la defensa de los valores conservadores, la defensa de la familia tradicional, la homofobia, el antifeminismo, la centralidad otorgada a la cuestión demográfica y la natalidad, una visión autoritaria de la sociedad basada en los conceptos de ley y orden, la xenofobia y el racismo, la islamofobia, el rechazo de la inmigración tachada de «invasión», la crítica al multiculturalismo y a las sociedades abiertas, el antiintelectualismo y la toma de distancia formal de las pasadas experiencias de fascismo (Forti, 2023: 39).

La ultraderecha contemporánea funciona como una avanzada que supedita la institucionalidad pública a la lógica del capital financiero transnacional, promoviendo un Estado que se desentiende de lo social para enfocarse exclusivamente en la vigilancia y la punición. De este modo, la actualidad nos sitúa ante una crisis civilizatoria donde la democracia es vaciada de contenido, transformándose en una cáscara procedimental que facilita el despojo y la concentración de privilegios en manos de élites globales.

Ante este contexto actual, resulta necesario volver sobre la Historia para realizar una interpretación crítica del escenario internacional, y fundamentalmente, del avance de proyectos hegemónicos y homogéneos en la geografía latinoamericana, que excluyen a las mayorías que quedan por fuera de las características conservadoras. Volver a los procesos históricos no debe entenderse solo como un simple repaso de hechos pretéritos, sino como un requisito metodológico para realizar una interpretación critica de la realidad. Esta mirada es la que permite desnaturalizar el presente, revelando que el actual orden global no es un destino inevitable, sino el resultado de procesos de acumulación y conflicto. En el caso específico de América Latina, la Historia funciona como un lente para identificar el avance de proyectos hegemónicos y homogéneos que buscan imponer una visión única de desarrollo y sociedad. Estos proyectos, a menudo presentados bajo el discurso de modernización o estabilidad, esconden estructuras conservadoras que históricamente han marginado a los sectores populares.

En este sentido, el alzamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional resulta de fundamental importancia para entender las propuestas de pensamiento crítico y alternativas a modelos económicos y políticos. Para hacerlo, es preciso situarse en la década de los noventa, que representó para el mundo, y particularmente para América Latina, la consolidación de un nuevo orden mundial tras el fin de la Guerra Fría. Bajo los ideales de la democracia liberal y la libertad de mercado, liderado por Estados Unidos como hegemón de un mundo unipolar (Corigliano, 2014; Witker Ibarra, 2016; Palacios, 2011), se extendió un proyecto político y económico que alcanzó una escala transnacional, reforzado por los aparatos estatales que garantizaron las condiciones para una acumulación de capital sin precedentes (Riojas y Ranke, 2022).

El neoliberalismo fue una de las características de este nuevo orden mundial. Su establecimiento en la esfera pública se produjo a partir de elementos acumulativos de décadas anteriores a los años noventa. Como señala María Dolores Béjar

> «La primacía del neoliberalismo… remite a nuevas tramas de relaciones políticas, sociales y culturales que se gestaron en los años dorados y se potenciaron en el marco de la doble crisis: la de capitalismo redistributivo y la de socialismo…presentó como inexorables y positivas tanto la apropiación de los bienes públicos por parte de capital más concentrado, junto con el desmontaje de estado de bienestar, como la reorganización de trabajo en un sentido que generaba el desempleo pero también conllevaba la recalificación ascendente y un mayor grado de autonomía para muchos asalariados» (Béjar, 2011:428)

Las características del neoliberalismo incluyeron la libertad individual, garantizada por la libertad de mercado y comercial, la democracia liberal y la instalación a nivel mundial de un comercio sin fronteras. Sin embargo, hacia la década de los noventa este proyecto se consolidó (Riojas & Rinke,

2022). Tomó como ideal político la dignidad y la libertad individual, considerados como los valores centrales de la civilización.

Dicha libertad de mercado vino de la mano de un aparato estatal que proporcionó las condiciones necesarias para una provechosa acumulación de capital tanto por el capital extranjero como el nacional. Para sus críticos, tales libertades «...reflejan los intereses de la propiedad privada, las empresas, las compañías multinacionales y el capital financiero» (Harvey, 2007:14). Se produjo así una amplia concentración de poder en manos de quienes controlaban los recursos económicos, políticos, culturales, paralelamente a la degradación de las condiciones de vida de millones de hombres y mujeres.

Este escenario no fue un fenómeno accidental, sino que, como señala Atilio Borón (2002), constituyó una estructura de dominación política y económica global donde las prácticas imperialistas, lejos de ser superadas, se profundizaron bajo el sistema neoliberal, subordinando las soberanías nacionales a los dictados de los centros de poder y los organismos financieros internacionales, debido a la pérdida de autonomía de las políticas nacionales (Arceo y Basualdo, 2006).

Desde sus inicios, los pensadores allegados a este modelo cuestionaron toda limitación impuesta por el Estado, considerándola una amenaza contra la libertad económica (Anderson, 2003). De este modo, el neoliberalismo se desplegó como un proyecto que buscó reconstruir las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil «desde arriba» (Almeida y Pérez Martin, 2023), que permitió consolidar el poder de una clase capitalista global (Riojas y Ranke, 2022).

Este proyecto se materializó mediante lo que David Harvey (2004) denomina acumulación por desposesión. Según está lógica, el sistema ya no genera riqueza mediante la producción, sino a través de la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas, convirtiendo derechos colectivos y comunales en derechos

de propiedad privada exclusiva (Harvey, 2004). A través de la desarticulación de las economías locales y la transferencia de poder a estructuras supranacionales y financieras, el neoliberalismo se constituye como el mecanismo de guerra que el imperialismo del siglo XXI utiliza para someter la voluntad de los pueblos a la lógica del capital global.

De este modo, esta hegemonía, cuya retórica pretendía instaurar un sentido común global y unívoco, encontró límites profundos en la realidad social, manifestados en el aumento de la desigualdad y la degradación de las condiciones de vida de millones de personas (Gandasegui, 2007). El Estado, transformado en un Estado mínimo cuya prioridad era la rentabilidad de capital (Sader, 2023; Gentili, 2003), abandonó su rol de garante de derechos sociales, instalando la idea de que no existía alternativa posible a la dictadura de mercado.

En el caso concreto de América Latina, el contexto socioeconómico que devino de la implementación de este programa neoliberal estuvo atravesado por la desigualdad y el incremento de la pobreza[1]. La característica principal constaba de un programa de ajuste estructural implementado durante la década de los ochenta para lograr el tránsito de una economía cerrada con fuerte participación estatal hacia una economía abierta a partir de una filosofía de libre mercado.

Fue precisamente este escenario de exclusión el que propició el primer cuestionamiento al nuevo orden undial, el 1 de enero de 1994 en Chiapas, México. La insurrección no surgió del vacío, sino que utilizó las infraestructuras organizativas previas como redes comunitarias e identidades

1— «En los años noventa, aunque la proporción de personas en situación de pobreza sobre el total de la población se redujo en la mayoría de los países, aumentó el número de individuos en esa condición de 200 millones a 211 millones. Las variaciones de la pobreza estuvieron en gran medida determinadas por las oscilaciones del crecimiento económico. Sin embargo, hubo una marcada asimetría entre los efectos de los períodos de recesión y de auge, en el sentido de que el aumento de la pobreza derivado de los episodios recesivos no se vio contrarrestado totalmente durante los períodos de auge posteriores» (CEPAL, 2004: 18).

étnicas, para sostener el desafío prolongado contra el Estado mexicano, y en líneas generales, contra el proyecto neoliberal. Al priorizar el sentido humano, el neozapatismo configuró una organización más horizontal e inclusiva frente al avance de la mundialización capitalista (Bin & Marin, 2013). Bajo esta denominación neozapatista se buscó volver al pasado a fines de restituir la dimensión societal de un proyecto comunitario con bases indígenas y campesinas que había sido sistemáticamente negado por la modernidad capitalista. Lo neozapatista representa una síntesis dialéctica, ya que recupera la herencia agraria y la demanda de «tierra y libertad» del zapatismo histórico de 1910, pero la dota de nuevas dimensiones políticas adaptadas a la resistencia contra el neoliberalismo global. Esta expresión implica la reactivación de memorias ancestrales, como el mandar obedeciendo, la asamblea y el trabajo colectivo, para articular un modelo de autonomía que desafía la lógica del Estado-nación tradicional.

El movimiento fue llevado adelante por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual irrumpió en la escena global declarando la guerra al gobierno mexicano, pero, más específicamente, al sistema económico y político que representaba en un contexto marcado por la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). En este sentido, puede observarse que el movimiento neozapatista emergió como un signo de conflictividad ante el planteo consensual y pacifico que se presentó luego del fin de la Guerra Fría.

Esta dimensión conflictiva, que es inherente a lo político, es un aspecto que el neozapatismo buscó visibilizar. Al respecto, la propuesta de Chantal Mouffe (1993) adquiere relevancia, dado que define el conflicto como constitutivo de lo político y lo vincula con la dimensión del antagonismo, presente en la diversidad de relaciones sociales. Desde esta perspectiva, puede reconocerse que lo social opera sobre una base caracterizada por la pluralidad y la heterogeneidad. Sin embargo, estas conflictividades suelen ser invisibilizadas por discursos centrados en la cooperación y el consenso. Frente a ello Mouffe sostuvo que la democracia moderna debe

abandonar la ilusión de un consenso perfecto para aceptar la centralidad de los antagonismos (Mouffe, 1993).

Precisamente, la irrupción del neozapatismo constituyó la puesta en práctica de esta teoría, al romper el simulacro de armonía social en México y demostrar que el pluralismo democrático solo es posible si se reconoce la existencia del otro excluido. Al posicionar el conflicto indígena en el centro de la agenda pública, el movimiento no solo denunció un modelo económico, sino que validó el antagonismo como una herramienta legitima de transformación. Bajo esta lectura, se comprendió que el neozapatismo ofreció una de las primeras y más contundentes interpretaciones desde el sur global sobre la verdadera naturaleza violenta y fragmentaria del orden mundial emergente en la década de los noventa.

En el plano intelectual, el neozapatismo tuvo un rol trascendental, ya que su irrupción en las ciencias sociales provocó debates sobre los sujetos políticos, la dignidad y el conflicto social, desplazados por el posmodernismo y el individualismo metodológico de los años noventa (Borón, 2000). De esta manera, el pensamiento crítico contemporáneo experimentó una profunda revitalización a partir de la praxis y discurso del movimiento zapatista. Esta fuerza que irrumpe despoja al sistema neoliberal de su neutralidad técnica, revelando como un proyecto violento, represivo y de exclusión de sectores de la sociedad civil.

En el presente ensayo, se sostiene que el movimiento zapatista, a través de las *Dos declaraciones de La Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad* articula una propuesta crítica que trasciende la simple oposición política. Las mismas son fundamentales por tres razones fundamentales. En primer lugar, resultaron el momento exacto en el que el neozapatismo dejó de ser una demanda sectorial indígena para convertirse en un polo de articulación global. Demostraron que frente a un capital que se globalizó para explotar, la resistencia debía globalizarse para sobrevivir. Incluso, podría interpretarse como el punto de partida del movimiento altermundista.

En segundo lugar, las declaraciones propusieron un abordaje novedoso del neoliberalismo. A diferencia de los análisis económicos que lo han visto como un conjunto de medidas técnicas, como la privatización o el ajuste, las declaraciones lo definen como una nueva guerra de conquista. Permitió entender que la globalización no fue un proceso de paz, sino la 'cuarta guerra mundial' contra la humanidad. Esta categoría es crucial porque desplaza el examen desde la macroeconomía hacia la geopolítica de la violencia y el control territorial. En tercer lugar, ubicaron en el centro de la escena política, social y económica las mayorías prescindibles según el pensamiento neoliberal. *Las Declaraciones* permitieron explicar cómo el neoliberalismo produjo sistemáticamente población sobrante (jubilados, docentes, desempleados, indígenas). Ofrecieron una herramienta para reintegrar a estos actores en la escena política, no como víctimas, sino como sujetos con capacidad de proponer un modelo alternativo.

En estos documentos, el neozapatismo presenta una lectura de neoliberalismo no sólo como la fase contemporánea del imperialismo, sino simultáneamente como un ataque directo y estratégico contra los fundamentos de la soberanía popular. Está postura revitaliza el pensamiento crítico actual al proponer una vuelta a la historia y una indagación genealógica de los problemas sociales, permitiendo que la teorización no sea un ejercicio abstracto, sino un producto de la praxis, la rebeldía y la lucha colectiva. De este modo, el pensamiento surge del debate y la confrontación constante con la realidad, configurándose como una invitación tanto a la resistencia activa como a la necesaria tarea de repensar las bases de la humanidad frente al capital. Está articulación teoría-praxis resulta de esencial importancia en el marco de avance de las ultraderechas. A diferencia de la propuesta neozapatista, donde el pensamiento-puente (Alonso Sánchez, 2016) asegura una simbiosis constante entre la reflexión teórica y la acción comunitaria, el avance de las ultraderechas actuales manifiesta un desanclaje entre la teoría y la praxis. En estos movimientos, la acción política se reduce a una intervención pragmática y visceral sobre la realidad,

desprovista de una justificación ética o teórica profunda. El neoliberalismo no buscó el consenso a través del diálogo, sino que operó mediante la hegemonía del hecho consumado. Esto significa que impone transformaciones estructurales de manera súbita, como ocurrió con la reforma agraria de 1992 durante el gobierno de Gortari, para que la nueva realidad económica se presente como algo inevitable e incuestionable antes de que la sociedad pueda organizarse para resistir.

Su estrategia actual ha desplazado la discusión sustantiva hacia una lucha ideológica de carácter reactivo, cuyo fin no es la emancipación, sino la naturalización y perpetuación de prácticas de exclusión que aseguren la vigencia de la hidra capitalista.

Hacia un mundo donde quepan muchos mundos. Praxis crítica neozapatista frente a la hegemonía neoliberal y sus proyecciones contemporáneas

El movimiento zapatista como proceso disruptivo en el consenso neoliberal

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994 no puede entenderse de forma aislada, sino como la respuesta disruptiva a un patrón histórico de dominación y explotación consolidado bajo el régimen de Carlos Salinas de Gortari, presidente mexicano entre los años 1988 y 1994. Entre las medidas de este gobierno se encuentran el desmantelamiento del sistema de permisos y licencias de importación, privatización de empresas públicas y reformas agrarias que implicaron el fin del reparto agrario. En el plano nacional, el Estado mexicano transito dos rupturas fundamentales. Por un lado, el abandono de la política nacionalista de industrialización y, fundamentalmente, la reforma constitucional del artículo 27 en 1992, que eliminó las restricciones para la venta de terrenos comunales (Velázquez, 2010). Esta última

medida significó la mercantilización integral del territorio y la cancelación de la tenencia colectiva de la tierra, desarticulando la base material de las comunidades indígenas y campesinas.

A nivel local, Chiapas se convirtió en el epicentro de estas tensiones debido a su importancia estratégica para el capital transnacional, dada su riqueza en recursos energéticos, hidrológicos y madereros (Brito Valdés, 2016). La estructura social chiapaneca, signada por una doble grieta de clase y etnia (Zanatta, 2021), sufrió la erosión del corporativismo agrario y la exclusión de los sectores indígenas que mantenían una menor integración política al sistema de partido de Estado (Dietz, 1995). En este escenario, la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) representó el hito final de una guerra de conquista económica que pretendía ingresar a México al «primer mundo a costa de la soberanía nacional y la ruina del campesinado». Ante la amenaza de una exclusión absoluta y la dependencia alimentaria, el EZLN, fundado clandestinamente en 1983, emergió públicamente para denunciar que el progreso neoliberal era, en realidad, un mecanismo de desposesión que condenaba a las mayorías indígenas a la invisibilidad y la muerte.

Bajo este complejo escenario de desposesión y reformas estructurales, el proceso de acumulación de fuerzas en la montaña llegó a su punto de ruptura. Fue así como el 1° de enero de 1994, coincidiendo simbólicamente con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional abandonó la clandestinidad para tomar cinco cabeceras municipales en el estado de Chiapas (Brito Valdés, 2016). Este levantamiento armado, protagonizado por un ejército de campesinos indígenas, operó como un despertar forzoso para una nación que pretendía ingresar a la modernidad global ignorando sus raíces más profundas y sus desigualdades más lacerantes.

La irrupción zapatista significó, en términos políticos, el quiebre de la narrativa del éxito neoliberal salinista. Al declarar la guerra al Estado

mexicano, el movimiento no solo reclamaba «…techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz…» (Enlace zapatista, 1994), sino que ponía en evidencia que el proyecto de integración regional era, en realidad, una sentencia de muerte para los pueblos originarios. De este modo, el paso de la preparación militar silenciosa a la ofensiva pública transformó una guerrilla de raíz maoísta en un movimiento social de nuevo tipo, que rápidamente desplazó el eje del conflicto de las armas hacia la palabra, logrando una resonancia internacional que cuestionó la legitimidad de un sistema basado en la exclusión y el despojo.

Tras la toma de 5 cabeceras municipales de Chiapas, se enfrentó a las fuerzas del gobierno mexicano apoyado por blindados, cobertura aérea y la suma de 2000 soldados de Estado de Chiapas junto con el ejército federal, quienes integraban dichas fuerzas. Frente al crecimiento de apoyo popular en ciudades en Puebla, México D.F., Acapulco, Tula, el gobierno debió cambiar la estrategia y llamar al diálogo (Pereyra, 2011) y la mediación política. La propuesta neozapatista entabló una relación entre teoría y práctica, por lo que la perspectiva epistemológica parte de la base de la lectura crítica situada. De ahí deviene la novedad del movimiento.

Durante este período inicial de conflicto y posible diálogo, el movimiento articuló una agenda centrada en la autonomía, el reparto agrario y la justicia social desafiando las estructuras de Estado mexicano, y en un marco más general, el nuevo orden mundial imperante en la década de los 90, frente a la ausencia de consensos inmediatos en las mesas de conversación. Aunque estas abordaron problemas estructurales como el reparto de tierras y la autonomía indígena, la falta de acuerdos definitivos entre las partes no detuvo la movilización. Este proceso se fundamentó en un programa de justicia social integral (trabajo, tierra, democracia y paz) que desplazó las teorías clásicas de situar al ser humano excluido como el nuevo sujeto de una lucha colectiva y metafórica.

Como fuerza que irrumpe, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no debe comprenderse únicamente como un evento de insurgencia militar, sino como el punto de partida de una lucha ideológica. Así, el movimiento transitó rápidamente del uso de la fuerza a la priorización del diálogo y la palabra como herramientas de praxis política. Como se desprende de sus propias estrategias de lucha, la vía armada fue considerada el último recurso para abrir un espacio de interlocución, desplazando el objetivo de la victoria militar hacia la consecución de una transformación democrática y comunitaria.

Esta primacía de la palabra sobre la espada encuentra su fundamento ético en la recuperación de la tradición revolucionaria mexicana. Al volver a la lucha llevada a cabo durante la Revolución Mexicana, el neozapatismo reivindicó que el derrocamiento de las tiranías no es obra exclusiva de los proyectiles, sino de «lanzar ideas de redención, frases de libertad y anatemas terribles contra los verdugos del pueblo» (Enlace zapatista, 1994). Bajo esta premisa, la lucha ideológica se constituye como una guerra de símbolos que busca romper con las prácticas dominantes de información y construir un discurso radicalmente democrático, caracterizado por una profunda conciencia comunicativa y el uso de un lenguaje metafórico que resuena más allá de las fronteras nacionales.

Este proceso de resistencia local se reconfiguró en 1996 a una escala global con las *Declaraciones de la Realidad*. En contra del neoliberalismo y a favor de la humanidad, donde el EZLN trascendió la demanda nacional para proponer una crítica sistemática al proyecto neoliberal, caracterizándolo como una «maquinaria de muerte» y una «internacional de terror» que atenta contra la humanidad. Así, el núcleo de esta ofensiva ideológica se cristaliza en las *Declaraciones*. Frente a la deshumanización del mercado, que reduce al sujeto a una «devaluada moneda de sangre», el neozapatismo propone la 'dignidad' como una categoría política universal y una «patria sin nacionalidad» capaz de burlar las aduanas del capital.

La propuesta de lucha ideológica culmina en la creación de una «internacional de la esperanza», una red intercontinental de resistencia que, lejos de buscar un mando central o estructuras jerárquicas, se articula como un eco de voces diversas. Esta red busca materializar el horizonte de un «mundo donde quepan muchos mundos», contraponiéndose a la unipolaridad neoliberal. En definitiva, el neozapatismo revitaliza el pensamiento crítico contemporáneo al demostrar que la verdadera demolición de la hegemonía reside en la capacidad de nombrar la realidad de forma distinta, instituyendo al sujeto excluido como el actor central de una resistencia global basada en la pluralidad, el consenso y la defensa de la vida frente a la lógica del dinero.

Cuestionamiento al neoliberalismo a escala global. El encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo

Desde sus inicios, el movimiento zapatista propuso una lectura disruptiva del orden mundial neoliberal en las *Declaraciones de la Selva Lacandona*. Sin embargo, las *Declaraciones de la Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad* representan el hito donde dicha perspectiva se amplía y se internacionaliza.

Su publicación se enmarcó en la convocatoria y cierre del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, en el que participaron países de los cinco continentes. La primera declaración se emitió en enero de 1996 y seis meses después, en el contexto de fin de encuentro, se enunció la segunda declaración. Ambas se diferencian de las *Declaraciones de la Selva Lacandona* por dos cuestiones fundamentales. Por un lado, el carácter intercontinental que adquiere el discurso zapatista. Por otro lado, la centralidad que le otorgan a la crítica al neoliberalismo.

Respecto a la primera cuestión, es posible observar la proyección internacional que pretendió el neozapatismo en la primera declaración, al

convocar a través de la palabra a asambleas preparatorias continentales durante el mes de abril de 1996, con sedes en Berlín (Alemania), México, Tokio (Japón), África y Sídney (Australia) (Enlace zapatista, 1996).

A su vez, meses más tarde reconocen el alcance transnacional que tuvo el primer encuentro intercontinental al saludar desde el principio

> ...a todos saludemos a los hermanos y hermanas de las delegaciones de: Italia, Brasil, Gran Bretaña, Paraguay, Chile, Filipinas, Alemania, Perú, Argentina, Austria, Uruguay, Guatemala, Bélgica, Venezuela, Irán, Dinamarca, Nicaragua, Zaire, Francia, Haití, Ecuador, Grecia, Japón, Kurdistán, Irlanda, Costa Rica, Cuba, Suecia, Holanda, Sudáfrica, Suiza, España, Portugal, Estados Unidos, País Vasco, Turquía, Canadá, Puerto Rico, Bolivia, Australia, Mauritania, México (Enlace zapatista, 1996).

Al cierre del encuentro, la delegación neozapatista inició su intervención exclamando «hermanos y hermanas de todo el mundo: hermanos y hermanas de África, América, Asia, Europa y Oceanía: hermanos y hermanas asistentes al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo» (Enlace zapatista, 1996). Así, la propuesta de un encuentro que represente la intercontinentalidad contra el proyecto neoliberal se ve reflejado en la convocatoria. Además, no se limita a un rango etario o un género en específico, sino que le dan la bienvenida a «...los hombres, mujeres, niños y ancianos de los cinco continentes que han respondido a la invitación de los indígenas zapatistas para buscar esperanza por la humanidad y contra el neoliberalismo» (Enlace zapatista, 1996). Además, reconocieron que dicha convocatoria «...para reflexionar críticamente sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, encontró que no estaba sola en su delirio y, pronto, locuras de todo el planeta empezaron a trabajar en traer el sueño de reposar en la realidad, a lavarlo en el lodo, a crecer bajo la lluvia, a mojarlo bajo el sol, a hablarlo con el otro, a irlo dibujando, dándole forma y cuerpo» (Enlace zapatista, 1996).

Incluso, se enuncian

> a todos los individuos, grupos, colectivos, movimientos, organizaciones sociales, ciudadanas y políticas, a los sindicatos, las asociaciones de vecinos, cooperativas, todas las izquierdas habidas y por haber; organizaciones no gubernamentales, grupos de solidaridad con las luchas de los pueblos del mundo, bandas, tribus, intelectuales, indígenas, estudiantes, músicos, obreros, artistas, maestros, campesinos, grupos culturales, movimientos juveniles, medios de comunicación alternativa, ecologistas, colonos, lesbianas, homosexuales, feministas, pacifistas (Enlace zapatista, 1996).

Principalmente se refieren y ponen en la escena pública

> a todos los seres humanos sin casa, sin tierra, sin trabajo, sin alimentos, sin salud, sin educación, sin libertad, sin justicia, sin independencia, sin democracia, sin paz, sin patria, sin mañana. a todos los que, sin importar colores, razas o fronteras, hacen de la esperanza arma y escudo (Enlace zapatista, 1996).

De esta manera, se evidencia el carácter inclusivo que busca rescatar el movimiento neozapatista, y resulta de fundamental relevancia retomar está concepción de la integración humana en la contemporaneidad. Sí se detiene a observar las relaciones sociales y los vínculos entre la sociedad civil y el Estado en los años que corren, es posible comprender como se ha negado a diversos actores sociales, como los jubilados, los docentes universitarios, o bien los estratos más bajos en la sociedad civil.

Frente al avance de una cosmovisión que remarca en la obtención de beneficios de las grandes corporaciones y las empresas transnacionales sobre la negación de actores sociales mayoritarios, el pensamiento crítico zapatista propone una concepción que desplaza el centro de la escena desde el lucro corporativo hacia la defensa de la vida y de la dignidad colectiva, que se observa en el reconocimiento de la diversidad de actores sociales

que son excluidos en las nociones del proyecto neoliberal imperialista. La propuesta zapatista no se agota en una crítica al neoliberalismo, sino que, como señalaron Barbosa y Rosset (2015), instituyeron al sujeto excluido, específicamente al indígena, como una categoría política que desafía la lógica de capitalismo por despojo. Está perspectiva permite comprender que la marginalización actual de jubilados, docentes y sectores populares no es un error de sistema, sino un componente intrínseco de una «Hidra» que busca la mercantilización total de la existencia.

Ante este escenario de fragmentación social, el neozapatismo operó como el *freno de emergencia* (Núñez Miramontes, 2019: 436) necesario para detener la inercia de un progreso que sólo beneficia a las transnacionales. Al convocar esa diversidad de actores, desde sindicatos hasta movimientos feministas y ecologistas, el movimiento no intentó imponer una ideología cerrada o una interpretación de dogmas del pasado; por el contrario, funcionó como un pensamiento-puente (Alonso Sánchez, 2016) que facilita el encuentro de múltiples resistencias. Está praxis constituye una utopística, una evaluación sería de alternativas posibles donde la autonomía y la democracia radical no son promesas futuras, sino realidades que se construyen sobre la marcha. Así, frente a la deshumanización que caracterizó los vínculos actuales entre el Estado y la sociedad civil, la apuesta de las declaraciones de *La Realidad* sigue vigente como un horizonte donde la integración humana es la única herramienta capaz de hacer un mundo de nuevo.

Es protagónico el cuestionamiento al neoliberalismo. Dentro de la primera declaración se consideró que el avance del modelo neoliberal durante la década de los noventa se condice con un reparto del mundo que se ajustaba con los parámetros de las empresas transnacionales. En este sentido, los zapatistas señalan que

> Durante los últimos años el poder de dinero ha presentado una nueva máscara encima de su rostro criminal. Por encima de

> fronteras, sin importar razas o colores, el poder de dinero humilla dignidades, insulta honestidades y asesina esperanzas. Renombrado como «neoliberalismo», el crimen histórico de la concentración de privilegios, riquezas e impunidades, democratiza la miseria y la desesperanza (Enlace zapatista, 1996).

De esta manera, la propuesta zapatista consideró que el neoliberalismo es una nueva apariencia del ya reconocido sistema imperialista, el cual ha existido históricamente como sistema de dominación desde el siglo XV y XVI; y ha buscado «...un nuevo reparto del mundo» (Enlace zapatista, 1996). Para ello, era necesario «...concentrar poder en el poder y miseria en la miseria» (Enlace zapatista, 1996). Sin embargo, este nuevo reparto no sería llevado a cabo por ejércitos de hombres que respondieron a una nación o metrópoli como se ha hecho durante siglos, sino que se encargaron de ejecutarlo un moderno ejército de capital financiero a partir de la destrucción como forma de conquista, la cual apuntó a la humanidad en su conjunto (Enlace zapatista, 1996). Esta nueva etapa, oculta en el discurso de la modernidad, el progreso y el libre mercado, intentó invisibilizar que la esencia siguió siendo la misma, es decir, la acumulación mediante el robo y la violencia.

Se cuestionó el sentido internacionalista que, desde el discurso, se usó para defender al neoliberalismo, señalando que este «no convierte a los países en uno sólo, convierte a los países en muchos países. La mentira de la unipolaridad y la internacionalización, se convierte en una pesadilla de guerra, una guerra fragmentada una y otra vez, tantas veces como son pulverizadas las naciones» (Enlace zapatista, 1996). De esta manera, se evidenció una de las críticas geopolíticas más agudas del neozapatismo. Rompió con la idea de que la globalización neoliberal busca «unir» al mundo. Por el contrario, el EZLN afirmó que el neoliberalismo es una fuerza de fragmentación y pulverización.

No crea un «mundo sin fronteras» armonioso, lo que hace es romper la cohesión interna de cada país. Al priorizar los intereses de las empresas

transnacionales por sobre el bienestar social, los países se dividen. Por un lado, quedan los sectores de riquezas (conectados al mercado global) y, por otro, las mayorías de las miserias. Así, un sólo país se convierte en muchos países que ya no se reconocen entre sí, rompiendo el tejido social y la identidad nacional. Sumado a ello, se denunció la mentira de la unipolaridad denominada por la lógica del capitalismo liberal. Lo que existió, y aún existe, no es orden, sino una pesadilla de guerra. La estabilidad que promete el mercado es falsa, porque para imponerse necesita destruir las resistencias locales, lo que genera conflictos constantes.

Sí se tiene en consideración el concepto de guerra fragmentada, es posible entender cómo el neozapatismo entendía que el neoliberalismo fracturaba la soberanía popular, y, en consecuencia, pulverizaba a las mayorías sociales entramadas en un tejido social de solidaridad y cooperación.

En esta línea, los gobiernos nacionales no quedan en un segundo plano en la cuarta guerra mundial. El neozapatismo reconoció que «en este mundo que el poder globaliza para evitarse obstáculos en su guerra de conquista, los gobiernos nacionales se convierten en suboficiales militares de una nueva guerra mundial en contra de la humanidad» (Enlace zapatista, 1996). En este sentido los gobiernos nacionales han perdido la legitimidad como garante de las condiciones básicas para asegurar la dignidad humana.

Al marcar al neoliberalismo «humilla dignidades», el EZLN puso a la dignidad como valor antagónico al dinero y concentración de privilegios. Mientras el neoliberalismo redujo todo a una mercancía, el neozapatismo rescata al ser humano como sujeto político.

Sumado a ello, se denunció que la concentración de riquezas e impunidades no es un accidente de sistema, sino su objetivo y remarcaron la dicotomía entre la idea de «democratizar» el consumo y el bienestar y la democratización efectiva de la miseria y la desesperanza.

Así, el neozapatismo tuvo que pasar de una demanda local en Chiapas a una lucha internacionalista. Sí el crimen histórico es global y afecta a todos por igual, la respuesta tiene que igualar este sentido global, lo cual está representado en el movimiento zapatista por el Encuentro Intercontinental, como una herramienta para que se reúnan en un espacio de lucha la heterogeneidad de demandas que abarcaron las mayorías disidentes. El neozapatismo advirtió que resultaba fundamental poner en escena a las mismas, porque

> El nuevo reparto del mundo excluye a las «minorías». Indígenas, jóvenes, mujeres, homosexuales, lesbianas, gentes de colores, inmigrantes, obreros, campesinos; las mayorías que forman los sótanos mundiales se presentan, para el poder, como las minorías prescindibles. El nuevo reparto del mundo excluye a las mayorías» (Enlace zapatista, 1996).

La negación de estos actores deviene por el hecho de que

> en el mundo de ellos, los que en el poder viven y por el poder matan, no cabe el ser humano, no hay espacio para la esperanza, no hay lugar para el mañana. Esclavitud o muerte es la alternativa que el mundo de ellos ofrece a todos los mundos. El mundo del dinero, el mundo de ellos, gobierna desde las bolsas de valores. La especulación es hoy la principal fuente de enriquecimiento y, al mismo tiempo, la mejor muestra de atrofia de la capacidad de trabajo del ser humano. Ya no es necesario el trabajo para producir riqueza, ahora sólo se necesita la especulación (Enlace zapatista, 1996).

La denuncia zapatista de 1996 anticipó con precisión la deriva financiera del orden global contemporáneo, donde el capital ha dejado de ser una herramienta de intercambio para transformarse en un ente autónomo y predatorio. Al señalar que en el mundo del dinero no cabe el ser humano, el movimiento advirtió sobre la instauración de una

lógica donde la riqueza ya no emana de la capacidad productiva del trabajo, sino de la especulación financiera. Esta atrofia de la capacidad de trabajo representó un cambio de paradigma cruel y deshumanizante: el capital se ha divorciado de la realidad material de las personas. En este escenario, la reproducción de la vida humana dejó de ser una inversión necesaria para convertirse en un costo que el sistema busca reducir al mínimo, sometiendo a las mayorías a una falsa dicotomía entre la esclavitud laboral precarizada o la exclusión absoluta.

Para el movimiento zapatista, el avance del neoliberalismo significó el inicio de una nueva guerra mundial, «...pero ahora contra la humanidad entera» (Enlace zapatista, 1996), una guerra que necesitó de los crímenes y guerras para que «...las bolsas de los valores mundiales sean saqueadas por unos o por otros» (Enlace zapatista, 1996). Este combate necesita que los países borren sus fronteras y que se militarice todos los aspectos de la vida de las sociedades nacionales, destinada a aniquilar a la humanidad en muchos golpes, partes y formas. Los que antes formaban parte de los ejércitos nacionales, se convierten en unidades de un ejército mayor, el cual el neoliberalismo arma y utiliza para la aniquilación de la humanidad. En este sentido, se fracturaron las fronteras nacionales para una mutación del enemigo externo hacia un enemigo interno que se comparte en todos los países (Enlace zapatista, 1996).

El neoliberalismo no se habría hecho realidad sí no fuera por «...el argumento de muerte que ofrecen los ejércitos institucionales y privados, sin la mordaza que ofrecen las cárceles, sin los golpes y asesinatos que ofertan militares y policías. Represión nacional es la premisa necesaria para la globalización que el neoliberalismo impone» (Enlace zapatista, 1996).

El EZLN analizó que, debido a esta guerra, se condicionó cada espacio público y privado como un campo de batalla en el que «de un lado está el neoliberalismo con todo su poder represivo y toda su maquinaria de muerte; de otro lado está el ser humano» (Enlace zapatista, 1996).

Incluso, los actores sociales en esta nueva etapa imperialista contemporánea han sido reducidos a la categoría de objetos, al ser comparados con máquinas, en el ser servidumbre y prescindibles (Enlace zapatista, 1996). De este modo es posible interpretar que la dignidad humana, desde la crítica del neozapatismo, estuvo rezagada a un segundo plano en pos de los intereses corporativos y empresariales. Esto es uno de los elementos que el neozapatismo busco reconstruir como valor intrínseco y primordial para la organización de un espacio público verdaderamente democratico e inclusivo, porque permite visibilizar las demandas estructurales en términos de salud, alimentación, higiene y educación. Esto es posible constatar cuando mencionaron que «en lugar de humanidad nos ofrecen índices en las bolsas de valores, en lugar de dignidad nos ofrecen globalización de la miseria, en lugar de la esperanza nos ofrecen el vacío, en lugar de vida, nos ofrecen la internacional de terror» (Enlace zapatista, 1996).

Otro de los valores que resultan de esencial importancia para pensarse en la compleja actualidad apunta a la internacional de la esperanza, como herramienta de rebeldía, la cual rechazó el conformismo y que resaltó la vida como elemento a defender: «…el derecho a gobernar y gobernarnos, a pensar y actuar con una libertad que no se ejerza sobre la esclavitud de otros, el derecho a dar y recibir lo que es justo» (Enlace zapatista, 1996). La esperanza se ha convertido en este sentido en un motor político que permitió imaginar alternativas donde la vida no sea una mercancía sino el valor supremo a defender.

En esta línea, el derecho a gobernar y gobernarnos es el núcleo de la propuesta zapatista de democracia, basada en tres dimensiones. En primer lugar, la libertad política, bajo la capacidad de autodeterminación sin dependencia de las estructuras estatales que en muchos casos sirven a los intereses corporativos. En segundo lugar, la libertad ética, la cual no se construyó sobre la opresión de los demás, rompiendo así con la lógica de competencia salvaje neoliberal. En tercer lugar, la justicia distributiva, es decir, el derecho a un intercambio justo, opuesto a la globalización de la miseria.

Igualmente, se promovió «la unidad, por encima de fronteras, idiomas, colores, culturas, sexos, estrategias, y pensamientos, de todos aquellos que prefieren a la humanidad viva» (Enlace zapatista, 1996). Al convocar a una unidad que atraviesa fronteras, géneros y culturas, el neozapatismo no busca la uniformidad ideológica, sino la articulación de todas aquellas subjetividades que apuestan por la humanidad viva frente a la internacional del terror. Esta concepción resulta de vital relevancia hoy, cuando el avance de las ultraderechas busca precisamente fragmentar esos vínculos de solidaridad para perpetuar un orden basado en la desigualdad.

En síntesis, el análisis que el neozapatismo realizó de fenómeno neoliberal durante la década de los noventa no sólo reveló las grietas profundas de sistema en su etapa de apogeo, sino que proporcionó el marco conceptual y ético necesario para el surgimiento de una nueva gramática de pensamiento crítico, pensado en un principio a escala local pero que pronto se extendió a escala global. Al cuestionar las estructuras de poder desde su raíz y denunciar la cuarta guerra mundial que el capital libraba contra la humanidad, el movimiento sentó las bases de un desarrollo teórico que priorizó la vida y la dignidad sobre las métricas de mercado, consolidándose como un referente ineludible para la resistencia intelectual de siglo XXI.

El diagnostico neozapatista en las declaraciones da cuenta de un paso de una resistencia de carácter local y regional en las montañas del sureste mexicano hacia una lucha internacionalista de alcance global. Sumado a ello, dotaron a las resistencias mundiales de un marco analítico capaz de identificar al neoliberalismo como una maquinaria de fragmentación social y dominación financiera. Al centrar su crítica en la «atrofia de la capacidad de trabajo» y en la mercantilización de la existencia, el neozapatismo logró articular un diagnóstico compartido entre actores tan diversos como sindicatos, movimientos ecologistas y sectores precarizados. Esta «internacional de la esperanza» propone, en definitiva, que la respuesta ante la globalización de la miseria no reside en la uniformidad ideológica,

sino en la reconstrucción del tejido social y en la defensa de la dignidad humana como valor supremo.

Las proyecciones contemporáneas de los aportes neozapatistas

Al examinar la complejidad del escenario político, económico y social contemporáneo, se advierte una agudización de las contradicciones sistémicas. Este fenómeno responde a la consolidación de prácticas que desestiman la sostenibilidad de la vida, vulnerando los umbrales mínimos de subsistencia de las mayorías sociales en favor de la acumulación corporativa. En la actualidad, se materializó los diagnósticos elaborados por el movimiento zapatista en la hegemonía de las bolsas de valores y los algoritmos financieros sobre las necesidades sociales más elementales. Esta gobernanza desde el vacío de la especulación explica por qué, frente a crisis climáticas o sociales, el sistema responde con una parálisis ética: su única brújula es la rentabilidad inmediata. Al clausurar el 'mañana' para quienes no sirven a los flujos de capital, el neoliberalismo no solo destruye economías, sino que desmantela la psiquis colectiva, imponiendo un estado de incertidumbre permanente que anula la capacidad de proyectar una vida digna. Así, la especulación no es solo un fenómeno económico, sino una herramienta de control político que, al despojar al trabajo de su valor social, despoja también al sujeto de su soberanía y de su lugar en el mundo.

El diagnóstico realizado por el neozapatismo en las declaraciones de la *Realidad* no fue una simple proclamación política, sino el inicio de una cartografía para navegar el tiempo presente. Hoy, esa «nueva guerra mundial» o «cuarta guerra mundial», de acuerdo con la nomenclatura del movimiento, se ha convertido en una realidad cotidiana y hasta naturalizada. Lo que el movimiento identificó tempranamente como la capacidad del capital para «democratizar la miseria» ha evolucionado hacia una fase que no reconoce fronteras ni sectores. En la actualidad, el sistema neoliberal,

que sí bien está siendo presentado en términos de crisis, continúa no sólo devorando territorios indígenas en el sur global, sino que ha penetrado en las ciudades del norte, en los sistemas de bienestar europeos y en las democracias latinoamericanas, convirtiendo cada derecho social en un nicho de mercado.

Esta ofensiva se manifiesta en una crisis de los marcos de reproducción de la vida. Cuando observamos el avance de políticas que desfinancian la educación pública universitaria o que licúan el poder adquisitivo de los jubilados, no estamos ante simples «errores de gestión» o crisis de presupuesto, sino que se enfrenta a la ejecución de un plan estratégico que busca despojar al sujeto de sus anclajes de seguridad para volverlo totalmente dependiente de la lógica del mercado.

En este escenario, el ascenso de las ultraderechas globales funciona como el brazo ejecutor de esta fase del imperialismo. Su particularidad radica en una ruptura deliberada entre la teoría y la praxis. A diferencia de las grandes construcciones ideológicas del siglo XX, estos movimientos no buscan justificar su accionar en una arquitectura intelectual sólida; su fuerza reside en la acción directa, visceral y mediática. Su objetivo es la implantación de prácticas de exclusión mediante la saturación del espacio público con discursos de odio que anulan la posibilidad del diálogo. En la actualidad, la lógica de guerra fragmentada y pulverizadora que marcaba el neozapatismo respecto al neoliberalismo, se manifiesta en el desmantelamiento de lo público, donde la nación deja de ser un espacio de protección común para convertirse en un territorio en disputa, donde la vida de las mayorías es sacrificada en nombre de una estabilidad financiera que solo beneficia a las élites transnacionales.

El avance de las ultraderechas es una fase de esta «guerra fragmentada», donde se busca pulverizar aún más a las naciones eliminando la educación pública o la salud, dejando a los ciudadanos a merced de fuerzas globales sin la protección de su propio Estado. El «país convertido en muchos

países» se ve hoy en la brecha extrema entre quienes pueden acceder a servicios privados y quienes quedan fuera del sistema, creando realidades paralelas dentro de un mismo territorio.

Mientras el neozapatismo propone evaluar alternativas posibles sobre la marcha para construir un mundo plural, la ultraderecha intenta clausurar el futuro, imponiendo la idea de que la única realidad posible es la del «sálvese quien pueda». En este sentido, la soberanía nacional es sacrificada en el altar de las corporaciones transnacionales, mientras se utiliza una retórica nacionalista vacía para disciplinar a los sectores subalternos y señalar enemigos internos (migrantes, docentes, minorías).

En la actualidad, el pensamiento puente zapatista que permite que la lucha de un estudiante universitario en Buenos Aires, la de un campesino que defiende su agua en México y la de un trabajador precarizado en Europa encuentren un lenguaje común, el lenguaje de la 'dignidad'. En un mundo que acelera hacia el colapso ambiental y la fragmentación social bajo el mando de las grandes corporaciones y los partidos políticos conservadores, la verdadera revolución no es tomar el control de la locomotora del progreso, sino detenerla. La lucha ideológica contemporánea, por tanto, no se trata solo de ganar elecciones, sino de recuperar la capacidad de nombrar el mundo de otra manera.

La apuesta por la «internacional de la esperanza» que nació en *La Realidad* es hoy más necesaria que nunca. Frente a una red global de capital que coordina el despojo, es imperativo construir una red global de resistencias que coordine y defienda la vida. Esta reflexión lleva a entender que el neozapatismo no es un evento del pasado, sino una pedagogía de la resistencia que sigue enseñando que, contra «Internacional del terror» que democratiza la miseria, la única salida soberana es la organización colectiva, la autonomía y la creación incansable de un mundo donde quepan muchos mundos.

| REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este ensayo se ha sostenido que el movimiento neozapatista, lejos de constituir un episodio circunscripto a la coyuntura mexicana de los años noventa, emerge como una de las experiencias político-intelectuales más lúcidas para comprender las transformaciones estructurales del capitalismo contemporáneo. Su irrupción permitió hacer visible el carácter violento, excluyente y profundamente antidemocrático del neoliberalismo en el momento mismo de su consolidación hegemónica, cuestionando la narrativa del consenso, la unipolaridad y el «fin de la historia» que dominaba el escenario internacional post Guerra Fría. Las *Declaraciones de La Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad* condensaron esta crítica al identificar al neoliberalismo no sólo como un modelo económico, sino como una forma de guerra global contra la humanidad, orientada a la fragmentación de los pueblos, la destrucción de las soberanías populares y la mercantilización integral de la vida. Desde esta perspectiva, el neozapatismo aportó una lectura anticipatoria del proceso de financiarización extrema, de la pérdida de centralidad del trabajo y de la crisis de principios de los Estados nacionales, hoy plenamente visibles en la subordinación de lo público a los dictados del capital transnacional.

Es precisamente en este punto donde la globalización neoliberal se reveló no como una integración armónica de las naciones, sino como un proceso de reorganización mundial que prioriza el flujo de capitales sobre el bienestar de las comunidades. Este fenómeno ha consolidado una estructura donde las instituciones financieras internacionales y las corporaciones transnacionales erosionan la autonomía de los Estados-nación, imponiendo una homogeneización cultural y económica que sacrifica las particularidades locales. En este escenario, la globalización actúa como una herramienta de despojo que agudiza la brecha entre los centros de poder y las periferias, convirtiendo a los derechos fundamentales en mercancías y a los territorios en simples zonas de extracción.

De acuerdo con este escenario, la propuesta neozapatista no se limitó a la denuncia, sino que articuló una praxis política alternativa fundada en la dignidad, la autonomía y el pluralismo. Al instituir al sujeto excluido, y particularmente al indígena, como actor político central, el movimiento desafió la lógica de la acumulación por desposesión y abrió un horizonte democrático que no se apoyó en la homogeneización ni en el consenso forzado, sino en el reconocimiento del conflicto, la diferencia y la construcción colectiva desde abajo. La noción de un «mundo donde quepan muchos mundos» sintetiza esta apuesta por una democracia radical que desborda los márgenes del Estado-nación liberal y se proyecta a escala global.

Las proyecciones contemporáneas de este pensamiento resultan especialmente relevantes en un contexto signado por el avance de las ultraderechas y la profundización de las desigualdades sociales. Tal como anticipó el neozapatismo, la guerra fragmentada del neoliberalismo se manifiesta hoy en la erosión de los derechos sociales, la precarización generalizada de la vida y la instrumentalización del miedo como herramienta de disciplinamiento político. En este marco, las ultraderechas operan como ejecutoras de una fase avanzada del mismo proyecto, clausurando el debate democrático y reduciendo la política a una lógica de imposición y exclusión.

Frente a esta deriva, el legado neozapatista conserva una vigencia indiscutible. Su pensamiento-puente permite articular luchas dispersas, construir lenguajes comunes y reinstalar la dignidad como categoría política central frente a la mercantilización total de la existencia. Más que un modelo cerrado o una receta programática, el neozapatismo ofrece una pedagogía de la resistencia que invita a recuperar la capacidad de nombrar el mundo desde la vida, de reconstruir vínculos de solidaridad y de imaginar alternativas en un tiempo que pretende clausurar el futuro.

En definitiva, la potencia del pensamiento zapatista reside en haber demostrado que la verdadera disputa no se libra únicamente en el terreno institucional o electoral, sino en el plano de la hegemonía cultural, ética

y simbólica. Allí donde el neoliberalismo y sus expresiones autoritarias buscan imponer la resignación y el «no hay alternativa», el neozapatismo reafirma que la Historia permanece abierta y que la organización colectiva, la autonomía y la defensa de la humanidad siguen siendo las condiciones imprescindibles para construir un orden verdaderamente democrático. En tiempos de colapso y fragmentación, su apuesta continúa señalando que, frente a la internacional del terror, la única salida posible es la creación persistente y plural de un mundo donde quepan muchos mundos.

| Bibliografía

Harvey, D. (2007) *Breve historia del neoliberalismo* (pp 11-45) Inglaterra: Oxford University Press.

Forti, S. (2023). «Afinidades y diferencias. Una cartografía de fuerzas y discursos de ultraderecha en Europa». En A. Sanahuja y P. Stefaroni (eds.), *Extremas derechas y democracia: perspectivas iberoamericanas* (pp. 37-60). Fundación Carolina.

| Fuentes

Primera Declaración de la Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 1 de enero de 1996. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/primera-declaracion-de-la-realidad-contra-el- neoliberalismo-y-por-la-humanidad/

Segunda Declaración de la Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Agosto de 1996.

https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/08/03/segunda-declaracion-de-la-realidad-por-la- humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/

¿Cuándo nos cansaremos de respirar el mismo aire que ellos respiran? Una lectura fanoniana de la Declaración de Independencia de Haití

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz

> *La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la «cosa» colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera. En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: «los últimos serán los primeros»*[1].

El 1 de enero de 1804, ante la población reunida en la ciudad portuaria de Gonaïves, Jean-Jacques Dessalines pronunció oralmente la Declaración de Independencia de Haití. El acto marcó el final de la Revolución Haitiana tras más de una década de batallas, lo que supuso un punto de inflexión en la historia mundial. En vísperas de la insurgencia iniciada en 1791, la colonia francesa de Santo Domingo se encontraba en el centro de

1— Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra.* La Paz, Bolivia: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2016, p. 33.

la acumulación capitalista. Ella era líder en la producción de café (la mitad de la producción mundial) y azúcar (produciendo más que Brasil, Cuba y Jamaica juntos). En la metrópoli, 25 millones de franceses dependían de la economía colonial y el 15 % de los mil miembros de la Asamblea Nacional tenían propiedades en las Antillas. Los vínculos entre el capital y la esclavitud se reflejaban en la demografía de Santo Domingo: por cada diez esclavos negros, había un colono libre. El lado oeste de la isla de La Española era el mayor puerto negrero de la época.

La Revolución Haitiana provocó un terremoto en este sistema. Iniciada con la ceremonia vudú de Bois-Caïman, el 22 de agosto de 1791, la revuelta negra estuvo compuesta en su mayoría por africanos esclavizados, que derrotaron sucesivamente a 60 000 soldados ingleses y 43 000 del ejército francés. Su cultura política se vio influida por la práctica del *marronage* y la táctica de la guerrilla, inspirada en las guerras de la región del Congo, así como por la lengua criolla, medio de comunicación rebelde opaco al entendimiento de los colonos. A lo largo del camino, la Revolución Haitiana llevó al Parlamento francés a garantizar los derecho políticos de los hombres de color (1792) y, posteriormente, a abolir la esclavitud en todas sus colonias (1794). Estos movimientos se vieron interrumpidos con la llegada al poder de Napoleón (1798), quien ordenó una expedición genocida capitaneada por su cuñado Charles Leclerc con el objetivo de restablecer la esclavitud en las Antillas. En 1803, Toussaint Louverture fue capturado y la revolución adquirió un carácter definitivo de guerra a vida o muerte contra los franceses. Dessalines asumió el liderazgo del proceso, convirtiéndose en el primer jefe del Estado haitiano independiente.

A menudo silenciada o trivializada, la independencia de Haití es una figura central en la cartografía de las luchas por la liberación. En primer lugar, puede interpretarse como la primera de las revoluciones latinoamericanas del siglo XIX, en la medida en que se constituyó a partir de un conjunto de cuestiones que marcarían la formación social de los demás

países de la región: la gran presencia de población de origen africano o indígena; el entrelazamiento entre las fuerzas militares y políticas en la resolución de los conflictos internos; y la persistencia de una economía dependiente. Del mismo modo, el apoyo de Haití a Simón Bolívar es decisivo para el desarrollo de la independencia de los demás países de la región. Por otra parte, al estar forjada por la lucha de una población mayoritariamente africana, la Revolución Haitiana también puede entenderse como precursora de las guerras de descolonización de África en el siglo XX, con las que comparte cuestiones similares: el papel de la lucha armada en la afirmación de la autodeterminación; el enfrentamiento al cinismo liberal en relación con el colonialismo; y el problema de las élites locales en el mantenimiento de la lógica colonial en el momento posterior a la independencia. Por último, para los pueblos subalternos de todo el mundo, la Revolución Haitiana se convirtió en un símbolo de resistencia y superación de la opresión, inspirando movimientos políticos, estéticos y literarios, desde el Renacimiento de Harlem hasta la Conciencia Negra sudáfricana, desde los *Jacobinos Negros* de C.L.R. James hasta Alejo Carpentier, Aimé Césaire, Juan Bosch, Vincent Placoly, George Lamming y Derek Walcott.[2]

El sentido universal de la Revolución Haitiana debe informar la lectura de la Declaración de Independencia de 1804 y sus especificidades históricas. A diferencia de lo que ocurrió en los Estados Unidos, esta segunda manifestación de autonomía política en América marcó el final de la guerra

---

2— Sobre la Revolución Haitiana y su impacto global: James, C. L. R. *Los Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. La Habana: Casa de las Américas, serie Socialismo y Libertad, 1963; Fick, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. USA: The University of Tennessee Press, 1990; Dubois, Laurent. Avengers of the New World: The Story of The Haitian Revolution. USA: Harvard University Press, 2004; Past, Mariana. La Revolución Haitiana y El reino de este mundo: repensando lo impensable. *Casa de las Américas*, enero/marzo, 2004; Fischer, Sibylle. Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias. *Casa de las Américas*, Octubre-diciembre, 2003, p. 16-35.

por la soberanía y no el comienzo. Además, marcó el inicio del giro de la 'era de las revoluciones', en la que la lucha revolucionaria se desplazó del Atlántico Norte al sur, dando inicio a las independencias latinoamericanas. Fue el resultado de un proceso de insurgencia contra la esclavitud y las plantaciones, en el que la mayoría de los rebeldes eran de origen africano, especialmente de la región del Congo.[3] Sin embargo, entre las 37 firmas del documento escrito, ninguna era africana. Dos tercios eran de ascendencia mestiza, todos ellos nacidos libres. Once eran de origen exclusivamente africano, de los cuales entre seis y siete habían nacido esclavos.[4]

Más que un documento, la declaración fue un acontecimiento, una manifestación oral impregnada de la creencia de que es posible hacer cosas y crear la realidad con las palabras. El texto es probablemente fruto de un diálogo entre Dessalines y el poeta revolucionario Louis Félix Mathurin Boisrond-Tonnerre, quien decía que para escribir «nuestra declaración de independencia, debemos usar la piel de un hombre blanco como pergamino, su cráneo como tintero, su sangre como tinta y una bayoneta como pluma». Ella tiene un carácter plural, expresado tanto en la forma y el contenido como en sus reproducciones a partir de entonces, como la actualización de ese momento en las prácticas del vudú. Imbuida de una retórica contra Francia e insistiendo en que la época de la esclavitud había terminado, la Declaración expresaba dos objetivos evidentes: el establecimiento de la igualdad racial y la emancipación política, a los que se subordinaba la independencia, tanto individual como colectiva.[5]

3— Armitage, David; Gaffield, Julia. Introduction. The Haitian Declaration of Independence in an Atlantic Context. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016; Geggus, David. Haiti's Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

4— Geggus. Haiti's Declaration of Independence, 2016.

5— Ghachem, Malick W. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia

Desde el punto de vista de la historia global, ella dividía el tiempo en dos planos. Al afirmar la ruptura con el pasado colonial y esclavista, la Declaración inauguraba la era de la abolición y la descolonización de los condenados de la tierra, que se extendería hasta la contemporaneidad. Por otro lado, su forma y su ética cuestionan las creencias ilustradas sobre lo que se ha convenido llamar la Era de la Razón y de las Revoluciones. Así, la Declaración expresa una discontinuidad radical y sitúa a Haití como un acontecimiento fundacional y transformador de la modernidad. Por sus propósitos y características, la Revolución Haitiana no compartió los medios y fines de las demás luchas de su época.[6] Y, por eso mismo, legó aporías sobre las relaciones entre lo humano y lo universal.

Como argumentan David Armitage y Julia Gaffield[7], la Declaración de Independencia de Haití articula cinco cuestiones centrales que permiten releer la teoría política moderna desde el punto de vista de las personas esclavizadas. La primera es el lenguaje de la violencia y el odio contra el colonialismo, en una poética de la ferocidad, en el sentido de David Geggus[8], o en la poética de la batalla, como argumenta Deborah Jenson.[9] La segunda es el uso del discurso de la libertad y la independencia no como abstracción, sino como materialidad o metáfora viva. Es decir, ante la esclavitud vivida concretamente, la autodeterminación se concebía, al mismo tiempo, como principio y como problema práctico. El tercero era la necesidad de forjar un pueblo soberano, que surgía, por un lado, de la

---

Press, 2016; Dubois, Laurent. Thinking Haitian Independence in Haitian Vodou. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016; Geggus. Haiti's Declaration of Independence, 2016.

6— Ghachem. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence, 2016.

7— Armitage; Gaffield. Introduction, 2016.

8— Geggus. Haiti's Declaration of Independence, 2016.

9— Jenson, Deborah. Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence: Tigers and Cognitive Theory. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

experiencia despedazadora del tráfico y la esclavitud y, por otro, de la lucha unificada contra el colonialismo europeo. El cuarto era la lucha por el reconocimiento diplomático en un contexto internacional adverso, en el que Haití era una isla abolicionista en un océano esclavista.

Por último, la oralidad como mecanismo expresivo. La declaración está atravesada por los sentimientos, las ambigüedades, los juegos de preguntas y respuestas, los «vas y vienes», la circularidad, los arrebatos, los giros, las ambivalencias y las cadencias cortantes típicas de la lengua hablada, específicamente, del lenguaje hablado por la población negra en la diáspora africana, en el sentido que Lélia Gonzalez da al *pretuguês* brasileño o Édouard Glissant al discurso antillano.[10] Así, la poética del texto está formada por el elemento dialógico de la conversación entre Dessalines y Tonnerre, pero también se presenta como una prosa entre los revolucionarios haitianos y los colonizados del mundo, tanto de aquel momento como del futuro.

Ante estas consideraciones iniciales, este ensayo tiene como objetivo recuperar la Declaración de Independencia de Haití como documento fundacional del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. Este rescate se llevará a cabo mediante una lectura fanoniana del texto haitiano. La obra de Frantz Fanon y la declaración haitiana forman parte de un mismo archivo político que replantea la relación entre soberanía e imperialismo desde la posición de los pueblos colonizados. Se trata de una ética caribeña-atlántica de larga duración que reinterpreta la modernidad de arriba abajo. Así, a la luz de la lucha de los 'condenados de la tierra' contra el colonialismo y la esclavitud, leer la Declaración desde Fanon nos permite desvelar y abrir caminos para reposicionar la teoría política, la crítica del Estado moderno y el debate sobre la estrategia revolucionaria.

10— Gonzalez, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984; Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse*. Trad. J. Michael Dash. Charlottesville, Estados Unidos: University of Virginia Press, 1989.

La declaración será interpretada a partir de cuatro claves. En primer lugar, ella expresa una crítica al colonialismo como dinámica total de dominación material y subjetiva. En segundo lugar, el documento articula una poética de la crudeza, en la que el lenguaje revolucionario busca ser isomorfo a la violencia colonial. En tercer lugar, el texto reconsidera el concepto de humano, denunciando el carácter etnocéntrico, supremacista y racista de la idea de humanidad formulada por la Ilustración europea. Por último, la declaración enuncia la dialéctica de la violencia mediante la cual los colonizados llevan a cabo su proceso de liberación. Estos cuatro elementos ponen de manifiesto aspectos centrales del documento, que lo posicionan como un artefacto fundacional de la tradición crítica y antiimperialista en la modernidad.

Vivir independientes o morir: la declaración contra el torpor humillante de la zombificación colonial

La declaración comienza de la siguiente manera:

> Libertad o muerte. Ejército Indígena.
>
> Hoy, primero de enero de mil ochocientos cuatro, el General en Jefe del Ejército Indígena, acompañado de los Generales, Jefes del Ejército, que fueron convocados para tomar las medidas que garantizarán el bienestar del país.
>
> Después de haber dado a conocer a los generales reunidos sus verdaderas intenciones, que son asegurar para siempre un gobierno estable para los indígenas de Haití, su objetivo primordial, lo que hizo en un discurso que fue dado a conocer a las potencias extranjeras, su resolución de hacer independiente al país y disfrutar de una libertad consagrada por la sangre de los habitantes de esta isla; y después de escuchar el consejo, pidió a cada uno de los generales reunidos que hicieran un juramento de renunciar a Francia para siempre, de morir antes que vivir bajo su dominio hasta el último aliento. Los generales, profun-

> damente conmovidos por estos principios sagrados, después de haber dado unánimemente su adhesión al proyecto de independencia y de haberlo declarado claramente, *juraron a la posteridad, a todo el universo, renunciar a Francia para siempre y morir antes que vivir bajo su dominio*[11].

Además de localizar a los líderes que asumen el protagonismo del evento, estas primeras líneas de la declaración ponen de relieve el objetivo principal del acto: evitar, de cualquier manera, el regreso del colonialismo francés. Como se nota, ellas anuncian un tropo común del documento: martillear repetidamente la concepción de Francia como el mal absoluto. Esta adjetivación se lleva a cabo mediante la insistencia y la extrema visualidad de los franceses como sujetos sin moral: la encarnación del horror, desprovistos de los sentimientos más básicos de humanidad. Por eso, la presencia de Francia es constante en la declaración, ya que no solo marca lo que se está rompiendo, sino también el significado de aquello con lo que se está rompiendo. Es importante pensar en esta repetición ante dos aspectos.

El primero es que gran parte de los generales que firmaron la declaración forman parte del grupo que, bajo el liderazgo de Toussaint Louverture, negoció y acordó con los franceses en el momento de la expedición organizada por Napoleón y liderada por su cuñado, Charles Leclerc, entre 1801 y 1803. El encarcelamiento y asesinato de Toussaint, el carácter genocida de la expedición francesa y, en particular, la continuidad de la lucha de los *maroons* —la mas rural de origen africano—, que no aceptaron las negociaciones llevadas a cabo por los generales, hicieron que estos últimos cambiaran de postura y se lanzaran al contragolpe final hacia la independencia total. En este sentido, aunque el documento esté firmado por personas que en su mayoría habían nacido libres, el rechazo total de

---

11— The Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016, p. 239-240. Todas las traducciones han sido realizadas por el propio autor, incluidas las citas de la Declaración de Independencia de Haití.

Francia como mal absoluto está impulsado por la perspectiva del africano esclavizado, principal protagonista de la lucha revolucionaria. Esta hermenéutica *maroon*, nacida en los horrores del tráfico y de las plantaciones, cobró mayor intensidad durante el período de Leclerc, en el que el propósito de los franceses era despoblar la isla, sin perdonar ni a mujeres ni a niños, para repoblarla de nuevo mediante el secuestro de africanos.[12] El reconocimiento de Francia como enemigo máximo era una cuestión existencial, de supervivencia ontológica.

En un segundo plano, al establecer la inmoralidad de los colonizadores, la declaración, como documento político y artefacto histórico, borra las pretensiones de universalidad de la Ilustración europea. Leída a la luz de la Revolución Haitiana y de las palabras pronunciadas en Gonaïves en 1804, tal pretensión es simplemente mentirosa, falsa y cínica. Peor aún, es una afirmación que refuerza y reproduce los patrones de humanidad que llevaron a la empresa esclavista y, en última instancia, pretendieron cometer genocidio contra los haitianos, precisamente aquellos que buscaban ampliar las ideas de igualdad y libertad. La declaración señala cómo el supuesto universalismo de las luces se basaba en la negación del negro como humano.

Ya en primera persona, la declaración continúa con las palabras de Dessalines, que imita el espíritu colectivo formador de la nación haitiana:

> El General en Jefe, al Pueblo de Haití. Ciudadanos,
>
> No basta con expulsar de su país a los bárbaros que lo han sangrado durante dos siglos; no basta con haber acabado con esas facciones resurgentes que, una tras otra, se burlaban del fantasma de la libertad que Francia expuso ante nuestros ojos; es

12— Daut, Marlene L. Todos os demônios estão aqui: como a história visual da Revolução Haitiana falseia o sofrimento negro e sua morte. *Arte & Ensaios*, vol. 28, n. 43, jan-jun, 2022, p. 340-358; Casimir, Jean. *The Haitians: A Decolonial History*. EUA: The University of North Carolina Press, 2020.

> necesario, mediante un último acto de autoridad nacional, asegurar para siempre el imperio de la libertad en el país que nos vio nacer; debemos quitarle al gobierno inhumano que durante mucho tiempo nos mantuvo en el torpor más humillante, toda esperanza de volver a esclavizarnos; debemos entonces vivir independientes o morir.[13]

Además de situar a Francia como antónimo de la libertad, este fragmento inicia otro elemento importante de la retórica de la Declaración. Deborah Jenson lo denomina poética de la batalla, que está atravesada por una sensorialidad visceral. A través de la visualización de la brutalidad de la plantación y de los recuerdos de la esclavitud, la retórica del texto busca desantropomorfizar a los franceses, es decir, hacer una representación que sea espejo de las actitudes y valores inhumanos practicados por los colonizadores. Este movimiento tiene como correlato el restablecimiento de la plena humanidad de los haitianos como un atributo en sí mismo, no relacionado con lo que es externo al ser humano, como un objeto-instrumento (vinculado a la materialidad de la esclavitud) o los animales salvajes (procedente del imaginario racista).[14]

Esta retórica tiene como objetivo acabar con el torpor humillante, una especie de encantamiento que se cierne sobre la esclavitud. Porque la relación entre amo y esclavo no se garantizaba solo con la pura violencia sobre los cuerpos, sino también con la zombificación de la conciencia. Esta relación se da en el espacio de la plantación, institución total que opera el desentrenamiento, la desculturación, la deformación y la mortificación del Yo. En un sentido fanoniano, la situación colonial exigía que el propio esclavizado también se viera a sí mismo como esclavo, como no humano, vagando como un muerto viviente fuera de la zona del ser.

13— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 240-241.
14— Jenson. Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence, 2016.

Por lo tanto, la declaración es un lenguaje que rompe el hechizo de la zombificación. Un discurso que despierta y mantiene al excolonizado en alerta contra el «letargo hipnótico» del cautiverio. En este sentido, es importante delimitar el concepto de zombi. Como argumenta Kaiama Glover, para entender al zombi en la cultura de Haití, es necesario apartar de la mente las representaciones construidas por Hollywood, en gran parte derivadas de las representaciones racistas procedentes del período de la invasión estadounidense a principios del siglo XX. En la cultura pop, el zombi ha sido retratado como un monstruo irracional y sediento de sangre humana.

En la tradición haitiana, el zombi es, ante todo, una víctima y no un depredador. Merece más compasión que lástima. Originario del vudú, el zombi es una figura de explotación total, un ser o una existencia sin esencia, «lobotomizado, despersonalizado y reducido a un estado de impotencia por una magia malévola». Solo existe en su presente de explotación vacía, en una vida fuera del tiempo, sin recuerdos del pasado y sin esperanza de futuro. «Representa el estado más bajo de la escala social: un no-ser que no solo ha perdido su humanidad, sino que también ha aceptado, sin protestar, su condición de víctima»[15]. Es un cuerpo andante resucitado por un brujo (*bokor* o *hougan*) y mantenido en un estado de indefinición, es decir, una zona borrosa de torpor que divide la vida de la muerte.

> Se mueve, come, escucha lo que le dicen e incluso puede hablar, pero no tiene memoria ni conciencia de su condición. El zombi es una bestia de carga que su amo explota sin culpa ni piedad, haciéndole trabajar en la plantación, sobrecargándolo de trabajo, azotándolo libremente y alimentándolo con comida escasa y sin sabor.[16]

15— Glover, Kaiama. Exploiting the Undead: The Usefulness of the Zombie in Haitian Literature. *Journal of Haitian Studies*, vol. 11, n. º 2, 2005, p. 105-121, p. 107-108.
16— Glover. Exploiting the Undead, 2005, p. 108.

El zombi puede despertar de su estado si come comida salada. Este elemento representa la ambigüedad y la coexistencia dentro de la zombificación. Por un lado, el zombi existe, «en principio, en un estado que se asemeja mucho al movimiento de la vida, al igual que a la inmovilidad de la muerte». Por otro lado, aunque esta indeterminación fuera del tiempo existencial es profunda, no es definitiva. En el zombi «coexiste la ausencia total de autodeterminación con un potencial duradero de renacimiento». Está vivo y muerto al mismo tiempo que no está ni vivo ni muerto. Una oscura incertidumbre estructural del ser. La sal representa esta capacidad de salir de la gran noche, del estado de torpor humillante, para ser inmediatamente consciente de su condición. El poder permanente de desmortificar el Yo.[17]

En la cultura haitiana, la figura del zombi es un elemento constante para pensar tanto en el pasado de la plantación como en los regímenes de violencia que asolan el país a lo largo de su historia. Particularmente en la literatura, se ha utilizado abundantemente para criticar, bajo el manto de lo fantástico, las dictaduras de los Duvalier en el siglo XX. En *O Pau de Sebo* (*Le Mât de Cogane*, 1979), René Depestre crea un país surrealista que, en realidad, es su propio país, como una forma de engañar y tergiversar ante la dictadura. Él dice como si no estuviera hablando. Justo al comienzo de la novela, Depestre describe la relación entre la evasión de la autodeterminación individual y el régimen despótico:

> Érase una vez un hombre de acción que había sido obligado por el Estado a hacerse cargo de una pequeña tienda en los suburbios de una ciudad tropical. Se llamaba Henri Postel. La taberna, bautizada por las autoridades como «El arca de Noé», dependía de la Agencia Nacional de Electrificación de las Almas (ANEDA).[18]

17— Glover. Exploiting the Undead, 2005, p. 108.
18— Depestre, René. *O pau de sebo*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1983, p. 09.

Al recibir un informe de la ANEDA sobre Postel, el gran electrificador de almas no estuvo de acuerdo con la sugerencia de asesinarlo. Para él, ejecutar a un hombre influyente era peligroso, ya que el baño de sangre podría convertirlo en un mártir. «Incluso desde el fondo de la tumba sería capaz de organizar complots. Es mejor fabricarle la muerte más natural del mundo». Esa muerte no sería el veneno, el «suicidio teledirigido» o el «último paseo en helicóptero», como había imaginado el agente de la ANEDA. «No, querido Clô. Ninguno de los métodos habituales», dice el gran electrificador, «un adversario de tal calibre merece un final fuera de lo común. Pienso en una muerte que, antes de atacar el cuerpo, le vaya consumiendo poco a poco el espíritu»[19]. La solución es convertir a Postel en un zombi hasta el final de sus días.

El gran electrificador dice que las técnicas de zombificación han evolucionado desde los tiempos de Faustin Soloque, ya que ahora es posible convertir a alguien en zombi sin que la criatura olvide sus recuerdos y sensaciones:

> Quiero ver a Postel funcionar libremente, en compañía de otros hombres, conservando recuerdos, sensaciones, ideas, gustos y odios. No es para que se quede con el aire perdido ni con la mirada perdida de nuestros tradicionales muertos vivientes. Que hasta el final sea consciente de su estado.[20]

La electrificación del alma funciona como una goma de borrar al hombre a través de su propia conciencia, dice Crô, el agente de la ANEDA. El factor zombificante se instala dentro del sujeto. La zombificación del sujeto por el propio sujeto, que piensa que la semilibertad es el camino que lo lleva «directamente bajo tierra». La electrificación como «nueva dimensión metafísica: la muerte extremadamente parecida a la vida». El

19— Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 09.
20— Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 10.

gran electrificador describe así cómo llegó a este nuevo tipo de control sobre las almas:

> Ahora escucha lo más divertido de la historia: fue Postel en persona quien me proporcionó el punto de partida de mi investigación. Él cursaba el primer año de Derecho cuando yo estaba en la Facultad de Medicina. Nos conocíamos. Ya en aquella época tenía la cabeza llena de ideas subversivas. Una noche me confesó que, para él, la mayor desgracia no sería perder las dos piernas o quedar confinado durante treinta años en Fort-Samedi. ¿Sabe lo que para el estudiante Postel constituía la degradación extrema? Estar obligado a vender productos de segunda categoría o baratijas a la miserable clientela de la periferia. «No soportaría, decía mi antiguo compañero de universidad, pasarme todo el día detrás de un mostrador, vendiendo harina de maíz o pesando paquetes de manteca. Para un Calígula de los tiempos modernos, sería la forma más segura de destruirme a fuego lento sin tener que derramar una sola gota de mi sangre». Descubre, pues, querido Clô, el bar más cutre de Portail-Léogâne o de Tête-Boeuf y pon a nuestro Henri, a la fuerza, en el lugar del propietario. Procura, con tu peculiar habilidad, que junto a él no quede nada vivo ni palpitante: ni mujeres, ni hijos, ni parientes, ni amigos, ni seguidores, ni el más mínimo animal doméstico.[21]

En esta muerte parecida a la vida, en esta vida consciente de la muerte, el zombi sirve como metáfora de la existencia sin autodeterminación. En su ataque al espíritu y no solo a la relación entre cuerpo y mente, la «moderna» zombificación es diferente del concepto de docilidad de Michel Foucault.[22] En la docilidad, el cuerpo y el hábito se trabajan mecánicamente en un proceso de vaciamiento de la conciencia. La pacificación

21— Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 10-11.
22— Foucault, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

interior mediante el condicionamiento metódico y repetitivo, como se analiza en el caso de las prisiones y fábricas en el surgimiento de la sociedad disciplinaria.

Por otro lado, en la zombificación, está la muerte en vida, el sujeto permanece con absoluta conciencia de la violencia experimentada, que a menudo ni siquiera necesita ser ejercida abiertamente, bastando con el puro entumecimiento del horror aterrador, como el que existe en la plantación. Cualquier acto fuera de la norma puede significar una amputación, una violación sexual, cuatrocientos latigazos. El castigo puede trascender al individuo, afectando a la persona amada, a los familiares y amigos. Así, en el sujeto cohabitan la conciencia en estado de alerta constante y la brutal imposibilidad de autodeterminación, constituida por el miedo penetrante, permanente e indescriptible.

La zombificación también difiere del disciplinamiento del cuerpo en la medida en que la producción del esclavo o del colonizado difiere de la producción del trabajador. Su invención como cosa exige un proceso de secuestro, transporte, compra, venta y adaptación brutal al sistema de plantación. El esclavizado es expatriado de su pueblo, cultura y lengua, en un intenso proceso de desocialización y aculturación. En lugar de los sutiles mecanismos de disciplina, se produce un violento ataque a su identidad y a su sentido de pertenencia a una comunidad.[23] La negación del nombre propio y la desestructuración de su ascendencia buscan romper los vínculos con el pasado y el futuro, introduciendo a la fuerza la desorientación de sí mismo en la historia. El sujeto convertido en objeto está condenado a vagar fuera del espacio y del tiempo como un muerto viviente que camina bajo los escombros del apocalipsis colonial.

23— Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na Universidade de Brasília, Brasília, 2011, p. 460-461.

Como la sal, las palabras de la Declaración de Independencia interrumpen el letargo nauseabundo creado por la atmósfera sofocante de la esclavitud. En su narrativa retrospectiva, esas palabras dicen que el zombi fue despertado en el propio movimiento de lucha contra el colonialismo, en la organización colectiva por la libertad, que pasa por el reconocimiento nítido del enemigo: los franceses. En un diálogo con Fanon, el estado de zombificación y el discurso revolucionario haitiano ponen de manifiesto las dos facetas de la violencia en la modernidad. La ejercida por el sistema colonial, que transforma la propia violencia en su único lenguaje; y la ejercida por los colonizados en su lucha por la soberanía. Esta última es creadora de comunicación y forja una comunidad entre aquellos a quienes se les había negado la palabra.

Pero antes de avanzar en este aspecto, leamos un poco más de la declaración. Adelante, ella apunta a la vida póstuma de la esclavitud y a los fantasmas del colonialismo, presencia viva que aún amenaza a la nación recién liberada:

> Independencia o muerte... que estas palabras sagradas nos unan, y que sean la señal de la batalla y de nuestro reencuentro. Ciudadanos, compatriotas, reúnoen este día solemne a aquellos valientes soldados que, mientras la libertad agonizaba, derramaron su sangre para salvarla; esos generales que dirigieron sus esfuerzos contra la tiranía aún no han hecho lo suficiente por su felicidad... el nombre francés aún asombra a nuestro país.[24]

La descolonización debe ser radical, porque Francia sigue presente en todo, ya sea en el imaginario, en los recuerdos, en un pasado que acecha el presente, pero también en la amenaza material, con tropas aún estacionadas en Haití. La declaración enfatiza que, a pesar de haber sido derrotada en las armas, Francia no había aceptado la causa de la libertad haitiana. El cinismo y la falta de humanidad de los franceses harían permanente la

24— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 241.

amenaza de recolonización. El texto servía de profecía no solo sobre lo que la antigua metrópoli haría con el Haití independiente, sino con el mundo en su conjunto, ya que que la expansión del capital exigiría la reactivación de prácticas neocoloniales. Una profecía que exigía, por consiguiente, medidas drásticas y adecuadas desde ese momento.

> Todo aquí evoca el recuerdo de las crueldades de ese pueblo bárbaro; nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestras ciudades, todo sigue llevando la marca de los franceses; como digo, hay franceses en nuestra isla y, sin embargo, usted cree que es libre e independiente de esa república que luchó contra todas las demás naciones, es cierto; pero que nunca venció a aquellos que están decididos a ser libres.
>
> ¡Qué! Víctimas durante catorce años de nuestra credulidad e indulgencia; vencidos no por los ejércitos franceses, sino por la elocuencia engañosa de las proclamas de otros agentes; ¿Cuándo nos cansaremos de respirar el mismo aire que ellos respiran? ¿Qué tenemos en común con estos verdugos? Su crueldad comparada con nuestra paciente moderación, su color con el nuestro, la inmensidad de los mares que nos separan, nuestro clima vengativo, todo nos dice que no son nuestros hermanos, que nunca lo serán, y que, si encuentran refugio entre nosotros, volverán a ser los instigadores de nuestros problemas y nuestras divisiones.[25]

Más allá de un sentido pragmático —expulsar a los franceses que aún permanecían en Haití—, este fragmento señala la empresa colonial como un fenómeno total. Esa totalidad es lo que Fanon denominó sociogenia: las prácticas materiales de explotación están vinculadas a la producción de imaginarios, subjetividades, normas y discursos que naturalizan la división de los pueblos entre las zonas del ser y del no ser. Entre aquellos que son considerados humanos, cuyos derechos e historias son reconocidos, y

25— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 241-242.

aquellos que están fuera de la humanidad, cuyos muertos ni siquiera pueden ser velados como personas.

El fragmento también denota una perspectiva crítica sobre la Francia de la era de las revoluciones. Los franceses son el símbolo de la hipocresía y la mentira. Sus elocuentes declaraciones de republicanismo, libertad e igualdad no son más que un engaño, con un universalismo que retrocede ante la mera señal de la primera piel negra. Frente a estos verdugos crueles, inmorales y sin principios, los haitianos son sujetos extremadamente moderados y pacientes.[26] No son solo los mares, el clima y el color lo que separa a los haitianos de los franceses, sino, sobre todo, la ética, la verdad y el ideal de justicia. Se trata de una poderosa inversión del imaginario hegemónico producido por la modernidad, que altera el lugar atribuido a

26— En su clásico de 1938, *Los Jacobinos Negros*, C. L. R. James incorporó el espíritu de la declaración. Si la historiografía europea había silenciado, trivializado o bestializado la Revolución Haitiana, James se esforzó por demostrar los principios, los propósitos políticos y la moderación de los revolucionarios: «Los esclavos se entregaron a una destrucción implacable. Como los campesinos de la jacquerie o los luditas insumisos, buscaban la salvación en el recurso más elemental, la destrucción de lo que sabían era la causa de sus padecimientos; destruyeron mucho, porque habían sufrido mucho. (…) '*¡Venganza! ¡Venganza*!' Era él grito de guerra, y uno de ellos llevaba como estandarte el cadáver de un niño blanco ensartado en el extremo de una pica. *Y sin embargo se portaron con sorprendente moderación, en ese momento y también después, con mucha más humanidad que la demostrada o la que demostrarían sus amos hacia ellos*. No perseveraron largo tiempo en este espíritu vengativo. *La propiedad y los privilegios engendran siempre crueldades mucho más feroces que la venganza de los pobres y los oprimidos*. La primera tiende a perpetuar la injusticia infligida, la segunda es una pasión momentánea que no tarda en aplacarse. A medida que la revolución se propagaba dejaron de cobrarse la vida de los hombres, mujeres y niños sorprendidos en las plantaciones. Sólo con los prisioneros de guerra no ahorraron compasión. Les abrieron la carne con pinzas al rojo vivo, los quemaron a fuego lento, clavetearon a un carpintero entre dos de sus tablones. *Pero en los anales de la época no consta ejemplo alguno de torturas tan diabólicas como enterrar a un hombre hasta el cuello y untar los orificios de su rostro para atraer insectos, o hacerlo estallar con dinamita o ninguna otra de las mil bestialidades a las que ellos habían sido sometidos. En comparación con lo que a sangre fría habían sufrido a manos de sus dueños, sus actos resultan insignificantes, y los espoleó a cometerlos la ferocidad con que los blancos de Le Cap trataban a todos los prisioneros esclavos que caían en sus manos*» [énfasis nuestro]. James. *Los Jacobinos Negros*, 1963, p. 76.

los europeos en la creación y expansión de los derechos humanos. Europa es considerada como el peor tipo de criminal, ya que explota y mata mientras proclama falsas promesas. No es verdadera y, por lo tanto, se vuelve incompatible con Haití.

Poética de la crudeza: estética-ética de la revolución anticolonial

A continuación, la Declaración entra en uno de sus momentos más estimulantes. Al enfatizar los horrores del mundo colonial, el texto busca transformar en lenguaje la violencia inefable de la esclavitud. Se trata de un estilo que, a través de la forma, busca hacer visual y sensible lo que es vivir y habitar en la zona del no ser. No sirve de nada solo hablar y denunciar los horrores cometidos por los franceses. Es necesario hacer que las palabras repercutan esa realidad en el interlocutor del presente y del futuro. En este aspecto, la declaración parece ser uno de los textos inaugurales de una tradición que fusiona la ética y la estética en un acto performativo que, al mismo tiempo, critica el mundo legado por la barbarie europea y apunta a la posibilidad de otro futuro. Lo que Paul Gilroy llama política de la transfiguración y política de la trascendencia: por un lado, exigir que la modernidad cumpla sus promesas de libertad e igualdad; por otro, construir otro mundo que supere la realidad tal y como la conocemos.[27]

En este doble gesto, la declaración lleva a cabo lo que Frantz Fanon[28] y Neusa Santos Souza[29] llamarían forjar la autodeterminación a través de su propio discurso. Para romper con el monólogo colonial, se toman las riendas de la palabra como acto de soberanía:

27— Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora 34 e Universidade Candido Mendes, 2012.
28— Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
29— Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

> Ciudadanos nativos, hombres, mujeres, niñas y niños, miren a todas las partes de esta isla, busquen a sus esposas, a sus maridos, a sus hermanos y hermanas; lo que digo, busquen a sus hijos, a sus bebés que aún maman. ¿Qué les ha pasado…? Tiemblo al decirlo… han sido presa de esos buitres. En lugar de estas preciosas víctimas, vuestros ojos entristecidos solo ven a sus asesinos; estos tigres aún cubiertos de sangre, cuya presencia atroz censura vuestra insensibilidad y vuestra culpable lentitud en vengarlos. ¿Qué esperas para apaciguar sus espíritus? Recuerda que, después de expulsar la tiranía, deseas que sus restos mortales descansen cerca de los de tus padres; ¿descenderás a sus tumbas sin vengarlos? No, sus huesos repelerían los tuyos.[30]

La Declaración de Independencia de Haití inaugura una serie de discursos revolucionarios de los condenados de la tierra basados en la poética de la crudeza. Según se desprende del pensamiento de Frantz Fanon, el lenguaje es tanto un mecanismo descriptivo como productor de representaciones, significados, experiencias y mundos. La poética de la crudeza apuesta por la descripción minuciosa, detallada, precisa, matizada y enfática de la fenomenología y de la experiencia colonial, haciendo visualmente vivo el horror sufrido por los colonizados. Se trata de un lenguaje directo, que apela a lo concreto, a escenas expresivas de violencia, sin florituras abstraccionistas en torno a la crueldad. La esclavitud no es una metáfora sacada de la cabeza de otro filósofo blanco, sino una experiencia vivida. El colonialismo no es un mecanismo estetizador de discursos críticos, sino una situación concreta que hay que afrontar y derribar.

La revolución se inscribe en el lenguaje, que opera con funciones terapéuticas sobre la conciencia y lo social. La palabra desrecalca la violencia vivida en la plantación.

30— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 242.

Esta tradición de hacer visualmente expresiva la violencia colonial generaría frutos inmediatos en la literatura posrevolucionaria haitiana. Diez años después de la Declaración de Independencia, en 1814, el barón de Vastey[31] escribiría uno de sus principales libros, titulado *Sistema colonial desvendado*.[32] Constituida por una perspectiva negra que anticipa las ideas detrás del movimiento de la negritud, la obra puede entenderse como la primera descripción sistemática y estructural del colonialismo realizada en el mundo. Ella se caracteriza por la crítica del imaginario colonial y la deconstrucción de las visiones europeas sobre los negros, además de presentar una visión del sur global sobre la guerra de descolonización.

31— Baron de Vastey (1781-1820) fue uno de los intelectuales más destacados de la Haití posrevolucionaria. Hijo de un hombre francés y una mujer negra libre de la élite colonial, Vastey probablemente vivió en Francia durante la mayor parte del período revolucionario, donde entró en contacto con la prensa europea, las letras y, específicamente, la poesía. Él regresó a Haití justo en el momento de la expedición genocida de Leclerc, en 1802, cuando se produce su giro anticolonial. Tras posicionarse del lado de los líderes de la Revolución, Vastey fue arrestado y logró escapar a las zonas rurales, donde fue acogido por grupos *maroons*. En una experiencia vista como de redención y retorno, comienza a elaborar una concepción de la negritud, es decir, que el gobierno debería estar a cargo de los negros en favor de la mayoría negra del país (de ahí que algunos interpreten su odio hacia el «mestizo» Petión). En los primeros años posteriores a la Independencia, será un discreto burócrata de los gobiernos de Dessalines y, en el norte, de Christophe. A partir de principios de la década de 1810, asumirá una posición central, ya sea en la elaboración legislativa e institucional (como la mente detrás del enorme *Código Henry*, su actuación en el Ministerio de Finanzas y uno de los articuladores de la política de educación universal del gobierno de Christophe), en misiones diplomáticas en busca del reconocimiento político o con la publicación de diversas obras marcadas por el anticolonialismo y el abolicionismo radicales, que ejercerán una gran influencia en el debate público en el Atlántico de la época. Al igual que le ocurrió al poeta e intelectual Boisrond-Tonnerre años antes, Vastey fue asesinado en 1820, en el contexto de la rebelión contra el gobierno del Norte y el consiguiente suicidio de Christophe. Bongie, Chris. Baron de Vastey and Post/Revolutionary Haiti. Vastey, Barón de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014; Daut, Marlene L. *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017.

32— Vastey, Barón de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

El libro de Vastey también está repleto de detalles y evocaciones de la esclavitud y sus atrocidades. Como tropo de su humanismo negro, que lleva al centro del debate la perspectiva del colonizado y del esclavizado, la presencia fantasmal de los asesinos y de las víctimas salta de las páginas, incidiendo y desplazando el canon del discurso abolicionista del siglo XIX. La cruda revelación de la realidad ya se puede ver en el subtítulo del libro: *Aquí se revela este secreto lleno de horror. El sistema colonial: dominación blanca, masacre de negros o esclavitud*. De la primera a la última página, Vastey se esfuerza por dejar claras las actitudes y la inmoralidad de los europeos. Así comenta sobre el tráfico de esclavos:

> Colonos, y vosotros, despreciables devotos de este hediondo tráfico, ¡escuchad atentamente lo que voy a decir!
>
> La posteridad se sorprenderá de que un sistema tan horrible, basado en la violencia y el robo, el saqueo y la mentira, en las formas más sórdidas e impuras del vicio, haya encontrado defensores celosos entre las naciones ilustradas de Europa. Para encubrir sus crímenes y justificar la esclavitud, difaman a los desdichados africanos; incluso ellos tienen la insolencia de afirmar que la gente de allí degollaría a sus prisioneros si no pudiera venderlos. Bárbaros, ¿por qué hacéis la guerra entre vosotros, por qué hacéis prisioneros? Para proporcionaros esclavos, ¿no es así? Cesad vuestro infame tráfico, y África disfrutará de paz y felicidad. En casi todos los autores que han escrito sobre el tema, leemos que, *siempre que no les presionemos para que nos proporcionen más esclavos, están en paz entre ellos*.
>
> Los actos atroces generados por este comercio abominable tienen su origen en los traficantes, y solo en ellos. ¿Qué métodos emplean para obtener esclavos? Secuestro, rapto. Enfrentando a un pueblo soberano contra otro, instigan guerras ofreciendo consejos dudosos y maquiavélicos. Es por su impulso

que estos soberanos imponen un yugo despótico sobre sus infelices súbditos.

Es por estos medios atroces que obtienen esclavos y, sin embargo, aún tienen la temeridad de vilipendiar a las infelices víctimas que oprimen, después de haberlas seducido y sumido en un abismo de males. No, no hay un solo crimen o abominación en el que estos traficantes de carne humana no tengan su mancha. ¡Se necesitarían muchos volúmenes para enumerarlos todos![33]

Del mismo modo, más de un siglo después, Fanon repetirá este estilo en la descripción de cómo era el mundo vivido por los colonizados:

Mundo dividido en compartimientos, maniqueo, inmóvil, mundo de estatuas: la estatua del general que ha hecho la conquista, la estatua del ingeniero que ha construido el puente. Mundo seguro de sí, que aplasta con sus piedras las espaldas desolladas por el látigo. He ahí el mundo colonial. El indígena es un ser acorralado, el *apartheid* no es sino una modalidad de la división en compartimientos del mundo colonial. La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana.

(...) Las relaciones entre colono y colonizado son relaciones de masa. Al número, el colono opone su fuerza. El colono es un exhibicionista. Su deseo de seguridad lo lleva a recordar en alta voz al colonizado que: «Aquí el amo soy yo.» El colono alimenta en el

33— Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*, 2014, p. 93.

> colonizado una cólera que detiene al manifestarse. El colonizado se ve apresado entre las mallas cerradas del colonialismo. Pero ya hemos visto cómo, en su interior, el colono sólo obtiene una seudopetrificación. La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas entre individuos.[34]

La Declaración de Independencia, Vastey y Fanon forman parte de una misma tradición en la que el lenguaje aparece como revolución. Articulan la creencia de que es posible crear realidad a través de las palabras. Realizan el gesto de despertar al zombi de su humillante letargo con una sacudida expresiva. La declaración manifiesta una conciencia autodeterminada que rechaza la separación cartesiana entre emoción y razón, sujeto y realidad. Si la revolución comenzó al son de los tambores en medio de un bosque, en una ceremonia de sacrificio vudú, terminó con un discurso oral en un espacio público ante una gran multitud. Todo muy diferente de las declaraciones de derecho del resto del mundo, realizadas en parlamentos y salones nobles, escritas para poblaciones en general analfabetas, a puerta cerrada por miedo a que las calles tomaran los palacios. En sentido contrario, huyendo de cualquier idealismo abstracto que oculta a los excluidos tras la fórmula «nosotros, el pueblo», la declaración instiga, fustiga, hace sentir, transforma el trauma y el horror en la posibilidad de otra autodescripción de uno mismo y del mundo.

Así, el estilo de la declaración recuerda la escritura fanoniana. Ambos ponen en palabras lo intolerable, lo que la modernidad «intentó ocultar, esconder, hacer aceptable». Se trata de un lenguaje que «nos pone frente al espejo» de la violencia colonial, expresándose sin concesiones. Un lenguaje violento que «busca ser isomorfa a la violencia que el mundo moderno reservó a los pueblos no blancos». Los revolucionarios haitianos y Frantz Fanon nos dicen que «no hay forma de salir de la 'gran noche en la

34— Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, 2016, p. 48 y 50-51

que nos sumergimos' sin sacudir, sin agitar ese mismo lenguaje que nos narra y narra el mundo que heredamos».[35]

El acercamiento entre el texto haitiano y el fanoniano se produce también por su estructura oral. Esta oralidad se expresa en determinados fundamentos, tales como: la espontaneidad y la imprevisibilidad del lenguaje, que se escapa, que está en constante fuga; el uso permanente del juego de preguntas y respuestas; la circularidad y la ausencia de linealidad; la ruptura de la barrera y el diálogo con el lector; la constante intromisión de ejemplos cotidianos y relatos personales; y los arrebatos de acidez, ironía y rencor.

Si la Declaración Haitiana fue fruto del diálogo entre Dessalines y Tonnerre, la biógrafa Alice Cherki, que convivió con el martinicano, cuenta que Fanon solía dictar a alguien de su confianza lo que más tarde se convertiría en sus futuros textos y publicaciones. Este proceso comenzó con *Piel negra, máscaras blancas*, cuando Josie, su esposa, redactó el texto mientras él lo recitaba como un orador que improvisa. Por eso, el libro estaría «impregnado del ritmo de los movimientos de su cuerpo y de la cadencia de su voz».[36] Aunque sus textos se sometieran posteriormente a una intensa revisión, en ellos permanecería esa fuerte huella de la oralidad.

Esta textualidad oral rompe con el distanciamiento de la palabra escrita, acentuado en el lenguaje científico y en la teoría política occidental. Se trata propiamente de una conversación con un interlocutor futuro. Así, los escritos haitianos y fanonianos son un intento de eludir, a través de la propia forma, el bloqueo intersubjetivo impuesto por el colonialismo. Una estética propia del texto revolucionario como mecanismo de desalienación, desrepresión y curación. Un texto que, al exponer los impactos subjetivos de la situación colonial, se abre al otro y, en este movimiento, opera un doble mecanismo de identificación e invitación a la acción. La

35— Pires, Thula; Queiroz, Marcos; nascimento, wanderson flor. A linguagem da revolução: ler Frantz Fanon desde o Brasil. Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. São Paulo: Zahar, 2022, p. 20.
36— Cherki, Alice. *Frantz Fanon: um retrato*. São Paulo: Perspectiva, 2022, p. 60.

oralidad transforma en lenguaje el trauma colonial, canaliza la reflexión sobre lo real en la posibilidad de una comunidad interesada en los mismos problemas y desencadena un proceso de terapia colectiva, en el que la curación es la llamada concreta a la lucha.

La convergencia entre lenguaje y revolución, entre discurso y sujeto, forja un archivo alternativo de la modernidad, en el que la Declaración de 1804 y *Los condenados de la tierra* aparecen como textos fundamentales de una misma tradición política. Este archivo no solo ayuda a construir otra narrativa de lo que pasó, sino que apunta a la necesidad de un giro en las propias formas de contar y sentir este horror que aún nos asombra.

Deborah Jenson afirma que esta tradición está hecha de una poética visceral, que construye una experiencia sensorial. Así, moviliza la razón a través del inconsciente, como las sensaciones de miedo y dolor que provienen de la situación constante de luchar por la supervivencia. A través del lenguaje, hay sinestesia cognitiva, aprehensión sensorial de lo vivido y reconocimiento perceptivo de las propiedades materiales, que son importantes no solo para la comunicación, sino también para el reconocimiento, la empatía y la alteridad. Es decir, el acto de ver lo humano en el otro no es posible solo con lo que se tiene superficialmente como racional, en la medida en que depende de lo que se escapa y no es fácilmente transmisible a través del discurso. La Declaración de Independencia de Haití aborda estas cuestiones mediante el uso constante de imágenes concretas (niños amamantando, sangre derramada) y metáforas

(tigres sedientos de sangre, bestias crueles), en una poética que activa funciones libidinales, esenciales para la manifestación del ser.[37]

La declaración forma parte de este archivo simultáneamente como evento (el acto público en Gonaïves el 1 de enero de 1804), como texto (publicado y distribuido por el mundo en forma escrita) y como ceremonia (recreada en ritos religiosos y nacionales). De esta manera, trae la

37— Jenson. Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence, 2017.

presencia de los antepasados sobre los vivos, dando un carácter africano y diaspórico a su discurso. «¿Qué esperas antes de apaciguar sus espíritus? Recuerda que, después de expulsar la tiranía, deseas que tus restos mortales permanezcan cerca de los de tus padres; ¿descenderás a sus tumbas sin vengarlos? No, sus huesos repelerían los tuyos». Al borrar la frontera entre el pasado y el presente, también borra la rígida separación entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Porque, como afirma la escritora Edwidge Danticat, en Haití nadie muere realmente.

En las encrucijadas de los cementerios, demarcando las fronteras y la proximidad de los planos mortal y espiritual, se encuentra la cruz del Barón Samedi, loa de la muerte, de la curación y de la resurrección. La cruz de Samedi recuerda la fuerza con la que los muertos mueven a los vivos.[38] Así, funcionando como la cruz en la encrucijada, el archivo alternativo de la declaración hace que los muertos por el colonialismo hablen y sean vengados, recuperando en la vida póstuma la palabra confiscada. Pero no solo son estos muertos a quienes este archivo hace hablar, ya que

38— La escritora haitiana Edwidge Danticat reflexiona sobre el impacto de las muertes y los fallecimientos en su creación artística en el exilio: «Dado que había convertido su vestimenta y su persona — traje negro y sombrero, voz nasal y gafas — en un homenaje al Barón Samedi, el espíritu vudú guardián del cementerio, François Duvalier debía saber mejor que nadie que en Haití las personas nunca mueren de verdad. Al fin y al cabo, este es un lugar donde se dice que los héroes quemados en la hoguera se evaporan en un millón de luciérnagas, donde se aconseja a las viudas y viudos que se pongan sus camisones y pijamas del revés y usen ropa interior roja para mantener a su cónyuge fallecido fuera de sus camas por la noche. Y donde a las madres en duelo a veces se les aconseja usar sujetadores rojos para evitar que sus bebés muertos vuelvan a mamar de sus pechos. Al igual que los antiguos egipcios, nosotros haitianos, cuando no nos lo impide una catástrofe, recitamos hechizos para enviar a nuestros muertos al otro mundo, mientras los mantenemos cerca, construyendo elaborados mausoleos para ellos en nuestros patios traseros. En otro país, en el frío, sin luciérnagas, sin bragas rojas ni mausoleos en el patio, la artista inmigrante, o artista inmigrante, inevitablemente reflexiona sobre la muerte que la trajo aquí, junto con las muertes que la mantienen aquí, las muertes por hambre y ejecuciones y devastación cataclísmica en casa, las muertes por desamor paralizante en el exilio y otras pequeñas muertes diarias en medio de todo esto». Danticat, Edwidge. *Create Dangerously: The Immigrant Artist at Work*. Nueva York: Vintage Books, 2011, p. 16-17.

al retirar el velo del cinismo y de la hipocresía occidentales, también saca de la tumba, como zombis, a los difuntos blancos, que murieron cargando mentiras, crímenes y traiciones. La palabra negra los resucita como muertos vivientes, ordenándoles que expongan lo que en vida omitieron.

El tropo mortuorio es una constante en esta tradición. Evidencia la muerte traída por los agentes de la colonización, los buitres sanguinarios y poco fiables. También tematiza la regeneración colectiva que se lleva a cabo mediante la muerte de este mismo colonizador. El reconocimiento y la comunicación de los subalternos surgen del cadáver en putrefacción del colono, como dirá Fanon. La autodeterminación comienza en la conciencia de una pérdida fundamental, se mueve en la violencia revolucionaria y termina con la aniquilación óntica del colonizador. La sangre derramada del enemigo como fundamento de la soberanía y la comunidad.

Esos tigres aún cubiertos de sangre: el humanismo negro interroga la bestialidad europea

En este lenguaje de vida nacido de los sentimientos de muerte y violencia, la declaración continúa con sus inversiones de los discursos hegemónicos de la modernidad. Es un lugar común del eurocentrismo representar a las poblaciones no blancas como bestias, animales salvajes o hordas incivilizadas, que necesitan ser controladas, domesticadas o tuteladas. Como señala Marlene Daut, las primeras narrativas y representaciones visuales producidas por Europa sobre la Revolución Haitiana siguieron este estilo: una gran carnicería llevada a cabo por bárbaros sin ningún tipo de principios.[39] Estas imágenes silenciaban el dolor y las causas de los haitianos, situando la insurgencia negra fuera del mapa de la razón. Mucho tiempo después, se produciría toda una teoría crítica sobre los mismos fundamentos, alegando que la protesta de los esclavos en las Américas carecía de conciencia política e histórica. Además, este tipo de

39— Daut. Todos os demônios estão aqui, 2022.

representación borraba el verdadero horror, lo cual era perpetrado por el colonialismo y por la esclavitud. Esta forma de describir la agencia negra puede verse en una de las primeras novelas europeas que narra la rebelión de Santo Domingo. El hecho de que Víctor Hugo fuera simpatizante de la causa abolicionista no le impidió de llenar su novela *Bug- Jargal* (1826) de analogías bestializantes en la representación de los líderes de la Revolución Haitiana, reduciéndolos a caricaturas de animales egoístas, irracionales y traicioneros.[40]

Ante este panorama, la Declaración produce una inversión crítica al retratar a los franceses como animales dominados por impulsos torpes. «En lugar de estas preciosas víctimas, su ojo entristecido solo ve a sus asesinos; esos tigres aún cubiertos de sangre». La zoomorfización era común en el naturalismo del siglo XIX. En el texto haitiano, se utiliza para rechazar el racionalismo europeo. Los franceses no actúan por principios, causas y valores elevados, sino, por un instinto de interés, codicia y lujuria, que deja tras de sí montones de cuerpos destrozados de hombres, mujeres, niños y bebés. Europa es este gran tigre sanguinario que saquea y extermina por donde pasa, siempre dispuesto a rifar los derechos universales a cambio de ventajas económicas. Su razón no es más que un individualismo mezquino, negociado bajo los huesos del colonialismo.

Esta tradición narrativa haitiana prolonga sus raíces hasta llegar a la contemporaneidad. Frantz Zepherin, en la pintura *The Slave Ship Brooks* (2007), representa el famoso barco negrero construido en Liverpool, que operó durante más de 20 años a partir de 1782. Su último viaje tuvo lugar precisamente en 1804, año de la Declaración de Independencia de Haití. El barco se hizo famoso por servir de modelo para un grabado publicado en 1788 por la Sociedad para la Abolición de la Trata de Esclavos. En él se representaban las condiciones de alojamiento de los africanos en la bodega del barco. El objetivo era llamar la atención sobre la inhumanidad del

40— Hugo, Victor. *Bug-Jargal*. Brasil: Editora Assunção Limitada, 1946.

comercio de esclavos. Hasta hoy es una de las imágenes más difundidas sobre el tema.

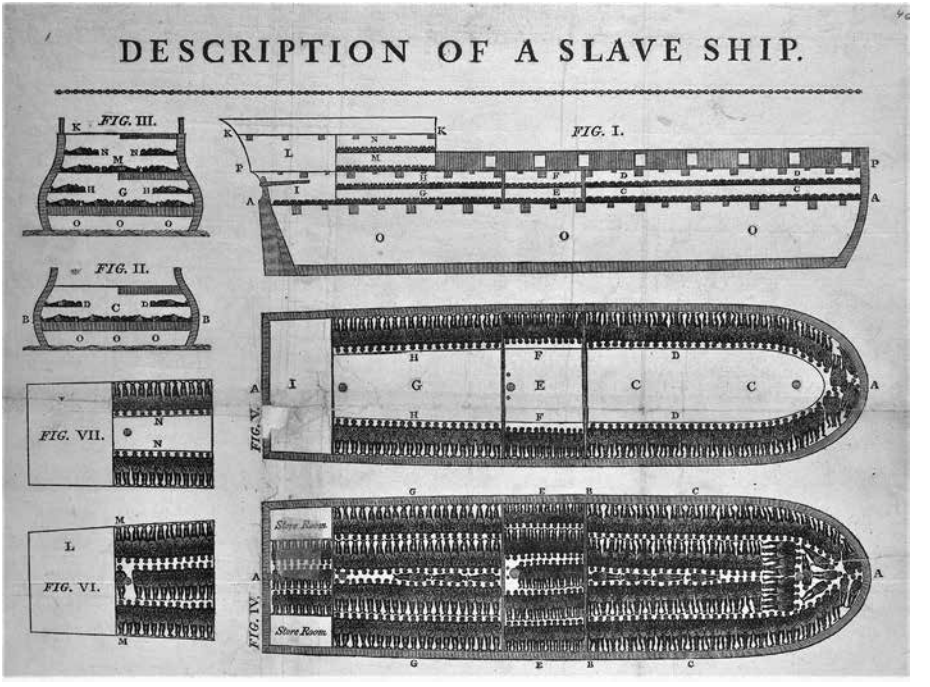


Figura 01. *Diagram of the Brooks Slave Ship*, 1787. British Library. Licencia: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike.

Sin embargo, en su esquematización del barco negrero, el grabado del Brooks produce un efecto paradójico, ya que devuelve a los africanos al lugar de mercancía, objeto, número, cosa condicionada por preocupaciones logísticas y de infraestructura. Del mismo modo, el mapa de la bodega del barco mantiene en el anonimato precisamente a los responsables del tráfico. Aunque inhumano, es como si el comercio de esclavos fuera operado por leyes abstractas y naturales del mercado, que se ciernen por encima de cualquier agencia, interés y decisiones políticas.

Por otro lado, la pintura de Frantz Zepherin sigue el tropo de la Declaración de Independencia. Ella reconstituye la humanidad de aquellos que eran traficados. Los rasgos, las formas del cabello y la ropa apuntan a la singularidad de cada uno de estos individuos y sus respectivos vínculos con distintas etnias africanas. Las cadenas que rompen algunas figuras revelan la agencia, que subsiste incluso ante el horror absoluto.[41]

A través de la zoofilización, la imagen también localiza y condena a aquellos que participaron concretamente y se beneficiaron de la esclavitud y el tráfico. En forma de cocodrilos, serpientes, jabalíes y esqueletos, los traficantes de esclavos son agentes de un mercado apocalíptico y salvaje de cuerpos, cuna del capitalismo mundial. Son los tigres sedientos de sangre, en nada diferentes de los tiburones presentes en la pintura, los que cambiaron su rutina alimenticia para seguir las rutas negreras, que vertieron alrededor de 1,3 millones de personas al fondo del océano atlántico.[42] El capital es la bestia del lucro nacida de la extracción de la carne negra y del desecho de los huesos. La mano invisible del mercado no es más que una garra asesina, guiada por una razón que devora presas humanas.

41— Sharpe, Jenny. *Immaterial Archives. An African Diaspora Poetics of Loss*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.

42— La geografía de la muerte revela que alrededor de 5 millones de africanos murieron en el primer año tras su captura entre 1700 y 1850. Lovejoy, Paul E. The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: A Review of the Literature. *The Journal of African History*, vol. 30, n. 03, 1989, p. 365-394.

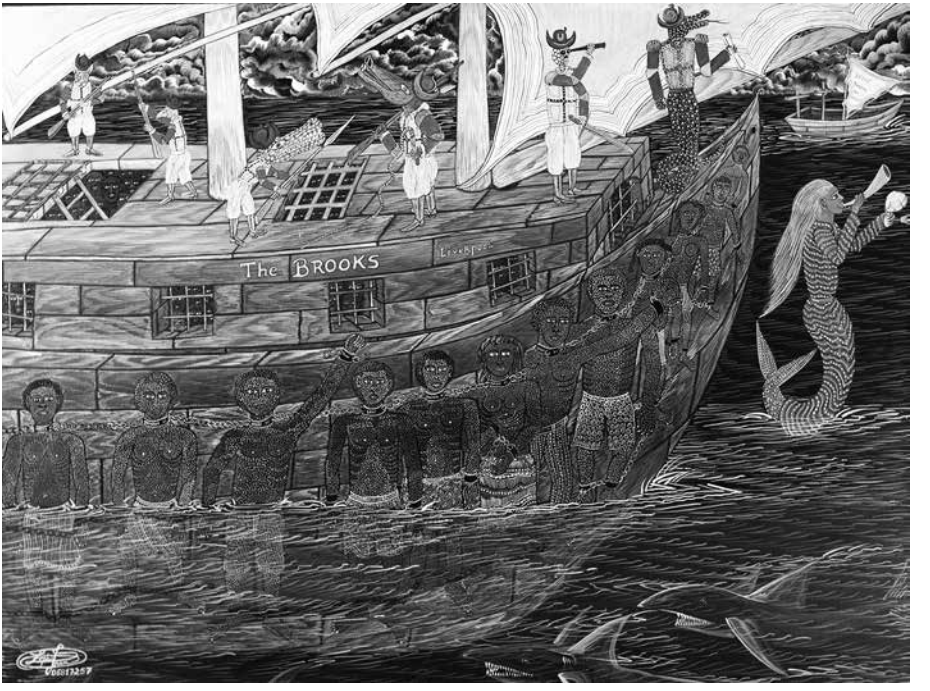


Figura 02. Frantz Zephirin. *The Slave Ship Brooks,* 2007. Colección privada.

Dialéctica de la violencia: lenguaje, descolonización y pueblo soberano

La Declaración Haitiana continúa y establece directamente la relación entre violencia y lenguaje en la realidad colonial:

> Y vosotros, hombres preciosos, generales intrépidos que, sin preocuparse por vuestras propias desgracias, resucitáis la libertad dándole toda vuestra sangre; sabéis que no habéis logrado nada, a menos que deis a las naciones un ejemplo terrible, pero justo, de la venganza que debe ejercer una nación orgullosa de haber recuperado su libertad y celosa de mantenerla, asustemos a todos aquellos que se atrevan a intentar arrebatársela de nuevo:

> comencemos por los franceses... Que tiemblen cuando se acerquen a nuestras costas, si no por el recuerdo de las crueldades que allí perpetraron, entonces por la terrible resolución que tomaremos de condenar a muerte a cualquiera que haya nacido francés y que manche con su pie sacrílego el territorio de la libertad.[43]

En *Los condenados de la tierra*, Frantz Fanon describe la violencia colonial como una aparición inaugural. Con sus escopetas, balas, sables, látigos, cadenas, grilletes y cañones, esa violencia constituyó y compartimentó el mundo. Sus alambradas no solo segmentaron territorios, sino que también crearon al colonizado, aquel que invariablemente es un ser constituido desde fuera, objeto del deseo y de la transferencia de las neurosis del propio colonizador. Para Achille Mbembe, la violencia colonial es una práctica de descivilización, llevada a cabo mediante crímenes, la trivialización del absurdo y del terror. Ella tiene un lado diurno (la guerra) y un lado nocturno (el campo y el exterminio).[44] El barco negrero y la plantación inauguran su lógica concentracionaria, declarando inútil a parte de la humanidad. Del mismo modo, formulan un proyecto de división y expropiación de individuos mediante la ocupación, la expulsión, la deportación, el traslado, el transporte, la extracción y la eliminación.

La Declaración de Independencia está reaccionando a esta realidad. Busca hacer frente a la proliferación de situaciones extremas, la banalización de la indiferencia, la cotidianeidad de actos repugnantes y el hábito del sadismo, todos ellos naturalizados por el colonialismo. En nombre de la civilización, del orden y de los supuestos valores humanitarios, la violencia colonial ha esterilizado cualquier tipo de comunicación basada en el reconocimiento intersubjetivo. Como argumenta Gilroy, la plantación es un sistema de poder antidiscursivo y extralingüístico. En ella, no puede haber reciprocidad fuera de las «posibilidades de rebelión y suicidio, fuga

---

43— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 242-243.
44— Mbembe, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

y duelo silencioso, y ciertamente no hay ninguna unidad de discurso que medie la razón comunicativa». Sus habitantes viven de forma asincrónica, con una ruptura comunicativa «dividida por los intereses políticos y económicos radicalmente opuestos que distinguen al señor de sus respectivos bienes muebles humanos».[45]

La esclavitud instauró el tiempo del no saber, de la no implicación, de «no es asunto mío» y de la ausencia de empatía. Tiempo de una violencia atmosférica, sentida en la columna vertebral, en la tensión muscular y en la asfixia de la respiración, que comprime y constriñe al colonizado. Violencia que se convierte en el único lenguaje del espacio colonial, de la relación entre blancos y negros, entre amos y esclavos.

Fue el señor colono quien enseñó al esclavo colonizado que el único discurso posible y comprensible es el de la violencia. Entonces, el oprimido decide expresarse a través de ella, realizando una inversión: es el esclavo quien le dice a su amo que solo comprende el lenguaje de la fuerza. La declaración es una constatación jurídica, política y diplomática de esta realidad por parte de quien salió de las tinieblas de la esclavitud. Es necesario dar un ejemplo terrible de venganza. Ese es el único lenguaje que entienden los franceses, ya que «la colonización o la descolonización son simplemente una relación de fuerzas».[46] La violencia, por lo tanto, es un método de liberación y reivindicación de la autodeterminación en una realidad ausente de la dialéctica del reconocimiento. Pero también es más que eso.

Como acto de soberanía, la violencia anticolonial es un escándalo disruptivo: suspende el mundo tal y como se conocía hasta entonces. La realidad del colonialismo y la esclavitud introyectan en el subalterno una mentalidad reprimida, en la que la única perspectiva de cambio es instalarse en el lugar del colono. El zombi, muerto viviente, sin deseos ni ambiciones propias, controlado por el brujo blanco. El colonizado adopta

45— Gilroy. *O Atlântico Negro*, 2012, p. 129.
46— Fanon. *Los Condenados de la Tierra*, 2016, p. 56.

una conducta de evitación, de no querer ver que su libertad depende de la destrucción del colonizador. A menudo, el colonizado aparenta amar a su señor, deseando su modo de vida. Al mismo tiempo, vive con una ira interna, que constantemente se descarga entre sus iguales o se canaliza en diferentes tipos de fatalismo moral, institucional o espiritual.

La violencia revolucionaria opera como un escándalo que interrumpe esta fiebre hipnótica. Significa un movimiento de desinterés y rechazo absoluto por las mentiras y distracciones creadas por el colonialismo. Estimula al oprimido a no contarse más fábulas a sí mismo. «El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación».[47] Por lo tanto, la violencia anticolonial no solo destruye la materialidad colonial (la plantación, los instrumentos de dominación, la infraestructura de la colonia, la presencia del colonizador). También crea un nuevo sujeto, aquel que se niega bajo cualquier circunstancia a volver a la condición anterior de esclavo-colonizado. Antes muerto que vivo en servidumbre. Este es el compromiso de la declaración: «Juremos ante todo el universo, ante la posteridad, ante nosotros mismos, renunciar para siempre a Francia y morir antes que vivir bajo su dominio. Luchar hasta el último aliento por la independencia de nuestro país».[48]

Esa violencia carga una verdad, ya que critica las promesas voluntaristas, vacías y demagógicas de la modernidad europea. Al revelar esas mentiras, transforma en lenguaje la necesidad y la posibilidad de derrocar radicalmente el sistema, sin remedios. La descolonización es un proceso histórico de desorden absoluto y de creación de nuevas personas, que avanza sobre todos los obstáculos que encuentra en su camino, rechazando los engaños en forma de discurso. Es un alboroto contra la «hibernoterapia» entorpecedora del lenguaje liberal y sin consistencia práctica pronunciado

47— Fanon. *Los Condenados de la Tierra*, 2016, p. 54.
48— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 245.

por los agentes de la diplomacia imperial.[49] La violencia revolucionaria eclipsa los pálidos discursos de salón, redirigiendo la ira y la atención del colonizado hacia el proceso de autoliberación. Al desalienar y desmitificar, ella despierta y hace gritar: nuestros muertos también cuentan y esta situación no tiene solución dentro de los jardines de la razón europea:

49— Más de un siglo después, Fanon atacaría la relación entre diplomacia, imperialismo, lenguaje liberal y mantenimiento del orden colonial: «El intelectual que ha seguido, por su parte, al colonialista en el plano de lo universal abstracto va a pelear porque el colono y el colonizado puedan vivir en paz en un mundo nuevo. Pero que no ve, porque precisamente el colonialismo se ha infiltrado en él con todos sus modos de pensamiento, es que el colono, cuando desaparece el contexto colonial, no tiene ya interés en quedarse, en coexistir. No es un azar si, inclusive antes de cualquier negociación entre el gobierno argelino y el gobierno francés, la minoría europea llamada 'liberal' ya ha dado a conocer su posición: reclama, ni más ni menos, la doble ciudadanía. Es que acantonándose en el plano abstracto, se quiere condenar al colono a dar un salto muy concreto a lo desconocido. Digámoslo: el colono sabe perfectamente que ninguna fraseología sustituye a la realidad. (…) En el momento de la explicación decisiva, la burguesía colonialista que había permanecido hasta entonces en su lecho de plumas, entra en acción. Introduce esta nueva noción que es, hablando propiamente, una creación de la situación colonial: la no violencia. En su forma bruta, esa no violencia significa para las élites intelectuales y económicas colonizadas que la burguesía colonialista tiene los mismos intereses que ellas y que resulta entonces indispensable, urgente, llegar a un acuerdo en pro de la salvación común. *La no violencia es un intento de arreglar el problema colonial en torno al tapete verde de una mesa de juego, antes de cualquier gesto irreversible, cualquier efusión de sangre, cualquier acto lamentable*. Pero si las masas, sin esperar a que se dispongan las sillas, no oyen sino su propia voz y comienzan los incendios y los atentados, se advierte entonces cómo las 'élites' y los dirigentes de los partidos burgueses nacionalistas se precipitan hacia los colonialistas para decirles: '¡esto es muy grave! nadie sabe cómo va a acabar todo esto, hay que encontrar una solución hay que encontrar una transacción.' (…) *Todas estas acciones sirven a la vez para presionar al colonialismo y permitir que el pueblo se desgaste. Esta práctica de hibernoterapia, esa 'cura de sueño' del pueblo puede en ocasiones tener éxito*. En la discusión en torno al tapete verde surge la promoción política que permite a M. M'ba, presidente de la República de Gabón afirmar solemnemente a su llegada en visita oficial a París: 'Gabón es independiente, pero nada ha cambiado entre Gabón y Francia, todo sigue como antes.' En realidad, el único cambio es que M. M'ba es presidente de la República gabonesa y que es recibido por el presidente de la República francesa.» [énfasis nuestro]. Fanon. *Los condenados de la tierra*, 2016, p. 41-42, 57 y 62.

> Atrevámonos a ser libres, atrevámonos a serlo por nosotros mismos y para nosotros mismos; imitemos al niño en crecimiento: su propio peso rompe la cuna que se ha vuelto inútil para él y que lo encadena en su marcha. ¿Qué personas lucharon por nosotros? ¿Qué nación cosecharía los frutos de nuestro trabajo? Y qué absurdo deshonroso sería vencer para convertirnos en esclavos.
>
> ¡Esclavos!... Dejemos ese epíteto para los franceses; ellos ganaron, solo para perder su libertad.
>
> Sigamos otros pasos, imitemos a aquellas naciones que, llevando su solicitud hasta el futuro y no queriendo dejar un ejemplo de cobardía para la posteridad, prefirieron ser exterminadas antes que perder su lugar en la lista de naciones libres.[50]

Cargando con el destino de todos aquellos que no pudieron vivir para contar sus historias de libertad, la declaración rechaza para siempre la esclavitud. Libertad conquistada por cuenta propia, ya que no podía obtenerse de otra manera. El futuro está en el legado dejado por las naciones libres que prefirieron morir antes que estar en servidumbre, como los propios taínos, indígenas de la isla de La Española, de donde los revolucionarios tomaron la palabra Haití para nombrar al nuevo país soberano.

A partir de la fricción entre colonizados y colonos, la violencia anticolonial crea y se vale del antagonismo político como praxis liberadora. Mantiene y revierte el mecanismo de dominación. El colonialismo creó un mundo binario en el que no hay verdad. En la violencia revolucionaria, ese maniqueísmo no se diluye. Sin embargo, se invierte la normalidad patológica de la colonia. El colonizador se convierte en el enemigo y el sujeto a ser abatido por el colonizado. La verdad se restaura en la delimitación del antagonismo. El bien es aquello que aflige, molesta y daña al colonizador y su poder. Las masas esclavizadas-colonizadas se ven invadidas por

---

50— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 243.

una «locura de verdad» al darse cuenta de que han sido despojadas de todo y que solo esa suspensión de la orden puede acabar con su descontento latente y sustraerlas de la opresión colonial. La revolución es el delirio en movimiento concreto. La creación real de lo que entonces era imposible e impensable. Es el origen del mañana. Así, si todos los colonizados son iguales para los colonos, los colonizados responden: todos los colonos son iguales. Si el colonizado era visto como el mal absoluto, el colono ahora es considerado el mal absoluto. El maniqueísmo sigue reproduciéndose invariablemente en la lucha por la liberación. Por eso la Declaración insiste en la homogeneización crítica y negadora de los franceses.

Como positividad formadora anclada en la relación de antagonismo, la violencia anticolonial genera reconocimiento entre los colonizados-esclavizados. Articula una historia y un destino comunes. Funda la comunidad, el pueblo y la soberanía política. Permite anticipar otro futuro. Construye el cemento de la solidaridad «trabajada con sangre y cólera». Es un momento afirmativo solar.[51] Tras el proceso de deshumanización creado por el mundo colonial, esta violencia es constitutiva. Se trata de un gesto inaugural del sujeto político, que rechaza la sumisión e instaura la voluntad de destruir y devastar. El acto de hacer que el universo se convierta violentamente en nada. Así, restaura la humanidad sustraída y construye los vínculos de reconocimiento recíproco entre los colonizados, que pasan a verse como humanos entre todos los demás. El colonizado se libera en y por la violencia, que opera como motor dialéctico. Es praxis absoluta que actúa como mediación real, elemento integrador y de ruptura con lo establecido.

Al romper la interdicción discursiva de la colonia, la violencia es un supuesto organizativo de la lucha por la descolonización y la soberanía: permite a los colonizados superar sus diferencias, reconocerse, transformar el odio en economía política y canalizar el instinto en un superego político. En sus efectos constituyentes, transformadores, creadores

51— Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

e inventivos, la violencia transforma a las personas en sujetos históricos colectivos en su lucha por la liberación. Y al crear y delimitar el antagonismo, permite la construcción, composición y articulación de alianzas dentro de la heterogeneidad de los oprimidos.

En este sentido, la declaración afirma en todo momento que Haití y los haitianos nacen del odio y la violencia revolucionaria contra los franceses. Fue en la materialización de este antagonismo político donde se dio la posibilidad no solo de la liberación, sino también de la construcción de una nueva comunidad política, el pueblo haitiano.

> Paz a nuestros vecinos, pero anatema al nombre francés, odio eterno a Francia: ese es nuestro grito. ¡Nativos de Hayti! Mi feliz destino era ser algún día el centinela que guardaría el ídolo al que ustedes se sacrifican. Me quedé de guardia, luché a veces solo; y si tuve la suerte de entregaros el sagrado encargo que confiáis a mi cuidado, recordad que ahora os toca a vosotros preservarlo. Al luchar por vuestra libertad, trabajé por mi propia felicidad. Antes de consolidarla mediante leyes que garanticen vuestra libertad individual,vuestros jefes, a quienes estoy reuniendo aquí, y yo os debemos la última prueba de nuestra devoción.
>
> Generales y jefes, aquí reunidos conmigo para la felicidad de nuestro país, ha llegado el día, este día eternizará nuestra gloria, nuestra independencia.
>
> Si hay un corazón frío entre ustedes, que se retire y tiemble al pensar en pronunciar el juramento que nos unirá.
>
> *Juremos ante todo el universo, ante la posteridad, ante nosotros mismos, renunciar para siempre a Francia y morir antes que vivir bajo su dominio. Luchar hasta el último aliento por la independencia de nuestro país.*[52]

52— The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 244-245.

| La violencia de la Declaración forja al pueblo haitiano

La reconstrucción de este antagonismo a través de la Declaración siguió viva en los años posteriores a la Independencia. El 1 de enero de 1806, en Gonaïves, durante las celebraciones del segundo aniversario de la liberación del yugo colonial, Dessalines organizó una fiesta para los funcionarios del Estado. Durante la cena, se sirvió en la mesa un pastel que imitaba el cadáver de un hombre blanco. Un agente estadounidense comentaría: «El objetivo era, sin duda, en ese día de júbilo nacional, excitar y alimentar en las mentes de los jefes su odio hacia los franceses, exhibiendo ante sus ojos símbolos tan expresivos que no podían dejar de llamar la atención de sus recuerdos, el recuerdo de sus actos pasados». David Armitage y Julia Gaffield sostienen que no habría forma más adecuada de recordar la magnitud del triunfo haitiano que una macabra efigie de sus antiguos amos, hecha de azúcar, que era plantado y recolectado con el sudor y la sangre negros.[53] El cadáver del colonizador ya se había descompuesto, pero el odio a la colonización podía canalizarse en otros objetos e imágenes. Tragar, digerir y defecar al señor colono como condición de existencia de la nación.

En su búsqueda por derrocar el colonialismo y forjar lazos de solidaridad entre aquellos a quienes se les había confiscado su humanidad, esta violencia es una curación. Hace que los oprimidos relajen los músculos y vuelvan a respirar. La imaginación se regocija con la posibilidad de otro mundo. Por eso, la forma plural, franca, provocadora, abierta y ambivalente de la Declaración puede leerse como un intenso trabajo sobre el lenguaje, que no se reduce al léxico liberal hegemónico de la teoría política moderna. Al disputar con el colono la verdad detrás de la palabra libertad, el colonizado revelaba el vínculo entre liberalismo y colonialismo y reconstruía el sentido de ser libre a partir de aquel que había tenido en su cuerpo la construcción de los sentidos de la servidumbre. Para el exesclavo,

53— Armitage; Gaffield. Introduction, 2016, p. 01.

este nuevo lenguaje, trabajado con sangre y rabia, significa el fin de la maldición que se cernía fétidamente sobre el mundo. Con lo nuevo que llega, se rompen las viejas sedimentaciones culturales y se abre el camino hacia el origen del futuro. El violento nacimiento de un amanecer sin esclavitud niega el monopolio de la enfermedad y de la muerte, recreando el vínculo, el reconocimiento y el restablecimiento del oprimido en su ser y en sus relaciones con lo real. Violencia que es terapia, generando complicidad de intenciones creadoras con potencial curativo. Ella desnuda lo que fue reprimido, reuniendo las condiciones para el inevitable enfrentamiento con lo que traumatizó al colonizado e hizo de la realidad un espacio-tiempo en el que existía como sujeto negado.

Así, la Declaración de Independencia de Haití reposiciona las relaciones entre soberanía política y violencia. Ella rechaza las abstracciones ideológicas que subyacen al estado de derecho moderno, que borran el impacto de la esclavitud en la estructuración del orden liberal- burgués y los vínculos de la modernidad europea con la barbarie imperial. Al relativizar y ridiculizar los límites del universalismo francés, los haitianos explican cómo la violencia fue la lengua franca de la Ilustración. La sinceridad objetiva de la Declaración realiza un corte revelador de la violencia constitutiva de las demás declaraciones de derechos y cartas constitucionales, que, en su humanismo abstracto, ocultaron cínicamente el carácter colonial de la cultura política moderna.

En primera persona y forjada en la experiencia vivida en la plantación, la Declaración de Independencia de Haití es el documento más universal de su época. Como un *boomerang* lanzado por los revolucionarios en Gonaïves, es una poderosa arma de la crítica dirigida contra el pasado y el presente del imperialismo, constituyendo una pieza central del archivo producido por las luchas de liberación del sur global.

Del Descubrimiento a Monroe 2.0: La doctrina de la dominación y la cruzada del siglo XXI

Gabriela Segura Ballar



Figura 1. De la carabela a Apolo XII[54]

54— Este es el emblema oficial de la tripulación del Apolo 12, la segunda misión de alunizaje de Estados Unidos en 1969 (NASA, 2009). En lugar de la Cruz de la Orden de Cristo, que marcaría la conquista de las Américas y el emblema de la era del «descubrimiento», la nave-carabela espacial lleva la bandera de Estados Unidos. Según la descripción del logotipo, «así como la carabela trajo

Al afirmar la Doctrina Monroe, al adoptar las medidas que hemos tomado con respecto a Cuba, Venezuela y Panamá, y al procurar circunscribir el teatro de la guerra en el Lejano Oriente y asegurar la política de puertas abiertas en China, hemos actuado tanto en nuestro propio interés como en el interés de la humanidad en general.
Presidente Theodore Roosevelt, 1904

Tras años de abandono, Estados Unidos reafirmará y hará cumplir la Doctrina Monroe para restaurar la preeminencia estadounidense en el hemisferio occidental y proteger nuestro territorio nacional y nuestro acceso a geografías clave en toda la región. Negaremos a los competidores no hemisféricos la capacidad de posicionar fuerzas u otras capacidades amenazantes, así como a poseer o controlar activos estratégicamente vitales en nuestro hemisferio. El «Corolario Trump» a la Doctrina Monroe constituye una restauración potente y de sentido común del poder y las prioridades estadounidenses, coherente con los intereses de seguridad de Estados Unidos.
Estrategia de Seguridad Nacional, 2025

El 4 de diciembre de 2025, el gobierno de Trump publicó su nueva Estrategia de Seguridad Nacional (ESN), en la que se establece explícitamente la intención de mantener la dominación global en términos económicos, militares y culturales por parte del imperio estadounidense. La ESN indica que hará cumplir el «corolario Trump» a la Doctrina Monroe, reafirmando la supremacía de Estados Unidos sobre el hemisferio occidental. Denominada la «doctrina Donroe» (Bergengruen, 2025), esta reactivación

costas extranjeras más cerca de Estados Unidos y marcó el uso cada vez mayor de los mares por parte de esta nación, las naves espaciales han abierto el camino hacia los otros planetas» (NASA, 2009). Una nave carabela también fue utilizada en el logotipo del STS-30 de 1989, es decir, la 29ª misión del Transbordador Espacial de la NASA y la cuarta misión del transbordador Atlantis. Según la descripción del logotipo, «una carabela española similar a la nave del logotipo oficial del programa Magallanes conmemora el viaje del explorador del siglo XVI y su legado de aventura y descubrimiento» (NASA, s. f.-a). De acuerdo con el sitio web de la NASA, la misión Magallanes de 1989, que también incluye una carabela en su logotipo, «fue la primera nave espacial en obtener imágenes de toda la superficie de Venus y realizó varios descubrimientos sobre el planeta» (NASA, s. f.-b).

de la Doctrina Monroe 2.0 constituye una cruzada colonialista sobre América Latina y el Caribe (ALC), al tiempo que presenta a China como una amenaza existencial para el dominio estadounidense. Así, el reclamo por el control del hemisferio implica una avanzada colonialista sobre nuestra América que a la vez busca debilitar las relaciones de China con la región. En este contexto, el objetivo principal de la ESN es socavar los procesos de integración del sur global y la cooperación sur-sur, al amenazar las pretensiones de dominación global del imperio estadounidense. En este ensayo, realizaré un recorrido histórico de los orígenes de la doctrina de dominación detrás de esta cruzada del siglo XXI para comprender la nueva versión recargada de la Doctrina Monroe. Posteriormente, analizaré la visión contrastante de China hacia América Latina frente a la avanzada colonialista del imperio estadounidense sobre la región.

Del descubrimiento al Destino Manifiesto: la doctrina de la dominación

> *Al reafirmar nuestro legado como nación libre, debemos recordar que Estados Unidos siempre ha sido una nación de frontera. Ahora debemos abrazar la siguiente frontera: el Destino Manifiesto de Estados Unidos en las estrellas. Estoy solicitando al Congreso que financie plenamente el programa Artemis para garantizar que el próximo hombre y la primera mujer en la Luna sean astronautas estadounidenses, utilizando esto como plataforma de lanzamiento para asegurar que Estados Unidos sea la primera nación en plantar su bandera en Marte.*
> Discurso sobre el Estado de la Unión de Donald Trump, 2020

El proyecto imperialista de Estados Unidos está íntimamente ligado a una visión cristiana fundamentalista en la cual la nación estadounidense es la elegida por Dios para civilizar a los bárbaros. Esta lógica mesiánica es la que explica la doctrina del *destino manifiesto*, la cual sostenía que la conquista del Oeste estadounidense por colonizadores de EE. UU. era la voluntad de Dios. Esta vocación imperialista desarrollada a mediados del siglo XIX fue adaptada por la derecha cristiana estadounidense en la

segunda mitad del siglo XX para proporcionar legitimación concreta a las acciones imperialistas estadounidenses en todo el mundo, especialmente América Latina (Tricontinental, 2022). Considerando que la doctrina colonial del *destino manifiesto* sigue siendo invocada hasta el día de hoy, es importante rastrear sus orígenes históricos. Por esta razón, en esta sección ubicaremos los orígenes de esta doctrina colonial en la expansión del cristianismo y la conquista del continente americano.

Para Robert J. Miller, como expansión moralista, «el Destino Manifiesto surgió de manera natural a partir de los principios y elementos jurídicos de la Doctrina del Descubrimiento» (2006, p. 115), la cual fue también la base de la fantasía racista cristiana de la misión civilizadora que dio fundamento al imperialismo y colonialismo desde el siglo XVI, así como a los proyectos neocoloniales y fascistas del siglo XX en adelante. A partir de estas ideas, sostengo que, para rastrear los orígenes del destino manifiesto y la doctrina Monroe que hoy dan legitimidad a la cruzada contra Venezuela, Cuba, y demás países soberanistas del sur global, debemos remontarnos a la creación de la doctrina colonial del 'descubrimiento-como-conquista' y a la santificación por parte de la Iglesia del 'derecho divino de dominación' sobre pueblos y territorios. Inspiradas en las conquistas sagradas de las cruzadas, las bulas vaticanas de descubrimiento del siglo XV sentaron las bases religiosas de una doctrina colonial de dominación cuyo legado persiste hasta nuestros días.

Tabla 1. Las Estrellas como la Última Frontera

Después del Discurso sobre el Estado de la Unión de Trump en 2020 (The White House, 2020), James Morhard, Administrador Adjunto de la NASA durante la primera administración de Trump, publicó en Twitter: «El Destino Manifiesto fue la creencia de que Estados Unidos estaba destinado a promover la democracia y la libre empresa en toda América del Norte. Esta noche, el presidente Trump dijo: '*El Destino Manifiesto de Estados Unidos está en las estrellas*'. Vamos a la Luna y luego a Marte para compartir esos mismos valores con toda la humanidad» (Morhard, 2020).

En el discurso inaugural de su segunda administración, Trump afirmó: «Estados Unidos volverá a considerarse una nación en crecimiento—una que incrementa nuestra

riqueza, *expande nuestro territorio*, construye nuestras ciudades, eleva nuestras expectativas y *lleva nuestra bandera hacia nuevos y hermosos horizontes*. *Perseguiremos nuestro Destino Manifiesto hacia las estrellas, lanzando astronautas estadounidenses para plantar las Barras y Estrellas en el planeta Marte*» (The White House, 2025a; énfasis añadido). Matt Anderson fue nominado por la administración Trump para el cargo de Administrador Adjunto de la NASA. Cuando recibió la nominación de Trump, publicó en X:

> Me sentiré orgulloso de ayudar a liderar a los hombres y mujeres de esta agencia mientras competimos para regresar a los estadounidenses a la Luna, *plantar la Vieja Gloria en Marte* e inaugurar una nueva Edad Dorada de innovación, consolidando el liderazgo espacial estadounidense. Estados Unidos ganó la carrera espacial hacia la Luna, inspirando al mundo y logrando 'lo imposible' en el proceso. Bajo el presidente Trump, *ganaremos la carrera espacial de hoy y pondremos a Estados Unidos primero en la Última Frontera* (Anderson, 2025; énfasis añadido).

Incluso antes del llamado «descubrimiento» de las Américas, la Iglesia cristiana católica reclamaba el señorío espiritual de todo el mundo. Como señala Thomas McMahon (2022), los papas autorizaron la guerra contra los no cristianos un milenio antes de Colón. Fue en el siglo XV cuando la Iglesia emitió una serie de bulas papales o decretos que extendieron el dominio a las naciones católicas de Europa sobre las tierras «descubiertas» durante la era de los descubrimientos. «Además de santificar la apropiación de tierras no cristianas», las bulas papales que se enumerarán a continuación «fomentaron la esclavización de pueblos nativos no cristianos en África y el Nuevo Mundo» (Indigenous Values Initiative, 2018a).

- 1436 *Romanus pontifex* (Papa Eugenio IV): Esclavitud de no cristianos
- 1452 *Dum diversas* (Papa Nicolás V): Guerra contra los enemigos de Cristo
- 1455 *Romanus pontifex* (Papa Nicolás V): Santificación del derecho a la conquista
- 1493 *Inter caetera* (Papa Alejandro VI): Partición de la mitad del mundo

La primera bula papal de relevancia fue la *Romanus pontifex* de 1436, que «otorgó a Portugal pleno título sobre cualquier territorio en la región

africana 'adquirido o por adquirir' por la Corona» (Williams, 1991, p. 63). Mediante esta bula, la Iglesia católica legitimó los orígenes del imperio comercial y esclavista portugués en la costa de África Occidental. Como argumenta C.K. Raju, «la Iglesia había autorizado la esclavitud de los no cristianos, significativamente antes de los inicios del comercio transatlántico de esclavos» (2021, p. 137). La ideología jurídica de la conquista cruzada y la colonización incrustada en la *Romanus pontifex* fue reemitida y reafirmada a lo largo del siglo XV, constituyendo el origen de la sanción papal de la subyugación y esclavización cristiana de pueblos no cristianos en todo el mundo.

En 1452, el papa Nicolás V emitió la bula *Dum diversas* para reconocer los derechos de Portugal sobre los territorios que había «descubierto» a lo largo de la costa occidental de África. El decreto papal también autorizó al rey Alfonso V de Portugal a «invadir, buscar, capturar, vencer y someter a todos los sarracenos (musulmanes) y paganos, y a cualesquiera otros enemigos de Cristo… a esclavitud perpetua», así como a «apropiarse» de todos los «dominios, posesiones y bienes, y convertirlos a… su uso y provecho» (Indigenous Values Initiative, 2018a). *Dum diversas* constituye la sanción papal del colonialismo, el genocidio y la esclavitud como causa moral divina. La esclavización de africanos fue su resultado inmediato. La idea de que la esclavización de infieles (no cristianos) aseguraría la salvación de sus almas sirvió para legitimar la dominación de Portugal sobre el comercio atlántico de esclavos. Como sostiene Raju, «la Iglesia había autorizado la esclavitud de los no cristianos, significativamente antes de los inicios del comercio transatlántico de esclavos: por lo tanto, nuestro enfoque no debería estar en la naturaleza transatlántica del comercio posterior, sino en los dogmas eclesiásticos responsables de sus orígenes y de las diversas formas de manifestación de ese mismo dogma en la actualidad» (2021, p. 137).

En 1455, el papa Nicolás V emitió la bula *Romanus pontifex* (que no debe confundirse con la bula homónima de 1436), que declaraba la guerra contra

todos los «infieles» y «enemigos pérfidos de Cristo» situados «incluso en los lugares más remotos y no descubiertos» con el fin de someterlos al dominio cristiano. Esta bula otorgó a Portugal el derecho eterno sobre las «tierras no descubiertas», sancionando y protegiendo su expansión ulterior y su derecho a conquistar tierras no cristianas «en nombre de Cristo» y contra los «enemigos de la fe», así como a «disponer» de su «propiedad y de sus otros dominios» «adquiridos o por adquirir» (Indigenous Values Initiative, 2018b). *Romanus pontifex* también se convirtió en la base de la posterior reclamación portuguesa sobre las tierras del «Nuevo Mundo».

En 1493, España contrarrestó la reclamación portuguesa y buscó la aprobación papal cuando pareció que Colón había descubierto la ruta occidental hacia Asia. Así, en 1493, el papa Alejandro VI decretó la bula *Inter caetera* para conceder a España «solo» aquellas tierras que, en el momento de su «descubrimiento», no estuvieran en posesión de otro «rey cristiano». La bula otorgó a España «poder, autoridad y jurisdicción omnímodos» sobre esas tierras en nombre de la cristiandad, con el objetivo de «asegurar la salvación de las almas y someter a las naciones bárbaras y devolverlas a la fe misma» (Indigenous Values Initiative, 2022). En otras palabras, se concedieron a España derechos conferidos papalmente para colonizar, civilizar y cristianizar a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo (Williams, 1991, p. 66). El Papa estableció una línea de demarcación para las esferas desde el Polo Norte hasta el Polo Sur (a lo largo de los 38 grados de longitud oeste). Así, el Papa santificó la división y la propiedad de alrededor de la mitad del mundo al establecer que las tierras no cristianas «descubiertas» y «no descubiertas» al oeste de la línea serían posesiones españolas y las situadas al este pertenecerían a Portugal. Como sostiene Antonia Malchik (2022), «a los gobernantes se les dio, de hecho, un estímulo expreso para reclamar no solo tierras y recursos, sino también la propiedad de las propias personas no cristianas». De ahí que «las bulas *Dum diversas*, *Romanus pontifex* e *Inter caetera* pasaran a servir como base y justificación de la doctrina del descubrimiento, del comercio mundial

de esclavos de los siglos XV y XVI, y de la era del imperialismo» (Indigenous Values Initiative, 2018a. Énfasis añadido).

Las potencias europeas reclamaron derechos absolutos de dominación sobre tierras indígenas no europeas basándose en ideas eurocéntricas de superioridad europea y cristiana. La Iglesia católica otorgó la propiedad del mundo no europeo y justificó el colonialismo en nombre de un designio divino para expandir la cristiandad. Así, Dios se convirtió en la justificación suprema de la supuestamente secular misión de la modernidad (Dussel, 1994, p. 56). Los monarcas cristianos europeos eran los «misioneros» de Dios, quienes asumieron la carga de llevar la civilización occidental y el cristianismo a los salvajes. De este modo, las bulas papales sancionaron divinamente el derecho superior del descubrimiento cristiano, que significaba el derecho exclusivo a conquistar y poseer; en otras palabras, el derecho de invasión y subyugación de pueblos no cristianos en nombre de «nuestro señor Jesucristo». Las bulas papales justificaron moral y jurídicamente la dominación cristiana europea, constituyendo los hitos del colonialismo occidental y de la Doctrina del Descubrimiento de la cristiandad. Ciertamente, las sanguinarias órdenes papales permitieron el logro de los «objetivos económicos del genocidio (apropiación de tierras) y de la esclavitud (apropiación de fuerza de trabajo)» (Raju, 2023). Como argumenta el académico indígena norteamericano Steven T. Newcomb, «el descubrimiento disolvió la soberanía territorial de los pueblos no cristianos, haciendo así que sus tierras quedaran sujetas a la invasión, conquista y posesión cristianas» (1993, p. 312).

El principio del descubrimiento cristiano y del dominio cristiano que subyace a la brutal y desenfrenada conquista y colonización del mundo no europeo en la era moderna puede rastrearse hasta la temprana Edad Media y, en particular, hasta las cruzadas, que fueron «guerras justas» libradas para la «defensa» del cristianismo (Miller, 2011; 2019). Según el profesor de derecho Robert J. Miller, «al justificar las cruzadas, la Iglesia estableció la idea de una jurisdicción papal mundial que…condujo a la idea de

guerras santas justificadas por cristianos contra infieles» (2011, p. 855). El principio jurídico que permitió a los cristianos «invadir una tierra que poseen los infieles» legitimó la subyugación por parte de la Europa cristiana de todos los pueblos del mundo «incivilizado». Las bulas papales y los tratados posteriores de los siglos XV y XVI distribuyeron la propiedad del mundo no europeo, otorgando licencias a España y Portugal para reclamar prácticamente cualquier tierra «conquistada» en las Américas, África y Asia. Para el académico Robert A. Williams, «el viaje de 'descubrimiento' de Colón en nombre de España introdujo así en el Nuevo Mundo la tradición jurídica medieval cristiano-europea de la conquista cruzada contra pueblos no cristianos normativamente divergentes» (1991, p. 66).

En los siglos siguientes, Inglaterra, Holanda y Francia también aplicaron la doctrina del descubrimiento para reclamar derechos en América del Norte, Oceanía y otros lugares. Por ejemplo, bajo una misión humanitaria (civilizadora), la Conferencia de Berlín de 1884 instituyó una licencia para colonizar que dio lugar al reparto de África; es decir, a la invasión, división y anexión de la mayor parte del continente africano bajo el imperativo de «civilizar» y «convertir» a pueblos supuestamente atrasados. El reparto de África es otro ejemplo de «la imbricación del cristianismo misionero con la creencia en el derecho a reclamar recursos por parte de cristianos (y, con el tiempo, blancos, europeos, etc.)» (Malchik, 2022).

A lo largo de los siglos, las justificaciones coloniales para la subyugación imperial de las poblaciones «bárbaras» evolucionaron desde una misión civilizadora para convertir infieles mediante la fe y la «salvación» hacia la expansión del comercio cristiano como mecanismo para civilizar a los no europeos. Como argumenta Antony Anghie, en un esfuerzo por «educar y rescatar», el comercio se convirtió en «una parte indispensable de la propia misión civilizadora; la expansión del comercio fue el medio por el cual los nativos atrasados podían ser civilizados» (2005, p. 97). Como derecho internacional del colonialismo, la doctrina del descubrimiento cristiano se transformó en derecho internacional secular, incluyendo la

incorporación de nuevos elementos como la *terra nullius* (tierra vacante o sin dueño) para justificar el derecho divino de ocupación y la «lógica de la eliminación» (Wolfe, 2006) de los «salvajes». A pesar del proceso de secularización que condujo a la invención del derecho internacional moderno y a nuevas justificaciones del colonialismo y del despojo territorial, el fundamento religioso del principio del descubrimiento sigue siendo innegable (Newcomb, 1993, p. 307). Como sostiene Newcomb, la subyugación cristiana de pueblos no cristianos sustenta el derecho internacional (cristiano), ya que está construido sobre la pretensión de un derecho de dominación, es decir, del dominio divino sobre pueblos no cristianos (1993, 2008a). Para Williams, «la doctrina del descubrimiento y su discurso de conquista afirman el poder legal de Occidente para imponer su visión de la verdad a pueblos no occidentales mediante un Estado de derecho racista y colonizador» (1992, p. 325). Como derecho del conquistador, la doctrina del descubrimiento justificó el voraz robo de tierras y la devastación a gran escala, la esclavización y el genocidio de poblaciones indígenas en todo el mundo. Sin duda, las ficciones jurídicas y teológicas generalizadas de la Doctrina del Descubrimiento siguen profundamente arraigadas en el discurso jurídico de origen europeo y en el «Estado de derecho» de Occidente (por ejemplo, Australia, Brasil, Canadá, Chile, Nueva Zelanda y Estados Unidos), que dio justificación al colonialismo de asentamiento, el cual, para Noam Chomsky, «es de lejos el peor tipo de imperialismo, porque elimina a la población nativa. Otros tipos de imperialismo la explotan, pero el colonialismo de asentamiento la elimina, la 'extermina', para usar las palabras de los Padres Fundadores» (Chomsky & Barsamian, 2013, p. 4). Así, los principios de la doctrina del descubrimiento han encubierto la lógica de aniquilación de pueblos junto con la eliminación de las pruebas históricas, culturales y simbólicas de su existencia, y han seguido proporcionando legitimidad a «guerras justas» e intervenciones genocidas en nombre de los valores «occidentales». Por ejemplo, en abril de 1999, Tony Blair pronunció su famoso discurso en

Chicago para abogar por la intervención militar en Kosovo. Titulado «La Doctrina de la Comunidad Internacional», Blair afirmó:

> Esta es una *guerra justa*, basada no en ambiciones territoriales, sino en *valores*…Ahora nuestras acciones están guiadas por una combinación más sutil de interés propio mutuo y propósito moral en la defensa de los valores que apreciamos. Al final, *valores e intereses se fusionan*. Si podemos establecer y difundir los valores de la libertad, el Estado de derecho, los derechos humanos y una sociedad abierta, entonces eso también está en nuestro interés nacional. *La difusión de nuestros valores nos hace más seguros*. (Blair, 1999)

La aplicación global de la doctrina del descubrimiento y su marco concomitante de dominación siguen justificando el despojo y la subyugación legal, política y económica de los pueblos indígenas en todo el mundo y de pueblos y naciones, constituyendo «una reafirmación continua del colonialismo» (Miller, 2011, p. 850). En Estados Unidos, ya en la década de 1790, Thomas Jefferson, entonces secretario de Estado, invocó la doctrina del descubrimiento como derecho internacional y la aplicó a la naciente república. Para Miller, Jefferson puso en marcha el destino manifiesto estadounidense. Como sostiene, «Jefferson pensaba desde temprano en un imperio continental americano y utilizó la doctrina del descubrimiento y otras herramientas jurídicas y políticas para ayudar en esta expansión» (Miller, 2006, p. 59). Por ejemplo, como muestra Miller, Jefferson fue la primera persona en formular una política federal oficial de expulsión indígena. «Jefferson [también] llamó al exterminio de cualquier indígena o tribu que se atreviera a oponerse a sus políticas expansionistas y se atreviera a defender sus tierras y culturas de ser arrasadas por Estados Unidos» (Miller, 2006, p. 78).

Los principios y elementos jurídicos de la doctrina del descubrimiento también fueron invocados en la decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos de 1823 en el caso *Johnson v. M'Intosh*, uno de los precedentes legales

más influyentes en Estados Unidos y en el derecho internacional, que «incorporó encubiertamente en el derecho y la política estadounidenses la idea del dominio absoluto de dominadores cristianos (*dominorum christianorum*)» (Newcomb, 2018b). Así es como el marco de dominación emitido en las bulas papales vaticanas de 1493 se convirtió en la «ley de la nación». En otras palabras, *Johnson v. M'Intosh* convirtió el descubrimiento y sus principios básicos en una doctrina jurídica para justificar el despojo de tierras. Así, la ley del descubrimiento se transformó en destino manifiesto; es decir, la idea de que Estados Unidos estaba destinado por la providencia divina a dominar todo el continente para cumplir la misión ordenada por Dios. La decisión transformó una ideología imperial —un derecho de propiedad adquirido sobre la base del descubrimiento, que no es otra cosa que el acaparamiento colonial de tierras— en un principio de derecho que ha permitido la justificación legal del desplazamiento y exterminio de millones de pueblos indígenas en todo el mundo.

Ciertamente, como doctrina de dominación y deshumanización, el descubrimiento cristiano forma parte del insidioso legado de la cristiandad que permanece presente hasta hoy. Como argumenta Malchik (2024):

> «Lo vi; ahora es mío», respaldado por la violencia del poder estatal, justificó la apropiación, y con ella llegaron conjuntos de valores sobre cómo se usa, se comparte (o no) y se cuida (o no) la tierra, los alimentos, el agua y todo lo demás. La doctrina lleva en su interior un hambre de lucro y una casi obsesión por el derecho a exprimir hasta la última gota de la vida misma en la búsqueda de la riqueza. Junto con sistemas de poder y jerarquías más antiguos, define cómo los seres humanos pueden sobrevivir y relacionarse con nuestro mundo. Aún vivimos bajo ese régimen, y aunque unos pocos se benefician de él, ninguno de nosotros puede estar protegido de sus efectos a largo plazo.

En suma, la omnipresencia de la Doctrina del Descubrimiento en el derecho internacional para justificar la expansión imperial o el colonialismo de asentamiento sigue aplicándose infamemente bajo el disfraz de una obligación moral de otorgar la civilización. Como sostiene Anghie, «la misión civilizadora es inherente, de una forma u otra, a los principales conceptos y categorías que gobiernan nuestra existencia: ideas de modernidad, progreso, desarrollo, emancipación y derechos» (2005, p. 114). Y es bajo la bandera del avance de esas ideas que se legitiman las formas más extremas y viciosas de violencia contra los pueblos «incivilizados». Esto es lo que Dussel denomina el «mito de la modernidad» y su violencia sacrificial en nombre de la civilización, el cristianismo y la mano todopoderosa del mercado, que continúa manifestándose en sus formas más crudas en los proyectos 'cristofascistas' contemporáneos.

Monroe, Trump, y la cruzada por la dominación

> *Si el siglo XXI no es un siglo dominado por Estados Unidos, no será un siglo libre. Las fuerzas del despotismo, el colectivismo, el islamismo y el globalismo están en marcha. China se está expandiendo. Europa está desbordada demográfica y culturalmente. Estados Unidos es una luz parpadeante de libertad en una colina rodeada.*
> Peter Hegseth, *American Crusade,* 2020

> *La elección que todos los países deberían enfrentar es si quieren vivir en un mundo liderado por Estados Unidos, compuesto por países soberanos y economías libres, o en uno paralelo en el que estén influenciados por países del otro lado del mundo.*
> Estrategia de Seguridad Nacional, 2025

Peter Hegseth, secretario de Guerra de Estados Unidos en la segunda administración de Trump, escribió un libro titulado *American Crusade* (2020) en el que aboga por «hacer que la cruzada vuelva a ser grande nuevamente». El libro es un llamado a los hijos e hijas de la libertad, guiados por la fe, a poblar las filas cruzadas que lucharán por el alma de Estados Unidos y por la libertad sagrada. Para Hegseth, «este momento de nuestra historia exige

una cruzada americana. Sí, una guerra santa por la causa justa de la libertad humana» (2020, p. 2). Hegseth establece una conexión histórica directa entre las cruzadas cristianas y los patriotas amantes de la libertad del movimiento *Make America Great Again*. «Hace mil años, tras años de ceder tierras a hordas musulmanas conquistadoras, el papa ordena una acción militar para salvar a Europa. '*Deus vult*' ('Dios lo quiere') fue el grito de guerra de los caballeros cristianos mientras marchaban hacia Jerusalén» (2020, p. 2). Hegseth atribuye a las cruzadas el resguardo de los valores «occidentales» (fe, familia, libertad y libre empresa), cuando escribe: «¿Disfrutas de la civilización occidental? ¿De la libertad? ¿De la igualdad ante la ley? Agradece a un cruzado» (2020, p. 289). Asimismo, Hegseth presenta al islam como el enemigo histórico de Occidente y se refiere a las personas de izquierda como «infieles» por profesar la «falsa religión del izquierdismo» (2020, p. 289). Anticipando esta forma contemporánea de patriotismo cristiano cruzado, el célebre escritor estadounidense Sinclair Lewis afirmó en su momento que «cuando el fascismo llegue a Estados Unidos, vendrá envuelto en la bandera y portando una cruz».

En Estados Unidos, la lógica mesiánica del destino manifiesto que sustenta la mentalidad de la cruzada estadounidense no es exclusiva de la extrema derecha ni de las administraciones republicanas. Sin embargo, bajo la segunda administración de Trump, el destino manifiesto se ha reivindicado como un principio de intervención explícita bajo la justificación de imponer la «paz a través de la fuerza». Ante esta vocación imperialista, Pete Hegseth, se refiere a los soldados como «combatientes» (*warfighters*) y ha dejado claro en repetidas ocasiones que esta administración «revivirá el *ethos* guerrero» y «seguirá siendo la fuerza más fuerte y letal del mundo» (U.S. Department of Defense, 2025a). La prioridad de esta cruzada del siglo XXI es China. Esto constituye una continuidad con la administración Biden; sin embargo, mientras que bajo Biden esta rivalidad se enmarcaba

como una lucha entre «democracia *vs* autocracia», bajo Trump China es presentada como una amenaza existencial para Estados Unidos, una fuerza agresiva y desestabilizadora con ambiciones hegemónicas de dominar y controlar el mundo. En marzo de 2025, *The Washington Post* reveló que Hegseth autorizó personalmente un documento del Pentágono el cual revelaba que la máxima prioridad del ejército estadounidense es prepararse para una posible guerra con China sobre Taiwán. El memorando, basado en un informe anti- China publicado por *The Heritage Foundation*, señala que «China constituye la principal amenaza estratégica para el Departamento, y evitar que consolide una toma de control de Taiwán como un hecho consumado —al mismo tiempo que se garantiza la defensa del territorio estadounidense— es el escenario central que orienta su planificación» (Horton y Natanson, 2025). Al describir el escenario de «victoria» de esta «guerra santa» contra China, Hegseth escribió que «la China comunista caerá—y se lamerá las heridas durante otros doscientos años» (2020).

Tabla 2. La Doctrina Monroe

La doctrina Monroe es una extensión del destino manifiesto, la cual, como ya analizamos, constituye un mandato imperial que se remonta a la doctrina colonial del descubrimiento. Si bien ambas doctrinas han dado legitimación a Estados Unidos para intervenir en cada rincón del mundo bajo el mandato de ser el pueblo elegido de Dios, la doctrina Monroe ha sido continuamente invocada para socavar la soberanía de los países latinoamericanos. La doctrina Monroe se refiere a la idea de «América para los americanos» proclamada por el presidente James Monroe el 2 de diciembre de 1823, cuyo objetivo era evitar cualquier intento de recolonizar el continente americano por parte de los poderes europeos. Si bien esta postura era defensiva, posteriormente se convirtió en una herramienta para legitimar la intervención dando inicio al ascenso del imperio de los Estados Unidos. Fue durante el contexto de la Guerra Hispano-Cubana y los procesos de independencia de Cuba y Puerto Rico cuando el presidente Theodore Roosevelt expandió la doctrina Monroe Roosevelt agregando el corolario Roosevelt, el cual no solo establecía que las naciones del hemisferio occidental no estaban abiertas a la colonización por parte de las potencias europeas, sino que además los Estados Unidos tenían la responsabilidad de preservar

el orden y proteger la vida y la propiedad en el continente. El corolario justificaba la intervención estableciendo que

> La mala conducta crónica, o una impotencia que dé lugar a un debilitamiento general de los lazos de la sociedad civilizada, puede en América, como en otros lugares, requerir en última instancia la intervención de alguna nación civilizada, y en el hemisferio occidental la adhesión de Estados Unidos a la Doctrina Monroe puede obligar a Estados Unidos, aunque sea de manera renuente, en casos flagrantes de tal mala conducta o impotencia, a ejercer un poder de policía internacional. (Roosevelt, 1904)

De esta manera, si bien el propósito original de la Doctrina Monroe era impedir la intervención europea en el hemisferio occidental, el corolario Roosevelt ahora justificaba la intervención estadounidense en todo el hemisferio arrogándose el derecho de ejercer el «poder de policía internacional» por medio de un «gran garrote».

Bajo la segunda administración de Donald Trump, la «cruzada americana» contra China también se manifiesta como una política exterior agresiva y de reafirmación colonial sobre América Latina. Por un lado, la administración Trump ha invocado la doctrina Monroe para expandir el territorio de Estados Unidos por medio del apoderamiento del canal de Panamá, la colonización de Groenlandia y el control sobre el hemisferio occidental. De esta manera, bajo esta nueva forma de la doctrina Monroe 2.0, la idea de «América para los americanos» ha pasado a ser «América para Trump» (La Jornada, 2025). Tal como el corolario Roosevelt de 1904 se arrogaba el derecho a la intervención, la nueva estrategia de seguridad nacional establece como uno de sus principios la defensa de la soberanía mientras que al mismo tiempo reivindica el derecho a la intervención en los países de la región para beneficiar corporaciones estadounidenses, especialmente en aquellos donde existen gobiernos independentistas que se atreven a desafiar la hegemonía estadounidense: Cuba, Venezuela y Nicaragua, a los que el secretario de Estado Marco Rubio ha tildado de «enemigos de la humanidad» (U.S. Department of State, 2025b). A propósito de la nueva ESN, *The New York Times* publicó un artículo exponiendo que la estrategia de seguridad de Trump se centra en el lucro y no

en la promoción de la democracia (Troianovski, 2025). Lo que es irónico sobre el artículo es que desde la adición del corolario Roosevelt en 1904, la Doctrina Monroe siempre ha sido invocada en beneficio de los intereses económicos estadounidenses. Esto queda claro en el caso de Venezuela. Si bien la obsesión imperial de Trump sobre Venezuela fue clara en su primera administración, en su segundo gobierno la intervención sobre Venezuela ha sido planteada como una de las prioridades de su política exterior desde el inicio de su gobierno. Por ejemplo, en mayo de 2025, el secretario de Energía de EUA, Chris Wright, afirmó en una entrevista con Fox News que «el presidente Trump quiere usar la fuerza de Estados Unidos o la independencia energética para forzar un cambio en Venezuela». Para Wright, mediante la estrategia de «paz a través de la fuerza», «la administración Trump traerá cambios en Venezuela» (U.S. Department of Energy, 2025). La lógica de la paz a través del garrote es la que está detrás de la actual guerra híbrida contra Venezuela.

Por otro lado, tal como señala Jorge Elbaum, el corolario desinhibido trumpista pretende la descomposición total de la soberanía, salvo para Estados Unidos. En palabras de Elbaum (2025), «ni China respecto a Taiwán, ni Venezuela respecto a su petróleo, ni Cuba respecto a su revolución, ni Rusia respecto a su seguridad pueden —en la mirada de Occidente— expresar razones soberanas. Ese no es un derecho, según Donald Trump, de los pueblos inferiores». Asimismo, el corolario busca contener las «incursiones extranjeras» en la región, refiriéndose implícitamente a Rusia, Irán y especialmente China. Desde la perspectiva de Estados Unidos, la influencia de países como China en su «patio trasero» socava la soberanía en «su hemisferio» por eso «Estados Unidos no puede permitir que ninguna nación se vuelva tan dominante que pueda amenazar nuestros intereses» (The White House, 2025c). Específicamente, la ESN dice: «Queremos un hemisferio que permanezca libre de incursiones extranjeras hostiles o de la propiedad extranjera de *activos clave*, y que respalde cadenas de suministro críticas; y queremos *garantizar nuestro acceso continuo a ubicaciones*

estratégicas clave» (The White House, 2025c; énfasis añadido). Para el analista Ben Norton, esto supone en la práctica que Estados Unidos ejercerá su control sobre toda la región para apropiarse de sus recursos y apropiarse de cadenas de suministro completas que serán controladas por corporaciones estadounidenses. Esto le permitirá a Estados Unidos reafirmar su dominio industrial y desacoplarse económicamente de China con el fin de prepararse para una futura guerra con China, país que reconoce como su principal competidor en las próximas décadas en la batalla por mantener su estatus como principal economía del mundo.[55] Específicamente, la ESN ubica al Indo-Pacífico «entre los principales campos de batalla económicos y geopolíticos del próximo siglo.» Como Norton señala, romper las relaciones entre China, América Latina y el Caribe constituye una parte clave de la ESN, la cual deja claro que Estados Unidos va a militarizar aún más el continente con ese fin, y que la Guardia Costera y la Marina de Estados Unidos mantendrán una presencia constante para controlar las rutas marítimas en la región (Geopolitical Economy Report, 2025).

Vemos entonces cómo la Doctrina Monroe del siglo XXI forma parte de la nueva Guerra Fría contra China. Así como países como Cuba, Venezuela y Nicaragua han sido demonizados por rechazar la hegemonía y el intervencionismo estadounidense, China también es presentada como una potencia maligna y agresiva por atreverse a desarrollarse y superar la posición subordinada impuesta por las potencias occidentales. Esta visión quedó expuesta por el vicepresidente J. D. Vance durante la *American*

55— El 17 de diciembre de 2025, el Senado de los Estados Unidos aprobó el la Ley de Autorización de Defensa Nacional (NDAA, por sus siglas en inglés), que incluye la autorización de hasta 1.000 millones de dólares para cooperación en seguridad relacionada con Taiwán en 2026. Posteriormente, se anunció una venta de armas por valor de 11.100 millones de dólares a la región china de Taiwán, que constituye el paquete más grande jamás registrado y el segundo aprobado desde que el presidente de Estados Unidos, Donald Trump, asumió el cargo este año (Sha, 2025). Posteriormente, la Secretaría de Guerra de los Estados Unidos difundió el 23 de diciembre el documento titulado «Desarrollos militares y de seguridad de la República Popular China», el cual denuncia la supuesta «ambición de China de desplazar a Estados Unidos como la nación más poderosa del mundo» (U.S. Department of Defense, 2025d, p. 6).

Dynamis Summit, donde afirmó abiertamente el verdadero objetivo de la globalización neoliberal: «La idea de la globalización era que los países ricos avanzarían en la cadena de valor, mientras que los países pobres fabricarían las cosas más simples» (The White House, 2025b). Vance también se ha referido a China como «la mayor amenaza» para Estados Unidos (Yang, 2024), una postura compartida por las élites políticas y tecnológicas estadounidenses en la preparación de una guerra contra China.



Figura 2. ¡Bienvenidos al Canal de los Estados Unidos!

La intensificación de la Doctrina Monroe y la ofensiva imperialista contra China busca sobre todo obstruir la cooperación China–América Latina. Por ejemplo, en su discurso de investidura, Donald Trump afirmó que el Canal de Panamá fue un «regalo» de Estados Unidos a Panamá, pero advirtió que «China está operando el Canal de Panamá. Y no se lo dimos a China. Se lo dimos a Panamá, y lo vamos a recuperar» (The White House,

2025a). Días después, el secretario de Estado Marco Rubio viajó a Panamá, El Salvador, Costa Rica, Guatemala y República Dominicana para impulsar la política exterior de «Estados Unidos Primero» del presidente Trump, que incluye «contrarrestar a China» (U.S. Department of State, 2025a). Tras esta visita, Panamá se retiró de la Iniciativa de la Franja y la Ruta de China, una iniciativa que promueve la cooperación sur-sur y el desarrollo común a través de la conectividad. Dos meses después de la investidura de Trump, Pete Hegseth viajó a Panamá. Tras elogiar la «decisión» del presidente Mulino de retirarse de la franja y la ruta, Hegseth declaró:

> Junto con Panamá a la cabeza, mantendremos el canal seguro y disponible para todas las naciones mediante el poder disuasorio de la fuerza de combate más fuerte, más eficaz y más letal del mundo. Lo haremos en asociación con Panamá. Juntos recuperaremos el Canal de Panamá de la influencia china, y lo haremos junto con otros aliados y socios afines y capaces. Así es como se ve la paz a través de la fuerza. (U.S. Department of Defense, 2025b; énfasis añadido)

Tras sus declaraciones en Panamá, Hegseth fue entrevistado por Fox News, donde afirmó que «la influencia china no puede controlar nuestro propio patio trasero». Hegseth se refirió al presidente Mulino como «pro-Trump» y «proestadounidense», y afirmó que con su colaboración están «trabajando para mantener a los comunistas fuera» (Fox News, 2025b). En suma, la estrategia de la administración Trump hacia América Latina puede resumirse como contrarrestar la «maligna influencia china» y su deseo de «exportar una visión muy diferente del mundo» mediante la «recuperación de nuestro patio trasero» (Fox News, 2025a). Un mes después, en una cumbre de defensa en Singapur, Hegseth afirmó:

> También estamos aumentando la seguridad en el hemisferio occidental y recuperando el Canal de Panamá de la maligna influencia china. Al fin y al cabo, es un terreno clave. China no construyó

> ese canal. Nosotros sí. Y no permitiremos que China lo convierta en un arma ni que lo controle. La disuasión comienza en *nuestro propio patio trasero*. (U.S. Department of Defense, 2025c)

El «patio trasero» de Estados Unidos parece extenderse hasta las costas de China. En la cumbre de defensa de Asia, el Diálogo Shangri del Instituto Internacional de Estudios Estratégicos (IISS, por sus siglas en inglés), Hegseth afirmó que China «quiere alterar fundamentalmente el statu quo de la región» del Pacífico asiático y que, para disuadir la «agresión china», es necesario mantener dicho *statu quo*, lo cual «requiere fuerza». Para Hegseth, lo que está claro es que Estados Unidos «no será expulsado de esta región crítica» (U.S. Department of Defense, 2025c). Ante ello, el portavoz del Ministerio de Relaciones Exteriores de China, Lin Jian, denunció la demonización de China por parte de Hegseth y la «mentalidad de la Guerra Fría de la confrontación entre bloques». Además, el portavoz afirmó que «ningún país del mundo merece ser acusado de potencia hegemónica más que Estados Unidos, que es también el principal factor que socava la paz y la estabilidad en el Pacífico asiático» (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2025c). El gobierno chino también ha denunciado en repetidas ocasiones el asedio contra América Latina, especialmente la ofensiva imperialista contra Venezuela (Telesur, 2025a, Telesur, 2025b). A inicios de diciembre de 2025, Lian Jiam manifestó que Beijing «se opone a cualquier acción que viole los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas o que atente contra la soberanía y la seguridad de otros países». Jiam aseveró que su país «se opone a la injerencia de fuerzas externas en los asuntos internos de Venezuela bajo cualquier pretexto» (Telesur, 2025b).

La cruzada por la dominación *vs.* la cooperación Sur-Sur

> *China no es una superpotencia, ni jamás buscará serlo. Si algún día China cambiara de color y se convirtiera en una superpotencia, si también jugara al tirano en el*

mundo y sometiera a otros a su intimidación, agresión y explotación, los pueblos del mundo deberían identificarla como imperialismo social, denunciarla, oponerse a ella y trabajar junto al pueblo chino para derrocarla.
Deng Xiaoping, viceprimer ministro de China, 1974

El mundo ha llegado una vez más a una encrucijada histórica y su rumbo futuro será decidido por todos los pueblos del mundo.
XX Congreso Nacional del Partido Comunista de China, 2022

China se caracteriza por su compromiso de «no buscar nunca la hegemonía». En 1974, Deng Xiaoping, entonces viceprimer ministro de China, encabezó la delegación china en el sexto período extraordinario de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas y pronunció un discurso, convirtiéndose en el primer líder chino en subir a la tribuna de la ONU desde la fundación de la nueva China. En su intervención, Deng subrayó «la necesidad de transmitir a la comunidad internacional el compromiso inequívoco de China de apoyar a otros países en desarrollo en sus esfuerzos por defender la soberanía nacional, desarrollar la economía nacional y luchar contra el imperialismo, el colonialismo y el hegemonismo» (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2022).

Más recientemente, el presidente Xi Jinping ha reiterado el compromiso de China de no buscar nunca la hegemonía ni la expansión, independientemente de la etapa de desarrollo que alcance. China no «importará» modelos de otros países, ni «exportará» el modelo chino, ni pedirá a otros países que copien la práctica china (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2022). En octubre de 2022, en la sesión inaugural del XX Congreso Nacional del Partido Comunista de China, Xi Jinping afirmó que:

> China se mantiene firme en la búsqueda de una política exterior independiente de paz. Siempre ha determinado su posición y sus políticas basándose en los méritos propios de cada cuestión y se ha esforzado por defender las normas básicas que rigen

las relaciones internacionales y salvaguardar la equidad y la justicia internacionales.

China se opone firmemente a todas las formas de hegemonismo y política de poder, a la mentalidad de Guerra Fría, a la injerencia en los asuntos internos de otros países y a los dobles estándares…

Guiada por los principios de sinceridad, resultados reales, afinidad y buena fe, y con un compromiso con el bien mayor y los intereses compartidos, China se esfuerza por *fortalecer la solidaridad y la cooperación* con otros países en desarrollo y salvaguardar los intereses comunes del mundo en desarrollo.

Nos encontramos ante una encrucijada entre la hegemonía y el expansionismo de Estados Unidos y la mentalidad occidental de «el ganador se lo lleva todo», frente a la multipolaridad y la cooperación del sur global, siendo esta última claramente atacada durante la segunda administración de Trump. El ministro de Asuntos Exteriores de China, Wang Yi, ha respondido a la postura agresiva proveniente de la administración Trump con importantes declaraciones en relación con la cooperación entre China y América Latina y el Caribe. En una conferencia de prensa, Yi afirmó:

Wang Yi señaló que la cooperación China–ALC es 'cooperación sur-sur.' En esta cooperación solo existe 'apoyo mutuo', no cálculos geopolíticos. En su relación con los países de ALC, China sigue los 'principios de igualdad y beneficio mutuo', y nunca busca establecer esferas de influencia ni apuntar contra ninguna parte.

Wang Yi agregó que lo que desean los pueblos de los países de ALC es construir su propio hogar, no convertirse en el patio trasero de alguien; lo que aspiran es a 'la independencia y a la autodeterminación, no a la Doctrina Monroe'. La cooperación entre China y los países de ALC ha ganado respaldo popular porque respeta la voluntad de los pueblos, satisface las necesidades de los países de la región y ofrece opciones confiables y amplias perspectivas para

la revitalización regional (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2025a).

Como una ironía de la historia, en el momento en que el gobierno de Trump publicaba su nueva Estrategia de Seguridad Nacional, China daba a conocer su tercer documento sobre su política exterior hacia la región. Mientras la ESN concibe a América Latina como la extensión del territorio estadounidense (el «patio trasero») y el área de dominio absoluto por parte de los Estados Unidos, el tercer documento chino presenta a la región como «fuerza indispensable de la multipolarización» y actor clave del liderazgo del sur global (Observatorio de Política China, 2025). Tal como señala Xulio Ríos, «América Latina pasa a formar parte del relato de la modernización china y de su apuesta por un orden mundial multipolar». Vemos cómo en esta coyuntura histórica, América Latina se enfrenta a la autonomía *vs* la sumisión, la cooperación multidimensional *vs* la lógica de la usurpación, el dominio hemisférico *vs* la multipolaridad.

Estructurado en cinco programas, el tercer documento abarca de manera detallada casi todos los ámbitos posibles de la cooperación internacional en la búsqueda de beneficios mutuos para ambas partes. El primer documento fue planteado en 2008 con el objetivo de establecer la Asociación China-ALC de Cooperación Integral basada en igualdad, beneficio recíproco y desarrollo conjunto. En el 2016, el Gobierno chino dio a conocer el segundo documento, en el que planteó que China se dedicaría a edificar una nueva configuración de las relaciones China- ALC para llevar la Asociación China-ALC de Cooperación Integral a un nuevo nivel. Tanto el documento del 2008 como el del 2016 insisten en los Cinco Principios de Coexistencia Pacífica: respeto mutuo, no agresión, no injerencia, igualdad y beneficio recíproco (Ríos, 2025). Por su parte, el tercer documento señala que «las relaciones China-ALC han entrado en una nueva etapa caracterizada por la igualdad, el beneficio mutuo, la innovación, la apertura y el bienestar para los pueblos, estableciendo un referente de la cooperación sur-sur» (Observatorio de Política China, 2025). Para Ríos

(2025), «el documento de 2025 se presenta ya no como un simple plan de cooperación, sino como un marco estratégico integral que inserta a ALC en el proyecto civilizatorio y global de China».

A raíz de la publicación del primer documento, los líderes de China y ALC sostuvieron un encuentro en Brasilia en 2014, en el que determinaron juntos el posicionamiento de las relaciones China-ALC, lo que derivó en la creación del Foro China-CELAC en 2015. La Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), que incluye a los 33 países de América Latina y el Caribe, fue fundada en 2011 y ofreció una base importante para la creación del Foro China-CELAC, el cual «tiene como objetivo promover el desarrollo de una asociación cooperativa integral basada en la igualdad, el beneficio mutuo y el desarrollo común entre China y los Estados de ALC» (Foro China-CELAC, 2016, p. 3). En mayo de 2025, año de su décimo aniversario, se llevó a cabo la Cuarta Reunión Ministerial del Foro China-CELAC en Beijing, contando con la presencia de tres líderes latinoamericanos: Gustavo Petro, presidente de Colombia; Luiz Inácio Lula da Silva, presidente de Brasil; y Gabriel Boric, entonces presidente de Chile. Los firmantes de la declaración de 28 puntos de la Cuarta Reunión Ministerial enfatizaron el «papel de apoyo de los países del sur global y reafirmaron nuestra intención de coordinar esfuerzos para avanzar en la modernización y el desarrollo sostenible»[56] (Foro China- CELAC, 2025b). La declaración también menciona la urgencia de reformar el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para hacerlo más democrático y eficaz, así como el sistema financiero internacional para hacerlo más equitativo. Los puntos 11 y 14 son particularmente relevantes en relación con los principios de soberanía y autodeterminación amenazados por las potencias occidentales:

56— Argentina estuvo ausente del Plenario Ministerial de la Cuarta Reunión del Foro CELAC-China y no participó en la adopción de estos documentos.

> **Punto 11.** Coincidimos en la importancia de defender el derecho internacional y promover los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas. Estamos comprometidos con los principios de igualdad entre las naciones y respeto mutuo por la soberanía y la integridad territorial. Apoyamos la solución pacífica de las diferencias, disputas y conflictos, respetamos la no injerencia en los asuntos internos de otros Estados, nos oponemos a la amenaza o al uso de la fuerza en las relaciones internacionales y a la imposición de medidas coercitivas unilaterales, y estamos comprometidos con la promoción de un orden internacional más democrático.
>
> **Punto 14.** Abogamos por un mundo pacífico y una globalización económica inclusiva y mutuamente beneficiosa. En este sentido, subrayamos la necesidad de una gobernanza económica global que aborde las prioridades compartidas de todas las naciones, en particular de los países en desarrollo.
>
> Reafirmamos nuestro apoyo a un sistema multilateral de comercio justo, transparente y basado en reglas.[57]

El presidente de China, Xi Jinping, pronunció un discurso magistral en la ceremonia de apertura, en el que destacó el enfoque del Foro de promover una «cooperación de beneficio mutuo». Xi Jinping afirmó: «Nuestra comunidad se funda en la igualdad, se impulsa con el beneficio mutuo y el ganar-ganar, se vigoriza con la apertura y la inclusión, y se dedica al bienestar de los pueblos» (Foro China-CELAC, 2025a). Al defender los principios de solidaridad, cooperación, independencia y autonomía, el presidente de China señaló que «juntos, China y los países de ALC promueven el verdadero multilateralismo, defienden la equidad y la justicia internacionales, impulsan la reforma de la gobernanza global y promueven la multipolarización del mundo y una mayor democracia en las relaciones

57— De manera vergonzosa, el Gobierno de Costa Rica se desmarcó de este párrafo.

internacionales». Xi Jinping concluyó diciendo: «No importa cómo cambie el mundo, China siempre estará junto a los países de ALC como un buen amigo y un buen socio» (Foro China-CELAC, 2025a).

En su Cuarta Reunión Ministerial, el Foro China-CELAC adoptó el «Plan de Acción Conjunto CELAC–China para la Cooperación en Áreas Clave (2025–2027)», que lanzó cinco programas para avanzar en el desarrollo compartido:

- **Programa de solidaridad.** China trabajará con los países de ALC para apoyarse mutuamente en cuestiones relacionadas con sus respectivos intereses fundamentales y principales preocupaciones.
- **Programa de desarrollo.** China trabajará con los países de ALC para implementar la Iniciativa de Desarrollo Global. Defenderemos firmemente el sistema multilateral de comercio, garantizaremos cadenas industriales y de suministro globales estables y sin obstáculos, y promoveremos un entorno internacional de apertura y cooperación.
- **Programa de civilización.** Debemos defender la visión de igualdad, aprendizaje mutuo, diálogo e inclusión entre civilizaciones, y promover los valores comunes de la humanidad: paz, desarrollo, equidad, justicia, democracia y libertad.
- **Programa de paz.** Ambas partes deben cooperar más estrechamente en la gobernanza de desastres, ciberseguridad, lucha contra el terrorismo, anticorrupción, control de narcóticos y combate al crimen organizado transnacional para salvaguardar la seguridad y la estabilidad regional.
- **Programa de conectividad entre los pueblos.** En los próximos tres años, China proporcionará a los Estados miembros de la CELAC 3.500 becas gubernamentales, 10.000 oportunidades de capacitación en China, 500 becas internacionales para profesores de lengua china, 300 oportunidades de capacitación para profesionales en reducción de la pobreza y 1.000 plazas financiadas a través del programa Puente

Chino. Esto incluye la facilitación de intercambios amistosos y la implementación de exenciones de visado para cinco países de ALC.

Unos días antes de la cuarta edición del Foro China-CELAC, Xi Jinping asistió a las celebraciones del Día de la Victoria en Moscú el 9 de mayo de 2025, junto con otros líderes del Sur Global como el presidente brasileño Luiz Inácio Lula da Silva, el presidente cubano Miguel Díaz-Canel, el presidente venezolano Nicolás Maduro, así como líderes africanos como Ibrahim Traoré, presidente de Burkina Faso, y Denis Sassou Nguesso, presidente del Congo. Cabe destacar que la Unión Europea rechazó la celebración y declinó participar en este evento histórico.[58] El Día de la Victoria marcó el 80.º aniversario de la derrota de la Alemania nazi por parte de la Unión Soviética en la Segunda Guerra Mundial, conocida en China como la Guerra Mundial Antifascista y en Rusia como la Gran Guerra Patria. La Unión Soviética contribuyó mucho más que cualquier otro país a la derrota del nazismo: aproximadamente 26 millones de soviéticos murieron en la Segunda Guerra Mundial. De manera similar, entre 14 y 20 millones de chinos perdieron la vida resistiendo al imperio fascista japonés durante la guerra, un sacrificio que suele ser ignorado en las narrativas occidentales.

Dos días antes del Día de la Victoria, la *Gaceta Rusa* publicó un artículo de Xi Jinping en el que Xi traza un paralelismo entre la Guerra Mundial Antifascista de hace 80 años y la situación actual. Xi afirma que, así como

58— En abril de 2025, la jefa de la política exterior de la Unión Europea, Kaja Kallas, sucesora de Josep Borrell, advirtió que, si los Estados miembros de la UE participaban en las celebraciones en Moscú, ello no sería «tomado a la ligera por la parte europea». Según Kallas, «dejamos muy claro que no queremos que ningún país candidato participe en estos eventos el 9 de mayo en Moscú» (European Union External Action, 2025).
Previamente, el Parlamento alemán (*Bundestag*) había excluido a los embajadores de Rusia y Bielorrusia de la principal conmemoración del 80º aniversario del fin de la Segunda Guerra Mundial (Actualidad RT, 2025a). El presidente de Serbia, Aleksandar Vučić, y el primer ministro de Eslovaquia, Robert Fico, viajaron a Moscú para las celebraciones, a pesar de que Lituania y Letonia prohibieron que el avión del presidente serbio sobrevolara su territorio en su ruta hacia Rusia para asistir a la conmemoración. Al mismo tiempo, Polonia y Lituania denegaron el ingreso a su espacio aéreo al primer ministro de Eslovaquia, Robert Fico (Actualidad RT, 2025b).

China y la Unión Soviética unieron sus fuerzas hace ochenta años para derrotar a las potencias fascistas opresoras, hoy «el unilateralismo, el hegemonismo, el acoso y las prácticas coercitivas están socavando gravemente nuestro mundo. Una vez más, la humanidad ha llegado a una encrucijada entre la unidad o la división, el diálogo o la confrontación, la cooperación de beneficio mutuo o los juegos de suma cero» (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2025b). Con una clara referencia a la agresión actual de Estados Unidos, Xi añade posteriormente:

> Debemos aprender de la historia, especialmente de las duras lecciones de la Segunda Guerra Mundial. Debemos extraer sabiduría y fuerza de la gran victoria de la Guerra Mundial Antifascista y resistir firmemente todas las formas de hegemonismo y política de poder. Debemos trabajar juntos para construir un futuro más brillante para la humanidad (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2025b).

Xi Jinping llamó a defender el orden internacional de posguerra y a salvaguardar la equidad y la justicia internacionales, principios que «promoverían de manera constante un mundo multipolar igualitario y ordenado, y una globalización económica inclusiva y universalmente beneficiosa» (Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China, 2025b).

En el Día de la Victoria, China y Rusia publicaron una declaración conjunta en chino y ruso. El periodista Fred Gao proporcionó una transcripción en inglés. En consonancia con el artículo de Xi Jinping, Gao destaca que la declaración ya no utiliza términos vagos como «ciertos países», sino que se refiere directamente a la necesidad de «responder firmemente a la política estadounidense de 'doble contención' contra China y Rusia», y se opone claramente a los «intentos de Estados Unidos y sus aliados de impulsar la expansión hacia el este de la OTAN en la región Asia-Pacífico» (Gao, 2025). Según la traducción de Gao, Rusia y China también «acogen con beneplácito la disposición de los países de América Latina y el Caribe

a participar en una cooperación mutuamente beneficiosa basada en la igualdad, el respeto mutuo y la consideración de los intereses de cada uno, y están dispuestos a fortalecer la cooperación con los países y mecanismos pertinentes de la región» (Gao, 2025).

Tabla 3. El espíritu de Bandung

En la lucha internacional por la liberación y la dignidad humana frente al neocolonialismo, necesitamos recuperar el espíritu de la Conferencia de Bandung. Hace setenta años, en 1955, líderes de veintinueve naciones africanas y asiáticas —junto con delegados de colonias que aún luchaban por su independencia— se reunieron en Bandung, Indonesia, para la histórica Conferencia Asiático-Africana. El secretario general de la Conferencia de Bandung, Roeslan Abdulgani, habló del «Espíritu de Bandung», que describió como «el espíritu del amor por la paz, la no violencia, la no discriminación y el desarrollo para todos, sin intervención indebida, sino con un profundo respeto mutuo» (Citado en Tricontinental, 2025, p. 4).

Como explica la Tricontinental, «Más allá del llamamiento a la soberanía y la paz, la era de Bandung también llevó en sí la semilla de un nuevo orden económico internacional. La cooperación sur-sur fue el toque de clarín de Bandung» (2025, p. 15).

El tercer documento sobre la política exterior china hacia América Latina, la Declaración del Cuarto Foro China-CELAC, el Plan de Acción Conjunto CELAC–China para la Cooperación en Áreas Clave (2025–2027) y la declaración conjunta de China y Rusia en el Día de la Victoria muestran un reordenamiento del sistema internacional y del poder económico global, en el que América Latina y el Caribe comienzan a abandonar el papel periférico impuesto por las estructuras coloniales de poder y el imperialismo estadounidense. Frente a la dependencia y el castigo económico en forma de deuda, sanciones y aranceles unilaterales—que no son sino una nueva forma de neocolonialismo—la construcción de una nueva arquitectura global basada no en la doctrina de la dominación, sino en el respeto y la cooperación ofrece nuevas posibilidades de desarrollo sin subordinación colonial. Tal como señala Sergio Rodríguez Gelfenstein, América Latina y el Caribe se encuentran

ante la encrucijada de construcción *vs* muerte: «la decisión por tomar se circunscribe a prepararse para un futuro independiente y soberano o regresar al tenebroso pasado de la dominación y la subordinación» (Gelfenstein, 2025). El reposicionamiento del sur global en el marco de la conmemoración del 80.º aniversario de la derrota de la Alemania nazi indica también un cambio de época, en el que el sur global ya no se integra a través de la obediencia y la dependencia, sino que comienza a asumir un papel protagónico al representar los intereses y la dignidad de sus pueblos. Frente a la ofensiva neocolonial en el núcleo del proyecto civilizatorio de la derecha neofascista en las Américas, resulta fundamental abrazar las nuevas oportunidades de cooperación Sur-Sur que permitan romper con el legado del colonialismo y abrazar el espíritu de la Conferencia de Bandung: soberanía financiera, autodeterminación y solidaridad internacional.

Walter Benjamin afirmó que el capitalismo, como religión, representa «la expansión de la desesperación, hasta que la desesperación se convierte en un estado religioso del mundo con la esperanza de que ello conduzca a la salvación» (2004, p. 289). Sin embargo, no debemos perder de vista, como escribió Camus en *La peste* (1947), que «el hábito de la desesperación es peor que la desesperación misma». Frente a los rasgos distópicos de la ofensiva imperialista estadounidense, el capitalismo decadente y las nuevas formas del fascismo colonial (Borón, 2025), resulta urgente recuperar la lucha antifascista y antiimperialista, política y culturalmente, como una práctica viva de resistencia popular e internacionalista, capaz de permitirnos imaginar futuros utópicos en los que la desesperación no sea el estado del mundo. Un ejemplo de diálogo internacional y solidaridad orientado a enfrentar las crisis de la humanidad y construir un futuro alternativo es la conferencia *Dilemas de la humanidad*, que reúne organizaciones populares, movimientos sociales, partidos políticos, liderazgos e intelectuales de todo el mundo. Esta iniciativa internacional se basa en la convicción de que cualquier proyecto alternativo para

superar el capitalismo y el neocolonialismo será liderado por los pueblos del mundo en lucha. La conferencia destaca cuatro ejes centrales en la construcción de cualquier proyecto revolucionario: antiimperialismo y soberanía nacional, organización de la clase trabajadora, democracia popular y construcción del socialismo y la utopía (Dilemas de la humanidad, s. f.). La cuarta edición de la conferencia tuvo lugar en abril de 2025 en São Paulo, Brasil. Estas formas de resistencia sumadas a las iniciativas multilaterales de cooperación del sur global muestran que, frente a la plaga neofascista-imperialista, la solidaridad popular e internacional y una visión utópica pueden impedir que sucumbamos a la desesperación. Como también nos recordó Camus: «Lo que es cierto de todos los males del mundo lo es también de la peste: ayuda a los hombres a elevarse por encima de sí mismos» (1948).

Con esta nota de esperanza, cierro con el pasaje «Ventana sobre la utopía» de Eduardo Galeano, recordando lo que alguna vez dijo el reconocido cineasta argentino Fernando Birri: «Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar» (1993, p. 310).

| Bibliografía

Actualidad RT (2025a, April 4). Alemania prohíbe invitar a Rusia a los actos de la victoria sobre los nazis. https://esrt.space/actualidad/545393-alemania-quiere-ver-rusos-actos-conmemorar-victoria

Actualidad RT (2025b, May 9). Moscú: La visita de Vucic y Fico a Moscú pese a las presiones es un "acto de heroísmo". https://actualidad.rt.com/actualidad/549481-moscu-vucic-fico-presion-heroismo

Anderson, M. @MattAadastra. 8 May 2025, 10:34AM. https://x.com/MattAadastra/status/1920487501766295605

Anghie, A. (2005). *Imperialism, sovereignty, and the making of international law*. Cambridge University Press.

Benjamin, W. (2004). Capitalism as Religion. In M. P. Bullock & M. W. Jennings (Eds.). *Selected Writings, 1913- 1926* (Vol. 1) (pp. 288-291). Harvard University Press.

Bergengruen, V. (2025, October 22). Trump's 'Donroe Doctrine' Aims to Dominate the Americas. *The Wall Street Journal*. https://www.wsj.com/world/americas/trumps-donroe-doctrine-aims-to-dominate-the-americas- b31208dd

Blair, T. (1999, April 24). Doctrine of the International Community. https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/+/http:/www.number10.gov.uk/Page1297

Borón, A. (2025, May 26). La coordinadora reaccionaria. *Telesur*. https://www.telesurtv.net/blogs/atilio-boron- coordinadora-reaccionaria/

Camus, A. (1947). *La peste*. Gallimard.

Chomsky, N. & Barsamian, D. (2013). *Power Systems: Conversations on Global Democratic Uprisings and the New Challenges to U.S. Empire*. Metropolitan Books.

Dilemas de la Humanidad (n.d.). https://dilemmasofhumanity.org/es/sobre-nosotros

Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad.»* Plural Editores – UMSA, La Paz.

Elbaum, J. (2025, December 27). La madre de las batallas: EstadosUnidos contra China. *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/2025/12/27/la-madre-de-las-batallas-estados-unidos-contra-china/

European Union External Action (2025, April 14). Foreign Affairs Council: press remarks by High Representative Kaja Kallas after the meeting. https://www.eeas.europa.eu/eeas/foreign-affairs-council-press-remarks-high- representative-kaja-kallas-after-meeting-1_en

Foro China-CELAC (2016). Basic Information about China-CELAC Forum. http://www.chinacelacforum.org/eng/ltjj_1/

Foro China-CELAC (2025a, May 13). www.chinacelacforum.org/eng/zyxw_1/202505/t20250513_11622241.htm Foro China-CELAC (2025b, May 15). Beijing Declaration of the Fourth Ministerial Meeting of the China-CELAC

Forum. *Tortilla con Sal*. https://www.tortillaconsal.com/bitacora/node/6632

Fox News (2025a, April 10). *'FIRST AND FREE': US and Panama lock in deals to deter China* [Video]. YouTube. https://youtu.be/XUtCxiM_Veo

Fox News (2025b, April 13). *'DEAD SERIOUS': Hegseth reveals how far US will go to prevent nuclear Iran* [Video]. YouTube. https://youtu.be/7QTwlqbkbos

Galeano, E. (1993). *Las palabras andantes*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Gao, F. (2025, May 8). Xi's Moscow Visit- Transcript of the Joint Statement. *Inside China*. https://www.fredgao.com/p/xis-visit-to-moscow-transcript-of

Gelfenstein, S. R. (2025, December 24). *Resumen Latinoamericano*. https://www.resumenlatinoamericano.org/2025/12/24/pensamiento-critico-china-estados-unidos-america- latina-y-el-caribe-los-pueblos-tienen-la-palabra/

Geopolitical Economy Report (2025, December 7). This is Trump's new plan for US global dominance [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=idkurWogst8

Hegseth, P. (2020). *American Crusade: Our Fight to Stay Free*. Center Street.

Horton, A. & Natanson, H. (2025, March 27). Secret Pentagon memo on China, homeland has Heritage fingerprints. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/national-security/2025/05/27/hegseth-advisers- pentagon-trump/

Indigenous Values Initiative (2018a, July 23). Dum Diversas. *Doctrine of Discovery Project*. https://doctrineofdiscovery.org/dum-diversas/

Indigenous Values Initiative (2018b, July 23). *The Bull Romanus Pontifex*. *Doctrine of Discovery Project*. https://doctrineofdiscovery.org/the-bull-romanus-pontifex-nicholas-v/

Indigenous Values Initiative (2022, June 13). Inter Caetera, translated by Sebastian Modrow and Melissa Smith. *Doctrine of Discovery Project*. https://doctrineofdiscovery.org/inter-caetera/

La Jornada (December 29, 2025). El rey pelele. https://www.diario-red.com/articulo/editorial/el-rey- pelele/20251229165652061003.html

Malchik, A. (2022, December 7). *Reading the Doctrine of Discovery: Papal Bull "Romanus Pontifex" of 1455 and Papal Bull «Inter Caetera» of 1493*. *On the Commons*. https://antonia.substack.com/p/reading-the- doctrine-of-discovery

Malchik, A. (2024, January 24). *The Doctrine of Discovery's Disastrous Legacy*. *On the Commons*. https://antonia.substack.com/p/the-doctrine-of-discoverys-disastrous

McMahon, T. (2022). The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3911636

Miller, R. J. (2006). *Native America, Discovered and Conquered: Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny*. Praeger Publishers.

Miller, R. J. (2011). The International Law of Colonialism: A Comparative Analysis. *Lewis & Clark Law Review 15*(4), 847-922. https://ssrn.com/abstract=1920009

Miller, R. J. (2019). The Doctrine of Discovery: The International Law of Colonialism. *The Indigenous Peoples' Journal of Law, Culture & Resistance, 5*(1). http://dx.doi.org/10.5070/P651043048

Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China (2022, August 26). Never Seek Hegemony.https://www.fmprc.gov.cn/eng/zy/jj/zggcddwjw100ggs/jszgddzg/202406/t20240606_11377938. html

Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China (2025a, March 7). Wang Yi on China-LAC cooperation: There is only mutual support, no geopolitical calculations. https://www.mfa.gov.cn/eng/wjbzhd/202503/t20250307_11570271.html

Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China (2025b, May 7). H.E. Xi Jinping President of the People's Republic of China for the Russian Gazette. https://www.mfa.gov.cn/eng/xw/zyxw/202505/t20250507_11616639.html

Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Popular China (2025c, June 1). Foreign Ministry Spokesperson's Remarks on U.S. Defense Secretary Pete Hegseth's Comments on China at the Shangri-La Dialogue. https://www.mfa.gov.cn/eng/xw/fyrbt/202506/t20250601_116638402.html

Morhard, J. @jmorhard. 4 February 2020, 11:39PM. https://x.com/jmorhard/status/1224915388493959168

NASA (2009, July 8). Apollo 12: The Pinpoint Mission. https://www.nasa.gov/missions/apollo/apollo-12-the-pinpoint-mission/

NASA (n.d.-a). STS-30. https://www.nasa.gov/mission/sts-30/

NASA (n.d.-b). Magellan. https://science.nasa.gov/mission/magellan/

Newcomb, S. T. (1993). The Evidence of Christian Nationalism in Federal Indian Law: The Doctrine of Discovery, Johnson v. McIntosh, and Plenary Power. *Review of Law & Social Change,* 20(2), 303-341.

Newcomb, S. T. (2008a). *Pagans in the Promised Land Decoding the Doctrine of Christian Discovery*. Fulcrum Publishing.

Newcomb, S. T. (2018b, September 12). *Robert A. Williams on the Doctrine of Discovery*. Indian Country Today. https://ictnews.org/archive/robert-a-williams-on-the-doctrine-of-discovery

Observatorio de Política China (2025, December 11). Documento sobre la política de China hacia América Latina y el Caribe. https://www.politica-china.org/america-latina-y-el-caribe-maravillosa-tierra-disputada-entre- china-y-estados-unidos/

Raju, C. K. (2021). «Euclid» must Fall: The «Pythagorean» «Theorem» and the Rant of Racist and Civilizational Superiority – Part 1. *Aṛumaṛuka: Journal of Conversational Thinking, 1*(1), 127-156. https://dx.doi.org/10.4314/ajct.v1i1.6

Raju, C. K. (2023). White supremacy: its religious roots, and what must be done to eradicate it today. Abstract for U of Syracuse meeting 8-10 Dec 'On Religious Origins of White Supremacy.' http://ckraju.net/papers/ckr- Syracuse%20abstract.pdf

Ríos, X. (2025, December 14). América Latina ante las estrategias divergentes de China y Estados Unidos. *Descifrando la guerra*. https://www.descifrandolaguerra.es/america-latina-estrategias-china-estados- unidos/

Roosevelt, T. (1904, December 6). Fourth Annual Message. *The American Presidente Project*. https://www.presidency.ucsb.edu/documents/fourth-annual-message-15

Sha, Y. (2025, December 29). U.S. arms sales to Taiwan: A geopolitical and economic gamble. *China Military*. http://eng.chinamil.com.cn/2025xb/O_251451/16429847.html

Telesur (2025a, November 19). China condena la «injerencia en los asuntos internos» de Venezuela por parte de EE.UU. https://www.telesurtv.net/china-condena-injerencia-eeuu-venezuela/

Telesur (2025b, December 3). China afirma que trabaja para «evitar una escalada» entre EE.UU. y Venezuela. https://www.telesurtv.net/china-evitar-escalada-venezuela-eeuu/

The White House (2020, February 4). Remarks by President Trump in State of the Union Address. https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-state-union-address-3/

The White House (2025a, January 20). The Inaugural Address. https://www.whitehouse.gov/remarks/2025/01/the- inaugural-address/

The White House (2025b, March 18). Vice President JD Vance Delivers Remarks at the American Dynamism Summit [Video]. YouTube. https://youtu.be/YAgoUvuyLik

The White House (2025b). National Security Strategy. https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/12/2025-National-Security-Strategy.pdf

Tricontinental (2022, December 19). Fundamentalismo e imperialismo en América Latina: acciones y resistencias. Dossier 69. https://thetricontinental.org/es/dossier-59-fundamentalismo-religioso-e-imperialismo- latinoamerica/

Tricontinental (2025, April 8). El espíritu de Bandung. Dossier 87. https://thetricontinental.org/es/dossier- conferencia-de-bandung/

Troianovski, A. (2025, December 5). Trump's Security Strategy Focuses on Profit, Not Spreading Democracy. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2025/12/05/us/politics/trump-national-security-strategy.html

U.S. Department of Defense (2025a, January 25). Secretary Hegseth's Message to the Force. https://www.defense.gov/News/Releases/Release/Article/4040940/secretary-hegseths-message-to-the- force/#:~:text=We

U.S. Department of Defense (2025b, April 8). Remarks by Secretary of Defense Pete Hegseth at the Pier Dedication at Vasco Nuñez de Balboa Naval Base. https://www.defense.gov/News/Transcripts/Transcript/Article/4149582/remarks-by-secretary-of-defense- pete-hegseth-at-the-pier-dedication-at-vasco-nu/

U.S. Department of Defense (2025c, May 31). Remarks by Secretary of Defense Pete Hegseth at the 2025 Shangri- La Dialogue in Singapore (As Delivered). https://www.defense.gov/News/Speeches/Speech/Article/4202494/remarks-by-secretary-of-defense-pete- hegseth-at-the-2025-shangri-la-dialogue-in/

U.S. Department of Defense (2025d). Annual Report to Congress: Military and Security Developments Involving the People's Republic of China. https://media.defense.gov/2025/Dec/23/2003849070/-1/-1/1/ANNUAL-REPORT-TO-CONGRESS-MILITARY-AND-SECURITY-DEVELOPMENTS-INVOLVING-THE-PEOPLES-REPUBLIC-OF-CHINA-2025.PDF

U.S. Department of Energy (2025, May 12). *Secretary Wright Joins Fox & Friends - May 11, 2025* [Video]. YouTube. https://youtu.be/eB4h1DzNZrc

U.S. Department of State (2025a, January 31). Secretary Rubio's Travel to Panama, El Salvador, Costa Rica, Guatemala, and the Dominican Republic. https://www.state.gov/secretary-rubios-travel-to-panama-el- salvador-costa-rica-guatemala-and-the-dominican-republic/

U.S. Department of State (2025b, February 4). Secretary of State Marco Rubio and Costa Rican President Rodrigo Chaves Robles at a Joint Press Availability. https://www.state.gov/secretary-of-state-marco-rubio-and-costa-rican-president-rodrigo-chaves-robles-at-a-joint-press-availability/

Williams, R. A. (1991). Columbus's Legacy: Law as an Instrument of Racial Discrimination Against Indigenous Peoples' Rights of Self-Determination. *Arizona Journal of International and Comparative Law, 8*(2), 51- 75.

Williams, R. A. (1992). *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*. Oxford University Press.

Wolfe, P. (2006) Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research, 8*(4), 387-409, https://doi.org/10.1080/14623520601056240

Yang, L. (2024, July 16). Vice presidential nominee Vance calls China biggest threat to our country'. *Voa News*. https://www.voanews.com/a/vice-presidential-nominee-vance-calls-china-biggest-threat-to-our-country-/7701298.html

Colección Pasión de Actualidad Tomamos la frase del escritor Enrique Bernardo Núñez –"la historia es pasión de actualidad"– para señalar que es hoy cuando podemos y debemos hacer el mayor esfuerzo por comprender críticamente todo cuanto acontece.

Nunca será suficiente lo que se haga por examinar críticamente sentido y el alcance de la hegemonía imperialista y el colonialismo en América Latina, del mismo modo que sigue siendo necesario poner en evidencia cómo Estados Unidos perpetúa su dominio a través de mecanismos tan arcaicos como la Doctrina Monroe, rebuscados como las llamadas "sanciones" y, en términos más crudos apropiación directa de recursos estratégicos. En esa línea este libro aborda la complejidad que ha ido adquiriendo lo que antes era visto a secas como una política de agresión. Los nueve ensayos aquí reunidos ayudan a comprender que cada vez más, el imperialismo a una visión de poder que, sin dejar fuera a los estados y sus intereses, responde a una privatización y corporativización de la geopolítica a escala global. En ese contexto, se analiza la tecnología no como una herramienta neutral, sino como un mecanismo de control y arma de guerra digital arraigado en la modernidad occidental. Ante esto, se apela a la resistencia popular, la descolonización y la soberanía integral mediante formas de organización comunal y la cooperación multipolar. Y se reivindica la memoria histórica y la solidaridad internacional como pilares fundamentales para construir una alternativa emancipadora frente al capitalismo global.

CELARG
Centro de Estudios Latinoamericanos del Caribe Rómulo Gallegos