

---

This is an electronic reprint of the original article.  
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Pedregal Villodres, Alejandro  
**Praxis cultural y ecología política**

DOI:  
[10.7203/KAM.20.25551](https://doi.org/10.7203/KAM.20.25551)

Julkaistu: 01/12/2022

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

*Published under the following license:*  
CC BY-NC

*Please cite the original version:*  
Pedregal Villodres, A. (Ed.) (2022). *Praxis cultural y ecología política: Mediaciones entre sociedad y naturaleza*. (Kamchatka; Vol. 2022, No. 20). Kamchatka: Revista de análisis cultural. <https://doi.org/10.7203/KAM.20.25551>

---

This material is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

# KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

---

## PRAXIS CULTURAL Y ECOLOGÍA POLÍTICA: MEDIACIONES ENTRE SOCIEDAD Y NATURALEZA

ALEJANDRO PEDREGAL, ED.

N. 20/2022

# K A M C H A T K A

## REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

---

### PRAXIS CULTURAL Y ECOLOGÍA POLÍTICA: MEDIACIONES ENTRE SOCIEDAD Y NATURALEZA

Coord. Alejandro Pedregal

---

- Praxis cultural y ecología política: mediaciones entre sociedad y naturaleza** 109-114  
Alejandro Pedregal
- La concepción de Henri Lefebvre de naturaleza-sociedad en el proyecto revolucionario de la autogestión** 115-145  
Brian M. Napoletano, Pedro S. Urquijo, Brett Clark y John Bellamy Foster
- La traducción contrahegemónica ayer y hoy: entre las independencias latinoamericanas y las luchas socioambientales** 147-164  
Nancy Piñeiro
- El reenactment como acción social: la realización de *El encierro*** 165-192  
Arturo Delgado Pereira
- “El barro de la revolución”. Entrevista a Paloma Polo** 193-203  
Miguel Errazu y Alejandro Pedregal

# KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

---

## PRAXIS CULTURAL Y ECOLOGÍA POLÍTICA: MEDIACIONES ENTRE SOCIEDAD Y NATURALEZA

Cultural Praxis and Political Ecology: Mediations between Society and Nature

---

**ALEJANDRO PEDREGAL**

Universidad Aalto (Finlandia)  
<http://orcid.org/0000-0002-9299-748X>  
[alejandro.pedregal@gmail.com](mailto:alejandro.pedregal@gmail.com)

---

### Presentación del monográfico

<https://doi.org/10.7203/KAM.20.25551>  
N. 20 (2022): 109-114. ISSN: 2340-1869

Nuestros límites planetarios se encuentran en estado crítico, las tendencias socioeconómicas y del sistema Tierra llevan décadas siguiendo una trayectoria alarmante, y el declive material y energético está provocando crisis geopolíticas, hasta hace poco, difíciles de prever. Este escenario, en el que los combustibles fósiles juegan un papel central, expone con toda su crudeza la inocencia y el abuso con el que el orden social del capitalismo industrial se ha relacionado con el medio natural. Al seguir la lógica de expropiación y acumulación de este orden, legitimado sobre la idea de progreso y la fantasía del crecimiento infinito, nuestra civilización ha exprimido los límites biofísicos hasta extremos nunca antes imaginados. Esto ha conducido a que nos enfrentemos en la actualidad a la mayor de las amenazas existenciales. En esta encrucijada, y más allá de los consensos científicos o de las propuestas político-económicas destinadas a atajar o mitigar la situación (notablemente dominadas por aproximaciones técnicas y reduccionistas), el campo de las prácticas culturales ha sido a menudo observado como parte de un entorno auxiliar, sin un peso determinante en el debate ecosocial. Sin embargo, la interrelación entre las manifestaciones de la crisis ecosocial y la vida cotidiana, el impacto de esta en la gestación y reproducción de concepciones hegemónicas del mundo, o la subjetivización de la relación que mantenemos, por ejemplo, con las fuentes de energía fósil, hacen de la praxis cultural un espacio de suma relevancia como mediador en la fractura naturaleza-sociedad y los horizontes alternativos para resistirla y repararla. De este modo, si bien la ciencia resulta clave para diagnosticar la factualidad de la realidad que habitamos, y la política y la economía se ofrecen como terrenos de imprescindible disputa para gestionar e intervenir sobre esa realidad, la praxis cultural se nos presenta como un ámbito de especial relevancia a la hora de interrogar la complejidad de la construcción y redefinición de cosmovisiones, imaginarios y concepciones del mundo que han llevado al “estado actual de la cuestión” del sistema Tierra.

Una mirada amplia permite vislumbrar el vínculo entre praxis cultural, ecología y política siempre presente a lo largo de la historia, en formas poliédricas y más o menos explícitas. De la traducción de los códigos indígenas en la conquista de las Américas al supremacismo del cine etnográfico de Thomas Edison, o del paisaje como correlato objetivo en los simbolistas franceses a las intervenciones neovanguardistas del *land art*, el carácter mediador de las prácticas culturales y su intencionalidad dentro de las relaciones de poder situadas en el eje naturaleza-sociedad son una constante de la actividad cultural y estética de la humanidad. Pero en esta mencionada encrucijada ecosocial en que nos encontramos, con su manifestación en la vida diaria e impacto en nuestras cosmovisiones civilizatorias, las intervenciones culturales adquieren una relevancia aún más significativa. De este modo, si bien es indudable que no pocas aproximaciones a la praxis cultural han contribuido a esa lógica de acumulación del capital, expropiación de

tierras y subordinación de pueblos enteros, no es menos cierto que dentro de ese campo también han florecido modos de exploración crítica —de resistencia y resiliencia— enormemente estimulantes para imaginar, debatir y tejer alternativas a las hegemonías *naturalizadas* por el *statu quo*.

Los textos aquí recogidos indagan sobre aspectos destacados de la praxis cultural y su mediación política entre sociedad y naturaleza, como ámbitos al mismo tiempo unidos, independientes e interrelacionados. Desde campos de intervención diversa, cada uno de estos trabajos, por separado y en su conjunción con los otros, permite aproximarse a la multiplicidad de facetas que estas prácticas ofrecen para cuestionar la construcción de las concepciones ecosociales dominantes y la ecología política que subyace en estas —a modo de “inconsciente ecológico”, en referencia libre a Fredric Jameson (1989)—. Esto implica abordar también las relaciones de dominio y poder, disputa y resistencia, tanto en lo histórico-espacial como en lo ecosistémico. Se trata, en definitiva, de interrogar esas concepciones del mundo y de la ecología política hegemónicas que determinan la idea de modernidad capitalista y los diferentes regímenes de distinción y segregación social que esta forja.

Así, esta compilación aspira a contribuir a la exposición de los imaginarios de la praxis cultural no como derivados de la crisis ecosocial, sino de acuerdo a su relación metabólica con la formación de la realidad en que nos situamos. Esta aproximación permite que el análisis crítico de las prácticas emerja con especial relevancia para visitar, a su vez, esa misma realidad y transformarla. Con ello, se ha tratado de crear un ecosistema de reflexión cultural que, a partir de la praxis, sirva para asediar al conformismo sobre el que crecen las cosmovisiones dominantes y espolear la imaginación de horizontes radicales. Y es que es en estos donde deben encontrar acogida las miradas periféricas y el conocimiento descentralizado, situado y concreto, que estimulen el cuestionamiento de ontologías y epistemologías sobre las que se producen y reproducen culturalmente aquellas relaciones destructivas entre sociedad y naturaleza a que estamos acostumbrados. Por su énfasis en la práctica, en definitiva, estos textos se ofrecen como reflexiones enraizadas a la experiencia y la acción, de abajo arriba.

De este modo, el ensayo de Brian M. Napoletano, Pedro S. Urquijo, Brett Clark y John Bellamy Foster incluido en este dossier se centra en la problemática naturaleza-sociedad a lo largo de la obra del marxista francés Henri Lefebvre. El texto estudia su teorización de la autogestión como apuesta por una praxis radical dirigida a la transformación de la totalización capitalista y la superación de sus contradicciones socioecológicas. Los autores ofrecen una lectura renovadora de Lefebvre vinculada a la teoría marxista de la fractura metabólica y enmarcada dentro de su crítica de la vida cotidiana y la producción del espacio, destacando la capacidad de su obra para trascender el cerco de significados

asignados a la naturaleza. Con ello, se examinan cuestiones relativas a la transgresión de la enajenación espacial y, en conclusión, la completa transformación de la geografía.

Por su parte, Nancy V. Piñeiro expone, a partir de la resistencia popular contra la fractura hidráulica en la Patagonia, la importancia de la práctica de la traducción contrahegemónica para las luchas socioambientales latinoamericanas, enfrentadas al dominio tecnológico del Norte Global. A partir de los métodos ofrecidos por los Estudios de Traducción, los Estudios Latinoamericanos y la sociología de la traducción, Piñeiro explora cómo los intercambios de praxis y la mediación traductora han contribuido a dar continuidad a estas luchas contra el despojo histórico y sus sucesivas réplicas en la región, desde la época colonial hasta nuestros días.

En cuanto al trabajo de Arturo Delgado Pereira, este se propone como una reflexión, desde sus ojos de cineasta e investigador, sobre el proyecto situado *Encierro*, que el propio Pereira desarrolla en su localidad natal, Almadén (Ciudad Real). El trabajo documental parte de la huelga minera de 1984, en la que se encerraron once obreros a 650 metros de profundidad durante once días, para treinta y cinco años después, recrear la acción con jóvenes del mismo Almadén, incluido el autor. La propuesta busca encontrar, en el subsuelo, un espacio de encuentro con la memoria colectiva desde el que reflexionar sobre la reproducción de la vida cotidiana y su disrupción. Al mismo tiempo, aborda tanto el potencial del activismo social para imaginar alternativas políticas para el pueblo, como las posibilidades las prácticas de registro y recreación histórica ofrecen a la hora de intervenir en las condiciones concretas de la localidad en el presente.

El dossier cierra con una entrevista a la artista Paloma Polo, que hemos realizado entre Miguel Errazu y yo. Esta se centra en el trabajo *El barro de la revolución*, que fue resultado de la inmersión de Polo en la lucha guerrillera en el interior de la selva filipina, gracias a su relación y convivencia durante más de tres años con combatientes del Nuevo Ejército del Pueblo (NEP), brazo armado del Partido Comunista de Filipinas. El diálogo con Polo sirve para explorar, entre otros, aspectos relativos a los vínculos entre la práctica artística y la política, la articulación de las preocupaciones ecosociales en la praxis revolucionaria del Sur —frente al ecologismo del Norte—, el papel de prácticas como la poesía dentro de la lucha por la defensa de los bienes naturales y la subsistencia colectiva, y las antinomias implícitas a la institucionalización de proyectos artísticos de este carácter, de acuerdo a los espacios normativos de exposición y distribución.

Las reflexiones aquí contenidas se presentan como una invitación a intervenir en la ecología política de la cultura, como forma activa en la toma de partido frente a los desafíos ecosociales a los que estamos arrojados y desde el reconocimiento de la multiplicidad de condiciones espaciales, históricas y materiales concretas que signan a las prácticas socioculturales. Cada uno de estos trabajos expone, desde esa diversidad, la

necesidad de que cualquier proyecto de crítica radical ecosocial esté ligado a un anhelo de revolución metabólica, ya que, como ha escrito Kohei Saito, “la sostenibilidad y la igualdad, basadas en la economía estacionaria, conforman la resistencia contra el capital y constituyen el fundamento de la sociedad futura” (Saito, 2022: 163). Para ello se precisa de una praxis activa que sirva para cuestionar y dismantelar los imaginarios del orden social que el capitalismo industrial ha instalado en nuestra intersubjetividad. Y es que la reproducción ampliada de ese orden implica la mercantilización reificadora de las relaciones sociales, una insaciable gula energética (especialmente fósil), la expansión prolongada de la dominación colonial-imperial, la continua enajenación sociedad-naturaleza y degradación ecosistémica, y un insalvable ensanchamiento de la consecuentemente fractura metabólica que esto implica. Por el contrario, la práctica cultural radical ofrece una visión que permite vislumbrar, desde abajo y en los márgenes, las múltiples posibilidades de que disponemos para reorganizarnos frente a la aceleración letal a que conduce la lógica amoral del capital. Ante la disyuntiva existencial que el sistema-mundo capitalista impone hoy, se trata de alimentar procesos de indagación y rescate de aquellas prácticas experienciales que proporcionan ámbitos de apoyo mutuo y afecto comunal. Praxis culturales, en definitiva, que abren sendas hacia nuevos sentidos y concepciones del mundo, desde las que construir otra imaginación político-ecológica de genuina sostenibilidad e igualdad.

**BIBLIOGRAFÍA**

Jameson, Fredric (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor.

Saito, Kohei (2022). *El Capital en la era del Antropoceno*. Barcelona: Sine Qua Non.

# KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

---

## LA CONCEPCIÓN DE HENRI LEFEBVRE DE NATURALEZA-SOCIEDAD EN EL PROYECTO REVOLUCIONARIO DE LA AUTOGESTIÓN

Henri Lefebvre's Conception of Nature-Society in the Revolutionary Project of Autogestion

---

**BRIAN M. NAPOLETANO**

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

brian@ciga.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-1702-0959>

**PEDRO S. URQUIJO**

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

psurquijo@ciga.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0001-9626-0322>

**BRETT CLARK**

University of Utah (Estados Unidos)

u0847751@utah.edu

**JOHN BELLAMY FOSTER**

University of Oregon (Estados Unidos)

jfooster@uoregon.edu

Recibido: 7 de noviembre de 2022

<https://doi.org/10.7203/KAM.20.25550>

N. 20 (2022): 115-145. ISSN: 2340-1869

---

**RESUMEN:** El intrincado enfoque materialista dialéctico de Henri Lefebvre sobre la problemática naturaleza-sociedad, junto con su defensa de una praxis orientada a la transformación total desde la base a través de la autogestión, ofrece un enfoque unificado, crítico y dialéctico de la ecología política. Desgraciadamente, su trabajo en estas áreas se ha interpretado con demasiada frecuencia como dividido y fragmentario, lo que ha escindido su análisis radical de la producción del espacio-tiempo de su praxis crítica relacionada con la autogestión. Para ofrecer un correctivo a esto, elaboramos brevemente su uso del enfoque materialista dialéctico de Marx esbozando cómo Lefebvre lleva este método a la problemática naturaleza-sociedad, y cómo su teorización de la autogestión apunta a una praxis radical dirigida a superar las contradicciones socio-ecológicas del capital. Su compromiso con la teoría de la fractura metabólica de Marx, así como su defensa de un proyecto radical de autogestión como parte de la crítica de la vida cotidiana, sirven para situar la cuestión subyacente de la enajenación en términos espaciales y ofrecen a la geografía una perspectiva transformadora que evita plantear sistemas cerrados e intentar agotar los diversos significados asignados a la naturaleza. Con ello, Lefebvre demuestra cómo la problemática naturaleza-sociedad desborda las cuestiones tanto de encuadre ontológico como de lenguaje y reclama una unidad de teoría y práctica radicales para superar las separaciones.

**PALABRAS CLAVE:** Henri Lefebvre, autogestión, vida cotidiana, mediación naturaleza-sociedad, fractura metabólica.

**ABSTRACT:** Henri Lefebvre's intricate material-dialectical approach to the nature-society problematic, taken together with his advocacy of a praxis oriented to total transformation from the ground up through autogestion, offers a unified, critical, and dialectical approach to political ecology. Unfortunately, his work in these areas has too often been interpreted as divided and fragmentary, splitting his radical analysis of the production of space-time from his critical praxis related to autogestion. We offer a corrective to this by elaborating briefly on his use of Marx's material-dialectical approach, outlining how Lefebvre brings this method to bear on the nature-society problematic, and how his theorization of autogestion points to a radical praxis aimed at overcoming the social-ecological contradictions of capital. His engagement with Marx's theory of metabolic rift, and his advocacy of a radical project of autogestion as part of the critique of everyday life, serve to place the underlying issue of alienation in spatial terms, offering geography a transformative perspective that avoids positing closed systems and attempting to exhaust the various meanings assigned to nature. In this, Lefebvre demonstrates how the nature-society problematic overflows issues of ontological framing and language, calling for a unity of radical theory and practice to overcome the separations.

**KEYWORDS:** Henri Lefebvre, autogestion, everyday life, nature-society mediation, metabolic rift.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Henri Lefebvre fue un marxista francés de renombre internacional cuya obra sobre la producción del espacio es ampliamente referenciada, aunque no siempre plenamente apreciada, en geografía<sup>2</sup>. Fue uno de los primeros teóricos marxianos que se basó en la crítica marxiana clásica de la economía política para abordar tanto la problemática de la vida cotidiana como la “reproducción de las relaciones de producción” y, en particular, para explicar “por qué y cómo el capitalismo competitivo podría llegar a su fin sin que la esencia de sus relaciones constitutivas hiciera lo mismo” para continuar, en su lugar, bajo el capital monopolista (Lefebvre, 1976b [1973]: 9-11). Al reformular la tesis del “punto de no retorno” (la creencia de que el capital se derrumbaría inevitablemente bajo el peso de sus contradicciones internas) y su inversa (la renovación indefinida de las relaciones capitalistas) como hipótesis estratégicas, Lefebvre cambió el enfoque para encontrar el punto vulnerable del que emergieran la autogestión y la praxis revolucionaria, “el terreno sobre el que lanzar el ataque” al capital (Lefebvre, 1976b [1973]: 13-14).

Tal proyecto crítico-intelectual implica ir más allá de la totalización parcializada que afirma que la “totalidad de la sociedad” puede ser captada a través de la “circulación de la plusvalía” (Harvey, 1973: 312), ya que “la reproducción ampliada afecta no sólo a los ciclos y circuitos de la producción económica, sino a procesos más complejos” (Lefebvre, 2016a [1972]: 147). Reconocer que es el “espacio dialectizado y conflictivo” el que “produce la reproducción e introduce en ella sus múltiples contradicciones, hayan surgido o no estas últimas del tiempo histórico” conduce a la tesis mal entendida de Lefebvre (1976b [1973]: 19, 21) “de que el capitalismo se ha encontrado en condiciones de atenuar (cuando no de resolver) sus contradicciones internas durante un siglo, y en consecuen-

<sup>1</sup> El presente texto fue publicado originalmente en inglés en *Dialogues in Human Geography* en marzo de 2022 (DOI:10.1177/20438206221088385) y ha sido traducido al español por Javiera Moncada y Alejandro Pedregal. En algunos casos, junto a ciertos términos traducidos en el cuerpo del texto, los traductores hemos mantenido entre corchetes aquellos originales del inglés con vistas a facilitar su interpretación.

<sup>2</sup> Treinta años después de la muerte de Lefebvre, la totalidad de su formidable corpus escrito aún no está disponible en inglés, y es posible que partes importantes del mismo nunca lo estén. No obstante, la mayoría de sus obras maduras más importantes están traducidas, y cada año aparecen más, junto con recientes compilaciones y revisiones en inglés de su corpus por parte de académicos que han leído su obra en su francés nativo (especialmente Butler, 2012; Elden, 2004; Merrifield, 2006). Sin embargo, como académicos bilingües con poco conocimiento del francés, nosotros mismos somos plenamente conscientes de que la traducción conlleva una instancia adicional de interpretación. No obstante, de acuerdo con la práctica académica contemporánea, mantenemos que la traducción se considera mejor como una mediación que como una barrera para el compromiso colectivo con las obras en diferentes idiomas, al poner el conocimiento transcultural de la humanidad a disposición de aquellos que no tienen la capacidad o el tiempo para dominar los cientos de idiomas en los que este conocimiento se registró originalmente. Por ello, creemos que, gracias a los esfuerzos, a menudo infravalorados, de diversos traductores, es posible un compromiso profundo con escritores cuyas ideas se originaron en lenguas distintas a la propia. [N. del T.]

cia, en los cien años transcurridos desde la redacción de *El capital*, ha logrado alcanzar el ‘crecimiento’. No podemos calcular a qué precio, pero sí sabemos el medio: *ocupando el espacio, produciendo un espacio*”<sup>3</sup>.

La clave del proyecto revolucionario de Lefebvre es la teorización de la autogestión (autodeterminación, *self-management*, “la corriente de autodeterminación en la historia” [Vieta, 2014: 781-82]). Situado en el contexto del desarrollo humano sostenible, puede considerarse que Lefebvre (2016a [1972]: 131-134) se hace eco conscientemente de la teoría del metabolismo de Karl Marx al subrayar que “la regulación de los intercambios orgánicos debe convertirse en una ‘ley rectora’ de la nueva sociedad” basada en la reafirmación de las necesidades humanas y del valor de uso de la naturaleza sobre la acumulación de capital. Especialmente después de lo que llamó “la explosión” de mayo de 1968, Lefebvre (1969 [1968]: 84) retomó la noción de autogestión como “respuesta original al problema de la socialización de los medios de producción planteado por Marx” (Lefebvre, 1969 [1968] 84), clave para la reapropiación de la vida cotidiana, el cuerpo, el deseo, el tiempo, el espacio, lo urbano y la naturaleza (Guilbaud, Lefebvre y Renaudie, 2009 [1986]; Lefebvre, 1971 [1968]), y esencial para el proyecto marxista de la desaparición del Estado (Lefebvre, 1968 [1966]; 2009b)<sup>4</sup>. Conforme al criterio de Lefebvre (1971 [1968]: 194-206) de la revolución total, la autogestión no puede limitarse a los planos estratégicos de lo económico, lo político y lo cultural. Tampoco puede separarse de la vida cotidiana, ya que esto degeneraría en el “eslogan vacío y peligroso” de la cogestión, sino que debe perseguirse como un “proyecto inclusivo” de reapropiación (Lefebvre, 1969 [1968]: 84-85; véase también Mészáros, 1995; Rose, 1978).

De este modo, la autogestión requiere un grado radical de igualdad sustantiva, democracia directa y contestación, cooperación y autocrítica, así como una nueva pedagogía social que anule la mercantilización del conocimiento y de la educación (Lefebvre,

3 Un ejemplo de esto es la afirmación de Nik Heynen, Peter Hossler y Andrew Herod (2011: 241) de que la obra *Desarrollo desigual* de Neil Smith (2008) complementa “la teorización más bien escueta de Lefebvre sobre la importancia del espacio para la supervivencia del capital”. Lo anterior resulta ilustrativo por su incapacidad para comprender la manera en que la tesis de Lefebvre plantea la producción del espacio y del tiempo por parte del capital como un mecanismo clave de su creciente control sobre la vida cotidiana y de sus infra y superestructuras (véase Elden, 2007). De ello resulta que se asume que el pensamiento de Lefebvre sobre el espacio puede simplemente añadirse a las concepciones geográficas existentes.

4 La noción lefebvriana de autogestión parece estar fuertemente influenciada por el concepto de Marx (1974: 356) del ser humano como “ser automediado de la naturaleza”, en tanto que perspectiva ontológica fundamental que subyace a todo el pensamiento marxiano (Mészáros, 1975: 162-73; Ronneberger, 2009; Rose, 1978), aunque Lefebvre (2009b [1976]: 160) sostiene que los escritos de Marx no van más allá de una noción “un tanto ideal” de las asociaciones entre trabajadores y productores, y se basa más en los usos contemporáneos del término —como el que tuvo lugar durante el movimiento de mayo de 1968 y que popularizó el concepto en Francia—, su propia colaboración con la revista *Autogestion* y el trabajo de sus contemporáneos (Elden, 2004).

1976b [1973]: 121-122). Neil Brenner y Stuart Elden (2009: 16) sostienen que esta sofisticada teorización de la autogestión hace que sea insuficiente su traducción literal como “*self-management*”<sup>5</sup> y también la connotación francesa más amplia de los años sesenta y setenta de “control obrero”. Esto sugiere que es mejor no traducir el término a la luz de la conceptualización de Lefebvre como “no sólo un proyecto de gobernanza radicalmente democrática, sino un proceso conflictivo y contradictorio a través del cual los participantes se comprometen continuamente con la autocrítica, el debate, la deliberación, el conflicto y la lucha; no es una condición fija, sino un nivel de intenso compromiso político y ‘espontaneidad revolucionaria’ [...] que debe ‘promulgarse continuamente’”.

La aparición de proyectos limitados de autogestión como una cuestión de necesidad en y contra los espacios condenados a la “austeridad” por la alianza neoliberal Estado-capital en el siglo XXI —incluidos el surgimiento de fábricas autogestionadas por los trabajadores en Argentina durante la depresión posterior a las crisis financieras de 2007-8 (Petras y Veltmeyer, 2006; Vieta, 2014), las luchas de los sujetos comunitarios revolucionarios por la autogestión territorial (Barkin y Sánchez, 2019), y la autoorganización de brigadas vecinales en varias comunidades durante la pandemia de Covid-19 (Wallace, 2020)— vuelve profundamente relevante para nuestra situación actual (Brenner, 2008; Napoletano et al. , 2020; Smith, 2009) la tesis de Lefebvre (1969 [1968] 90) de que la autogestión “indica el camino hacia la transformación de la existencia cotidiana”.

También reafirma su hipótesis de que “la experiencia (la práctica social) muestra, en nuestra opinión, que las asociaciones de gestión —en su forma más simple e interesante, la autogestión— aparecen en los puntos débiles de la sociedad existente” (Lefebvre, 2009b [1966]: 144). Aunque no se suele atribuir a Lefebvre el haber abordado el giro neoliberal del capital, sus observaciones sobre la autogestión como fuerza contraria al poder del Estado y a la subordinación de todo al crecimiento capitalista conservan su relevancia en vista del modo en que la retórica neoliberal de la descentralización y del recorte del Estado contradice la realidad del creciente poder e influencia de este último sobre la vida cotidiana (Brenner, 2008), mientras la lealtad del Estado con el dominio del mercado y el crecimiento por encima de todo socava incluso su compromiso meramente formal con los principios liberales clásicos (igualdad, libertad y fraternidad) y aleja a la sociedad de cualquier cosa que se parezca a la igualdad sustantiva y la sostenibilidad (Mészáros, 2008, 2015). Estos desarrollos confirman la presciente observación de Lefebvre (1976b [1973]: 87) sobre la retórica de la descentralización en Francia a principios

5 En el texto original en inglés, los autores se refieren a la traducción del término “autogestión” a este idioma como “*self-management*”. Esta podría entenderse efectivamente como una traducción literal del término, que, sin embargo, los autores no encuentran del todo satisfactoria. Para contextualizar su reflexión, hemos mantenido en su idioma original el término “*self-management*” en el texto. [N. del T.]

de la década de los setenta, según la cual “las políticas gubernamentales siempre han tenido, de hecho, un único objetivo: descargar algunas de sus responsabilidades en los organismos locales y regionales conservando intactos los mecanismos de poder”. En efecto, la reformulación del papel del Estado como facilitador del crecimiento, en lugar de garante del bienestar social, aparece no sólo como una continuación, sino también como una intensificación del proyecto del modo de producción estatal (Brenner, 2008) que busca colocar al Estado a “cargo del crecimiento”, al tiempo que la cooptación de diversos movimientos sociales de la “sociedad civil” en una red de organizaciones no gubernamentales dependientes y organismos paraestatales sigue “aplastando lo social entre lo económico y lo político” (Lefebvre, 2002 [1979]: 772, 773). El abyecto fracaso de la forma neoliberal del modo de producción estatal a la hora de abordar las crisis económicas, políticas, ecológicas, epidemiológicas y, en última instancia, estructurales del siglo XXI pone de manifiesto tanto la oportunidad como la necesidad del tipo de “ruptura” con las redes jerárquicas y autoritarias de toma de decisiones que Lefebvre (1969 [1968]: 84-86) prevé en la autogestión.

Como aspecto vital de una revolución metabólica, la teorización lefebvriana sobre la autogestión también constituye un elemento importante de la transformación social necesaria para hacer frente a las fracturas metabólicas del capital (Napoletano et al., 2020). Lefebvre rara vez establece un vínculo inmediato entre la autogestión y las contradicciones ecológicas del capital, pero aspectos importantes de su concepción de la naturaleza-sociedad (es decir, la tríada conceptual formada por la mediación de la naturaleza, la sociedad y su metabolismo a través de la producción humana, lo que da lugar a una transformación cualitativa y a una sublimación continuas), incluido su uso de lo que ahora se conoce como la teoría de la fractura metabólica de Marx (Foster et al., 2019), sugieren fuertemente que la autogestión, como clave de la “apropiación” y la “desenajenación” (Lefebvre, 2009b [1966]: 150), podría actuar como fundamento de una noción radical de sostenibilidad socio-ecológica que va más allá de la oposición diametral y autoevidente entre capital y sostenibilidad (Lefebvre 2014c [1973]: 133; Mészáros, 2015: 162). Para Brenner (2008: 244), “en una época en la que los partidos putativamente de izquierdas de toda Europa y Norteamérica se han convertido en agentes, ejecutores y apologistas de diversos tipos de neoliberalismo blando, la crítica disidente de Lefebvre a la izquierda francesa de hace más de dos décadas proporciona un recordatorio oportuno de un ingrediente esencial dentro de cualquier política socialista radicalmente democrática: la crítica despiadada de la dinámica de crecimiento capitalista en nombre de marcos alternativos para la producción de la vida cotidiana”.

En el espíritu de lo que ahora se denomina “nuevo materialismo” (Nail, 2020), Lefebvre (2016b [1965]) ya sostiene que la naturaleza existe como una fuerza activa (*physis*) y

no puede reducirse a un mero objeto pasivo en oposición a un sujeto humano absoluto y abstracto (ficticio). Sin embargo, también insiste en que la superación de la noción binaria de sujeto/objeto no debe ocultar la polarización dialécticamente mediada entre naturaleza material y forma lógica, cuya unidad en la praxis no elimina necesariamente las tensiones subyacentes (Lefebvre, 1969 [1968]: 151-156). Los límites pueden ser borrosos, pero la unidad y las distinciones de la naturaleza-sociedad siguen siendo importantes, especialmente cuando se trata de la sociedad capitalista, que continuamente encuentra nuevas formas de agravar la enajenación entre el individuo y la naturaleza-sociedad (Lefebvre, 1976b [1973]; Mészáros, 1975). Es necesario concebir al ser humano como un ser simultáneamente natural y social sin oscurecer las consecuencias de sus diferencias (Lefebvre, 1995 [1962]; 2014c [1973]). Como pensador que reflexionó sobre el discurso dominante de “la destrucción de la naturaleza”, Lefebvre (1996: 186) se adelantó a la mayoría de los marxistas al reconocer la crisis ecológica como un proceso inherentemente espacio-temporal, intrínsecamente ligado a las fracturas metabólicas de una civilización cada vez más dominada por las enajenadas “mediaciones de segundo orden” del capital (Mészáros 2015: 70).

La concepción materialista dialéctica de Lefebvre de la naturaleza-sociedad sería, presumiblemente, de gran interés para la geografía, que se ha enfrentado en repetidas ocasiones a esta problemática de diferentes maneras —desde las obras clásicas de, por ejemplo, Carl Ritter (1865), Élisée Reclus (1995), Harlan H. Barrows (1923) y Carl Sauer (2008) hasta los trabajos más recientes de la ciencia del Sistema Tierra (Thrift, 2002)—, pero sigue teniendo problemas para superar su división interna natural/social, física/humana (Lave et al. 2014; Lave, 2015; Radcliffe et al., 2010). Establecer un diálogo entre la concepción lefebvriana de naturaleza-sociedad y su teorización de la autogestión ayuda a dilucidar el reto que supone la dominación de la naturaleza en la producción del espacio y ofrece a la geografía una alternativa dialéctica al actual vaivén entre dualismo y monismo respecto a la naturaleza y la sociedad, al tiempo que apunta a un importante proyecto transformador en el que esta ciencia podría desempeñar un papel relevante (Brenner, 2008).

Sin embargo, el pensamiento de Lefebvre parece haber sido víctima de las tendencias eclécticas de la geografía (véase Burgess, 1985; Swyngedouw, 2000), de modo que su trabajo sobre la producción del espacio con frecuencia se ha separado de su crítica al poder y al Estado (Ronneberger, 2009), de su concepción de la problemática naturaleza-sociedad (Foster et al., 2020) y de otros aspectos esenciales de su corpus (Elden, 2004, 2007)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Las dos primeras oleadas se refieren a las lecturas “político-económicas urbanas” y “posmodernistas” (Kipfer et al. 2008) que predominaron de la obra de Lefebvre y para las que Stuart Elden (2001) y Stathis Kouvelakis (2007) también han ofrecido influyentes rectificaciones. Kanishka Goonewardena (2011b) y

Esto ha llevado a la impresión errónea de que “Lefebvre nos ofrece sorprendentemente poco sentido sobre cómo podrían ser las producciones alternativas del espacio —cómo procedería una política espacializada alternativa—” (Smith, 1996: 133).

No obstante, en el presente siglo, una “tercera ola” de estudiosos ha comenzado a desafiar la apropiación fragmentaria de Lefebvre y la reducción de sus ideas sobre la producción del espacio a postulados banales (Stanek, 2008) para explicar el modo en que debería considerarse su obra como un resultado de las preocupaciones centrales de su corpus general, lo que conduce al aprovechamiento de “prácticamente todo el alcance de la formidable erudición de Lefebvre” (Goonewardena, 2011a: 57), y su marxismo en particular (Elden, 2004). En este sentido, estamos abriendo un diálogo en torno al enfoque dialéctico de Lefebvre sobre la naturaleza-sociedad, a las ideas que ofrece sobre las crisis socio-ecológicas del capital del siglo XXI, y a los desafíos y posibilidades de abogar por un proyecto radical, espacial y temporalmente dinámico de autogestión para hacer frente a estas crisis. Este diálogo podría ayudar a los geógrafos y a otros estudiosos a avanzar hacia una crítica socio-ecológica del capital que proporcione una valiosa visión de la dinámica espacio-temporal de la estrategia política y la praxis radical. Para iniciar este diálogo, ofrecemos brevemente una visión general correctiva del método dialéctico materialista marxiano de Lefebvre y lo utilizamos para explorar los diferentes papeles que asigna a la naturaleza en su corpus, luego discutimos cómo esto le llevó a recurrir a lo que ahora se conoce como la teoría de la fractura metabólica de Marx en su crítica espacio-temporal del capital, al tiempo que reflexionamos sobre cómo estas ideas apuntan a una política radical de autogestión como un desafío socio-ecológico al capital.

## LA DIALÉCTICA MARXISTA DE LEFEBVRE

Lefebvre (1995 [1962]: 134-135) observa que la naturaleza-sociedad constituye una doble determinación “de especial interés para el pensamiento dialéctico”. Esto proporciona la base para superar la “confusión y la falta de ‘estructura’” que a menudo ha caracterizado el análisis en esta área, al tiempo que impide el tipo de sistematización rígida y osificación que comúnmente caracterizan a los sistemas filosóficos cerrados<sup>7</sup>. Para Lefebvre, el método materialista dialéctico de Marx es valioso aquí precisamente porque descarta el monismo y el dualismo como burdos principios filosóficos, como mediaciones mutuamente excluyentes. En cambio, este método exige que la naturaleza-sociedad y, por ex-

---

Łukasz Stanek (2008), por su parte, son especialmente útiles para situar el análisis lefebvrino sobre la producción del espacio dentro de su corpus más amplio.

<sup>7</sup> El enfoque lefebvrino sobre la dialéctica es el de una dialéctica abierta, como en la dialéctica materialista de Marx, que se distingue del intento hegeliano de cierre dialéctico. Sobre esta cuestión, véase Fracchia y Ryan (1992) y Foster (2018).

tensión, los propios seres humanos se entiendan simultáneamente como distintos pero unidos, de manera que la “identidad de identidad y no identidad” (como la llamó Georg Lukács [1974: 73]) no pueda superarse “a través de la representación” (como ocurre, por ejemplo, con los híbridos socionaturales) o entenderse sin considerar las mediaciones concretas, de lo que resulta que debe superarse “por una *praxis*”. La importancia de esta idea gira en torno a la forma en que el enfoque materialista dialéctico de Lefebvre, que se basa en la obra de Marx al tiempo que la amplía, sitúa a la naturaleza-sociedad dentro de una totalidad mediada y abierta cuyos residuos constantemente rebasan y frustran los intentos de un cierre conceptual (Kofman y Lebas, 1996).

El enfoque dialéctico de Lefebvre tiene poca relación con la caricatura de la dialéctica puesta en la picota en algunas descripciones posthumanistas como la “categorización a priori de las cosas del mundo” (Whatmore, 1999: 25), o como la “resolución perpetua de oposiciones binarias” (Gregory et al., 2009: 157) impulsada por un errado “anhelo de resolver la contradicción” (Haraway, 1987: 28). Lefebvre, en cambio, asocia ese anhelo de resolver las contradicciones con el conocimiento “puro” y “absoluto” que actúa para “reducir la realidad en interés del poder” (Lefebvre, 1991 [1974]: 367). Es importante destacar que sigue el ejemplo de Marx al emplear un método materialista dialéctico que señala el camino más allá de esa construcción de sistemas filosóficos no como un rechazo positivista de la filosofía, sino como una propuesta de proyectos revolucionarios dirigidos a la desaparición del Estado “para que la filosofía se realice y sus objetivos se alcancen en la *praxis* empezando con la libertad y la totalidad” (Lefebvre, 2016b [1965]: 18).

A diferencia de la totalización enajenada del modernismo, enraizada en las mediaciones de segundo orden del capital (Mészáros, 1972, 1995), que el pensamiento posmoderlista objetista (con razón), la totalidad dialéctica históricamente mediada a la que Lefebvre apela es una de “*mundialidad [mondialité]*”, o “una nueva unidad de la totalidad captada fragmentariamente” (Lefebvre, 2016b [1965]: 373, 472). Ya sea un resultado accidental o intencionado, la burda desestimación de la dialéctica como una extensión de la “lógica binaria” (Whatmore, 1999: 25), para atribuirle erróneamente las mismas antinomias señaladas por Immanuel Kant que la dialéctica en el sentido hegeliano-marxiano buscaba trascender (Henning, 2019), no comprende el significado de la dialéctica tal como la emplearon Marx y Lefebvre, por no mencionar a Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Tal perspectiva cae en el mismo error que “todo sepulturero” que busca condenar el marxismo no sobre la base de su propia estructura conceptual, sino a través del rechazo de lo que es *el objeto de su crítica*. De hecho, Lefebvre (2016a [1972]: 147) describe la dialéctica de Marx como lo opuesto a tal caricatura cuando sostiene que “una forma de pensar que pueda llamarse propiamente ‘marxista’ subordina la consistencia a la contradicción”. Si algún tipo de anhelo por resolver la contradicción puede asociarse a este método, es uno

que demanda buscar una resolución, o superación (Lefebvre, 2020 [1975]), en el ámbito de una praxis social dirigida a hacer estallar los “eslabones más débiles” (para seguir a Lefebvre en su ampliación del concepto de V. I. Lenin) en la dominación jerárquica del capital sobre la sociedad-naturaleza, desde el nivel corporal y conceptual de la vida cotidiana hasta los flujos metabólicos mundiales dentro de los Estados-nación y entre ellos, en lugar de en un nivel metafísico (Ilyenkov, 2008: 289-319; Lefebvre, 2009a [1939]; Mézáros, 2010: 149-203).

El modo en que la teorización de Lefebvre sobre la autogestión se desprende orgánicamente de un trabajo escrito mucho antes sugiere una fuerte continuidad con esta noción dialéctica de totalidad y el tipo de política de lo posible-imposible que implica (véase Brenner, 2008; Elden, 2004; Rose, 1978). En lugar de intentar imponer un sistema armonioso, “la *autogestión* revela las contradicciones del Estado, porque es el propio desencadenante de esas contradicciones” (Lefebvre, 2002 [1979]: 780).

Al reformular la noción modernista de ciudadanía en torno a la igualdad sustantiva y el derecho a la diferencia (el derecho a no ser clasificado a la fuerza según los poderes homogeneizadores del modernismo; Lefebvre 1976b [1973]), Lefebvre adelanta un proyecto revolucionario enraizado en la autogestión que sólo puede abordarse desde la base por todos los miembros de la sociedad que operan con medidas iguales de autodeterminación y de reconocimiento. En este sentido, la totalidad en sí misma es un proyecto en curso, ya que la autogestión “se mueve desde la base hasta la cima, desde el componente hasta la totalidad” (Lefebvre, 2009b [1966]: 148), y el enfoque en la totalidad representa una forma de entender los procesos históricos meditados en lugar de un objeto estático del pensamiento contemplativo. En tales concepciones teórico dialécticas, tal y como las describe Lefebvre, el objeto no es la completitud o la finalidad, sino más bien una especie de desenajenación, con la ayuda de la dialéctica “tanto para volver a conectar elementos que han sido separados como para sustituir la confusión por distinciones claras; para volver a unir lo cortado y reanalizar lo mezclado” (Lefebvre, 1991 [1974]: 413).

Lefebvre (2020 [1975]: 97) sostiene que el enfoque dialéctico de Marx no parte de categorías *a priori* lógicamente independientes de la experiencia como en Kant, sino que retoma la hipótesis heracliteana del devenir (Heráclito, 2003) y la noción materialista epicúrea de “la muerte inmortal” (*mors immortalis*) (Lucrecio, 2001: 90 [III: 869]; Marx, 1963: 110, 228). En este sentido, la realidad implica un cambio constante a medida que las contradicciones se magnifican, se superan, se desplazan y se reorientan, lo que conduce a un “desbordamiento” de todo concepto, el principio de la mediación como superación”, que genera constantemente nuevos términos y residuos, además de frustrar los intentos de cierre o sistematización absoluta (Lefebvre, 2016b [1965]: 265). Este proceso altera fundamentalmente las categorías con las que entendemos la realidad a

medida que avanzamos (Lefebvre, 2003a; 2016a [1972]; 2016b [1965]; 2020 [1975], *passim*). Tal noción de la dialéctica requiere que los conceptos se capten como mediados y en evolución en un proceso conflictivo-complejo-cambiante, más que como dicotomías *a priori* (Lefebvre, 2003a [1966]: 131). Considerar la idea de Lefebvre de la naturaleza-sociedad como parte de un proyecto revolucionario de autogestión, en lugar de un sistema filosófico cerrado, reformula este concepto como una hipótesis estratégica en la crítica de la vida cotidiana, la producción del espacio-tiempo, la reproducción de las relaciones de producción y otros temas centrales de su corpus. Lo más importante es que esta reformulación implica reconocer que Lefebvre nunca se contenta con describir, explicar o incluso criticar la realidad, sino que busca sobre todo “la *apertura*, la vía de escape” negándose a rendirse ante el nihilismo o la derrota (Lefebvre, 1971 [1968]: 150; 1968 [1966]; 1996: 205-215).

En su influyente lectura de *La producción del espacio*, Neil Smith (1997: 59) afirma que, al no abordar la “producción de la naturaleza” por parte del capital, Lefebvre deja a la naturaleza “prácticamente sin iniciativa para y por sí misma” y la reduce a nada más que un “fondo” o “sustrato”. Aquí Smith está negando el antecedente al afirmar implícitamente que una concepción de la naturaleza-sociedad que no respalde su propia tesis de la producción integral de la naturaleza por parte de la sociedad es incapaz de conceder a la naturaleza “iniciativa” o agencia. Irónicamente, esto despoja efectivamente a la naturaleza de cualquier *agencia anterior a la humana y aparte de la producción*, de tal manera que Smith critica a Lefebvre esencialmente por asignar agencia a la naturaleza para y por sí misma en lugar de adoptar una posición más constructorista.

Como reconoce Alex Loftus (2012: 119, 123), el intento de Smith de reconstruir la concepción de Lefebvre de la naturaleza-sociedad exclusivamente a partir de *La producción del espacio* pasa por alto “las comprensiones desarrolladas en otras partes de la obra de Lefebvre”. Sin embargo, Loftus respalda la crítica de Smith al pensamiento de Lefebvre como “una doble concepción de la naturaleza que, aunque relacionada con la sociedad, es también un reino no contaminado por la actividad humana”. En efecto, esto acusa a Lefebvre de no resolver la supuesta contradicción lógica que Smith (2008) plantea entre los conceptos de naturaleza externa y naturaleza universal; una contradicción que, de hecho, no existe lógicamente, ya que en un caso la naturaleza, como en la ciencia, se reconoce como aquello que constituye el universo material en el que los propios seres humanos existen, mientras que en el otro caso se abstrae parcialmente de esta universalidad de la naturaleza en forma de naturaleza externa, al discutir la relación humana con el resto de la naturaleza.

En su consideración de la problemática naturaleza-sociedad como algo más que una contradicción lógica que debe ser resuelta por la teoría y en su crítica al humanismo clá-

sico, el enfoque lefebvriano anticipa algunas preocupaciones de los nuevos materialistas y de otros posthumanistas. Sin embargo, en la medida en que Lefebvre (1995 [1962]: 132-133, 142-143; 2003a [1951]: 166-177) rechaza explícitamente los intentos de imponer una ontología fija, cerrada y plana a la naturaleza-sociedad, es probable que se mostrara escéptico ante el “giro ontológico” de la teoría posmoderna.

Las “ontologías planas” (Escobar, 2010: 92) de los híbridos sionaturales tienden a desechar la categoría de mediación. Las meras hibridaciones, que se limitan a unir representaciones dicotómicas, no abordan la necesidad de la mediación dialéctica y, por tanto, la unidad real de los opuestos que resulta de los procesos de contradicción y cambio. En un híbrido, un “*mixtum compositum* de ambos extremos”, como dice Marx (1970: 84-85), “la mediación no se ha realizado plenamente. Ambos extremos han dejado atrás su obstinación”. Por lo tanto, a pesar de sus credenciales críticas, el hibridismo tiende a reproducir el tipo de “maraña sin forma” al que Lefebvre (2009a [1939]: 96) opuso tempranamente la noción materialista dialéctica de “interdependencia universal (*Zusammenhang*)”. La política que resulta del hibridismo tiende a la misma pasividad e individualismo fomentados por las nociones políticamente influyentes de complejidad irreductible, adaptación y aceptación personal de la imposibilidad de transformación sistémica (Schmidt, 2013). En lugar de resignar la crítica a hurgar en los límites, Lefebvre (1969 [1968]: 13-23; 1995 [1962]: 377) sostiene que la muerte del humanismo clásico exige un nuevo humanismo que reconozca la transición en sí misma como una mediación y que permita a los miembros autónomos de la sociedad comenzar a producir su mundo como una obra en lugar de un simple producto.

## EL PAPEL DE LA NATURALEZA EN EL CORPUS DE LEFEBVRE

Aunque enfatiza la transformación de la naturaleza por parte de la humanidad a través de la producción, el propio Marx (1974: 328) se opone explícitamente a una noción dualista de sociedad y naturaleza, y señala que “decir que la vida física y mental del hombre está vinculada a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está vinculada a sí misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”. Lefebvre (1970 [1947, 1970]: 71) hace una observación similar cuando argumenta que “el crecimiento de toda la especie humana puede y debe ser considerado como un proceso *natural*, con dos aspectos: uno biológico y otro social”, pero sin encerrar esto en un *sistema* filosófico exhaustivo. Para ambos, el reto está en entender la relación como un proceso constituido tanto por la unidad como por la diferencia, lo que apunta a la categoría de mediación. Una de las ideas importantes de Marx (1981: 954) es situar esta mediación en la producción de valores de uso por el trabajo social como la “actividad productiva del hombre, a través de la cual se media su intercambio metabólico con la naturaleza”.

Para Lefebvre, además, es esta relación mediada la que impide una ontología cerrada, ya que “todo lo que podemos decir es que la Naturaleza no es inerte, y que no es un ‘alma’ o espíritu que sea ya real; que no debemos imaginárnosla como una exterioridad bruta u objeto (o suma de objetos), ni como una interioridad pura o sujeto (o suma de sujetos), porque la Naturaleza se presupone en el nacimiento y la aparición del sujeto y del objeto”. En este sentido, abordar “la Naturaleza independientemente de la actividad que —fundamentada en la Naturaleza— la penetra y la ‘comprende’ vinculando orgánicamente sus elementos dispersos, es plantear un problema insoluble, un problema metafísico que sólo puede ser respondido por un mito” o “intentar pensar un Mundo independientemente de las condiciones bajo las cuales puede existir un mundo, independientemente de la Idea del mundo” (Lefebvre 2009a [1939]: 103, 131; véase también 1995 [1962]: 149). Lefebvre retoma este punto en repetidas ocasiones a lo largo de su corpus y evita cuidadosamente caer en planteamientos unidimensionales e idealistas, en parte, porque “aún no ha llegado el momento de reducir o integrar todas las diferencias, dualidades, pluralidades y multiplicidades en una ‘totalidad’” de carácter construido. Esto significa que mientras emprendemos “nuestra crítica de las separaciones, debemos seguir enfatizando las diferencias”, reconociendo que el “ser” con el que se suele asociar la naturaleza tiene múltiples determinaciones, incluidas tanto la representación como el origen (Lefebvre, 1995 [1962]: 132-133). En lugar de buscar una metafísica cerrada de la Naturaleza en Lefebvre, se obtiene más información examinando los usos estratégicos de las “diferencias, dualidades, pluralidades y multiplicidades” de la naturaleza-sociedad en su corpus.

Uno de los papeles más fundamentales que Lefebvre asigna a la naturaleza es el de *physis* (para el cual utiliza la palabra griega original) con el fin de representar la primera naturaleza, o “nuestros orígenes, los orígenes de los que ‘nosotros’ venimos en un momento en el que efectivamente ‘nosotros’ no estábamos allí porque todavía no habíamos empezado a ser”, lo que evoca la dialéctica de la ausencia/presencia (Lefebvre, 1995 [1962]: 138). La naturaleza en este sentido y espacio primigenios es lógicamente “externa” a la sociedad, pero sin llegar nunca al nivel de una separación absoluta, y se convierte en una “naturaleza humana” al ser apropiada y transformada en segunda naturaleza a través de la producción en y del espacio (Lefebvre, 1991 [1974]; 2020 [1975]). Aunque esta “primera naturaleza” retrocede ante las fuerzas combinadas de la tecnología y la abstracción (Lefebvre et al., 1987 [1983]), nunca desaparece, ni es simplemente un fondo pasivo. Más bien, proporciona la “base o fundamento inicial del espacio social” en el que “las sucesivas redes estratificadas y enmarañadas que, aunque siempre son materiales en su forma, tienen sin embargo una existencia más allá de su materialidad” finalmente “se desdoblán en el espacio del planeta como un todo” (Lefebvre, 1991 [1974]: 402-404;

2016b [1965]). La existencia humana, la sociedad y la producción social se basan en la capacidad de la naturaleza para reproducirse más allá del alcance de la praxis humana.

Aunque la mediación de la tecnología ha reducido la medida en que esta dependencia es inmediata, el capital sigue siendo incapaz de constituirse como un sistema cerrado y autorreplicante, de modo que su destrucción de la naturaleza es también una forma de destrucción social y de sí mismo a través de la ruptura del “vínculo nutritivo cada vez más frágil” que une la primera y la segunda naturaleza (Lefebvre 2014a [1981]: 838; véase también Lefebvre, 1968 [1966]; 1971 [1968]; 2003a; 2009a [1939]; 2016a [1972]; 2020 [1975]; Lefebvre et al., 1987 [1983]). Como la pandemia de Covid-19 nos recuerda dramáticamente (Wallace, 2020), contrarrestar la “globalización” capitalista con una autogestión mundial que rompa el dominio del capital sobre los medios y las relaciones de producción, así como sobre la producción del espacio, sigue siendo una necesidad urgente, ya que mientras “lo muerto conserve su dominio sobre lo vivo, la destrucción y la autodestrucción serán amenazas inminentes” (Lefebvre, 1991 [1974]: 348); amenazas agravadas por el desprecio del capital hacia la vida (Lefebvre, 2004 [1992]). En lugar de celebrar los intentos del capital de (re)producir la naturaleza como el medio por el cual “el valor de uso y el valor de cambio, y el espacio y la sociedad, se fusionan” (Smith, 2008: 50), Lefebvre (2014c [1973]: 130) considera “el absurdo de la simple reproducción de una naturaleza destruida por el hombre” como una expresión irracional de la dominación del valor de uso por el valor de cambio bajo el capital y “una destrucción aterradora, cuya gravedad sólo se está comprendiendo ahora” (Lefebvre, 1976a [1970]: 33).

Para Lefebvre (1991 [1974]: 117), la naturaleza encarna “el flujo heracliteano de los fenómenos espontáneos”. “La naturaleza crea y no produce; proporciona recursos para una actividad creativa y productiva por parte de la humanidad social; pero sólo suministra valor de uso, y todo valor de uso —es decir, todo producto en la medida en que no es intercambiable— o bien vuelve a la naturaleza o bien sirve de bien natural” (Lefebvre, 1991 [1974]: 70). Esta distinción relativa entre la creación de obras y la producción de productos tiene un doble propósito. En primer lugar, subraya que “la ‘Naturaleza’ no puede operar según la misma teleología que los seres humanos”, lo que socava así el argumento teológico-naturalista de “un dios o providencia calculadora” que guía la naturaleza y decreta un orden social particular (Lefebvre, 1991 [1974]: 70), y reafirma a los productores autogobernados como los agentes racionales capaces de regular el intercambio metabólico de la sociedad con la naturaleza (Lefebvre, 2016a [1972]).

Las variantes del pensamiento posthumanista han abordado esta misma problemática desde un ángulo ligeramente diferente centrando su ataque en la propia noción de lo racional. En particular, las variantes fuertemente influenciadas por la teoría del actor-red intentan redefinir la noción de “agencia” despojándola de la intención cons-

ciente para lograr así una nivelación ontológica (Bennett, 2010). Lefebvre (1995 [1962]: 259) es igualmente crítico con el binario naturaleza/humanidad en el que se basa este humanismo cuando observa que “en el conflicto entre ‘naturaleza’ y ‘cultura’ (o sociedad), la cultura y lo social quedan relegados al ámbito de la abstracción, y la naturaleza adopta el estatus de objeto inerte. La relación entre ambos se enajena; finalmente se coagula y se reifica”.

Sin embargo, Lefebvre advierte del peligro de intentar resolver tales antinomias de la naturaleza y la sociedad en el ámbito de la teoría o simplemente a través de rechazar las categorías filosóficas de oposición (especialmente “sujeto” y “objeto”), y argumenta en cambio que necesitamos evitar la ilusión de confundir “ser” y “representación” para trascender las contradicciones que la filosofía identifica, pero no agota, en la praxis. Esto significa ir más allá de la propia filosofía (Lefebvre, 1968 [1966], 1995 [1962], 2016b [1965]). En la medida en que estas categorías reflejan la práctica social (enajenada), tratarlas como meros errores y disolverlas —mediante una nivelación absoluta de la agencia—, en lugar de superarlas a través de la praxis de la autogestión, tiende al nihilismo, lo que implícitamente avala la división del trabajo y las relaciones existentes, y da “*carte blanche* a la especulación salvaje y al puro irracionalismo” (Lefebvre, 1991 [1974]: 72-73).

Otra razón para la distinción de Lefebvre entre creación y producción es la necesidad de restaurar una diferenciación crítica que Marx y Frederick Engels establecen entre el sentido más amplio, filosófico, de la producción y su sentido más estrecho, político-económico, y de invertir así el vaciamiento de sentido que los autores que invocan la producción de conocimiento, las ideologías, los discursos, el “trabajo de los sueños” e incluso la naturaleza aportan sobre la noción de producción como un universal concreto (Lefebvre, 1991 [1974]: 68-73). Aquí es importante señalar que la asociación de la naturaleza con la creación no se trata de un simple mapeo binario, ya que los seres humanos pueden (y en cierto modo deben) crear y producir, y es precisamente en este proceso que “se forma una unidad concreta entre el sujeto y el objeto”, lo que de este modo socava la noción de una distinción absoluta y abstracta entre ambos (Lefebvre, 2009a [1939]: 108). La confusión entre creación y producción, sin embargo, ha contribuido a enmascarar una tensión creciente dentro del modernismo capitalista, subyacente a nuestras crisis ecológicas, en la que “el crecimiento y el desarrollo no coinciden. El producto tiende a predominar —no sin daño ambiental, como se dice—. La creación sigue disminuyendo y, en el imperialismo, la producción redescubre su vínculo con la violencia” (Lefebvre, 2014a [1981]: 814).

La distinción entre producción y creación también enlaza con otra distinción por oposición clave que Lefebvre establece en la sociedad-naturaleza: la diferencia entre dominación y apropiación —este último término es un concepto que puede aclararse “sólo

mediante el estudio crítico del espacio” (Lefebvre, 1991 [1974]: 165)<sup>8</sup>—. Según Lefebvre (2014c [1973]: 95), “la dominación tecnológica y política se dirige fundamentalmente al producto” (mercancía) mientras que “la apropiación es un trabajo (en el sentido de una obra de arte) o no es nada”.

A diferencia de la Escuela de Frankfurt, que postulaba la dominación de la naturaleza como una necesidad transhistórica (Schmidt, 1971), Lefebvre sostiene que el capital moderno hace que la dominación cada vez más entre en conflicto con la apropiación, donde la dominación de la naturaleza representa una forma enajenada de apropiación que sustituye a la apropiación como tal, en consonancia con el tratamiento de la apropiación de Marx (1973: 87-88). Desde este punto de vista, la apropiación en sí misma no puede eliminarse y “tanto la práctica como la teoría siguen proclamando su importancia y exigiendo su restitución” desprovista de dominación destructiva (Lefebvre 1991 [1974]: 165-167). En el vocabulario básico de Lefebvre, entonces, la dominación, aunque es una forma de apropiación, se abstrae de esta última como su *forma enajenada*, mientras que la apropiación, en la forma de “reapropiación”, representa no sólo el fenómeno general, sino también, más específicamente, una relación con la naturaleza libre de las mediaciones de segundo orden del capital, es decir, libre de dominación. Así, “cualquier ‘proyecto’ revolucionario actual, utópico o realista, debe, si quiere evitar la banalidad sin remedio, hacer de la reapropiación del cuerpo, en asociación con la reapropiación del espacio, una parte no negociable de su programa”. Esta reapropiación, a su vez, invoca la autogestión, ya que “sólo a través de la autogestión pueden los miembros de una asociación libre tomar el control de su propia vida, de tal manera que se convierta en su obra [*œuvre*]. Esto también se llama apropiación, desenajenación”. Por el contrario, en ausencia de autogestión, “sólo hay crecimiento sin desarrollo (la acumulación cuantitativa de la producción, el estancamiento cualitativo de la práctica y de las relaciones sociales)” (Lefebvre, 2009b [1966]: 149-150).

La unidad cada vez más opuesta entre la dominación —que se entiende mejor como expropiación (Foster y Clark, 2020)— y la apropiación, así como la necesidad de reafirmar esta última a través de la autogestión, pivota en torno a la noción de control [*mastery*] y a los momentos progresivo-regresivos del capital (Leiss 1994). El “momento progresivo” del capital se refiere a su papel en el derrocamiento del poder de la aristocracia terrateniente, a través del cual rompe los lazos anteriores que mantenían a la huma-

8 En Lefebvre, el concepto de apropiación (en su forma no enajenada), al igual que la noción de autogestión, está ligado a la concepción de Marx (1973: 87) de la apropiación como base de toda producción y, por tanto, de toda existencia humana. Sin embargo, Lefebvre (2020 [1975]: 156-161) sostiene que en la época de Marx la apropiación de la naturaleza era todavía inseparable de la dominación, en el sentido de control [*mastery*] (Leiss, 1994) sobre la naturaleza, pero desde entonces ambas se han separado y la segunda ha llegado a dominar sobre la primera tendiendo así a una dominación destructiva, sin apropiación, de la naturaleza.

nidad en una relación instrumental con la naturaleza e impedían el “margen de libertad” necesario para volver a acercarse a ella desde una perspectiva no instrumental y establecer una relación de “co-sustancialidad y co-pertenencia” (Lefebvre, 2016b [1965]: 293). El momento regresivo se refiere al “lado destructivo” del capital (Marx, 1976: 638), que se ve exacerbado por la transformación del crecimiento de estrategia a ideología y sus cada vez más numerosas contradicciones internas y externas, entre las que se incluye su creciente oposición, bajo el capital monopolista-financiero, al desarrollo humano genuino y sostenible, así como el mayor protagonismo del Estado en la coordinación de los flujos necesarios para asegurar la reproducción ampliada del capital y la reproducción de las relaciones de producción cada vez más obsoletas y socialmente debilitantes a expensas de las necesidades y deseos humanos (Lefebvre, 2002 [1979]; 2003c [1978]; 2009b). Con este cambio, “la destrucción se vuelve inherente al capitalismo, en todos los aspectos” (Lefebvre, 1976b [1973]: 109).

Para Lefebvre (2003a [1966]: 130):

El concepto de *apropiación* es uno de los más importantes que nos han transmitido siglos de discusión filosófica. La acción de los grupos humanos sobre el medio físico y natural tiene dos modos, dos atributos: la dominación y la apropiación. Deberían ir juntos, pero a menudo se separan. La dominación de la naturaleza física, resultado de los procesos tecnológicos, arrasa con la naturaleza al tiempo que permite a las sociedades sustituir sus productos por la propia naturaleza. La apropiación no devasta la naturaleza, sino que la transforma —el cuerpo y la vida biológica que proporciona, así como el tiempo y el espacio— en propiedad humana. La apropiación es el objetivo, la dirección, el propósito de la vida social. Sin apropiación, la dominación técnica sobre la naturaleza tiende al absurdo a medida que aumenta. Sin apropiación, puede haber crecimiento económico y técnico, pero el desarrollo social, propiamente dicho, sigue siendo nulo.

Podemos entender esto más completamente si reconocemos que, en el análisis de Lefebvre, como en el de Marx, “la apropiación de la ‘naturaleza’ tiene dos aspectos interrelacionados: el control del mundo externo (material), y la apropiación por el hombre de su propia naturaleza (biológica, fisiológica, social, psicológica). Este segundo aspecto, la apropiación, presupone el primero, pero sobre esta base material un movimiento dialéctico no está exento de conflicto” (Lefebvre, 2016b [1965]: 597). La propia noción de “control” [*mastery*] se transforma en este conflicto para poner de relieve las distinciones que se hacen necesarias a raíz de las formas en que la ideología modernista confunde los intentos de “control del hombre sobre la naturaleza externa con la apropiación de su

propia naturaleza” (Lefebvre, 1995 [1962]: 207):

En contraste con el control-mediante-la-dominación que destruye los procesos ciegos y espontáneos a través de la adición de conocimiento, aparece el control-mediante-la-apropiación. La apropiación implica y presupone una forma de control que no destruye el proceso natural a través de la intervención brutal del saber y la tecnología. Esta es la positividad concreta que ha atravesado y superado el momento de la doble negación: la práctica con respecto a la destrucción de la naturaleza, la teórica con respecto al conocimiento crítico y la crítica del conocimiento. (Lefebvre, 2014c [1973]: 90)

En la opinión de Lefebvre (2014c [1973]: 150-151), esta creciente contradicción dialéctica entre apropiación y dominación requiere comprender el pensamiento dialéctico en sí mismo como no binario (discutido anteriormente) y también ir más allá de las diversas oposiciones convencionales que han definido el pensamiento modernista —como “espíritu/materia, ideal/real, razón/irracionalidad, hombre/naturaleza, naturaleza/cultura”—. Explica que “estos contrastes anticuados son incapaces de establecer un nuevo paradigma; deberían ser sustituidos por cuerpo y no cuerpo, lo que implica disfrute y sufrimiento, o por apropiado y dominado. Y estos deben ser considerados conjuntamente”. Lefebvre (1991 [1974]: 195) no aborda el cuerpo “ni como sujeto [como en la fenomenología y el existencialismo] ni como objeto [como en René Descartes] en el sentido filosófico, ni como un medio interno que se opone a uno externo, ni como un espacio neutro, ni como un mecanismo que ocupa el espacio parcial o fragmentariamente”. Más bien, lo considera como un “cuerpo espacial” cuyo “carácter material deriva del espacio, de la energía que allí se despliega y se pone en uso”. El desplazamiento basal de Lefebvre de la oposición naturaleza-sociedad por un “nuevo paradigma” no debe, sin embargo, confundirse con un llamamiento a abandonar todas las distinciones entre naturaleza y sociedad en favor de una hibridez absoluta, sino que nos pide que examinemos cómo estas distinciones y sus oposiciones se llevan a cabo y se transforman por la producción capitalista del espacio (Lefebvre, 1991 [1974]), el Estado (Lefebvre, 2009b), los ritmos del modernismo (Lefebvre, 2004 [1992]) y la vida cotidiana (Lefebvre, 1971 [1968]; 2014a [1947, 1962, 1981]), y cómo esto podría seguir adelante y transformarse en un proyecto radical de autogestión, que Lefebvre identifica como la clave para una reapropiación de la naturaleza, el espacio y el cuerpo, lo cual se convierte cada vez más en una cuestión de supervivencia (Lefebvre, 2003a; 2004 [1992]).

## LEFEBVRE Y LA FRACTURA METABÓLICA

Antes del redescubrimiento de la teoría de la fractura metabólica de Marx (Foster, 1999), Lefebvre (2016a [1972]: 121-122) destaca como uno de los pocos pensadores que reconocen el significado revolucionario de las ideas de Marx y Engels sobre las formas en que, al perturbar “los intercambios orgánicos entre el hombre y la naturaleza”, “el capitalismo destruye la naturaleza y arruina sus propias condiciones, preparando y anunciando su desaparición revolucionaria” (Foster et al., 2019). Así, “el control sobre la naturaleza, asociado a la tecnología y al crecimiento de las fuerzas productivas, y sujeto únicamente a las exigencias de la ganancia (plusvalía), culmina en la destrucción de la naturaleza. El flujo de intercambio orgánico entre la sociedad y la tierra, un flujo cuya importancia señaló Marx en su discusión sobre la ciudad, está, si no roto, al menos peligrosamente modificado. Con el riesgo de resultados graves, incluso catastróficos” (Lefebvre, 2016a [1972]: 149). De manera importante, Lefebvre (2014c [1973]: 89) reconoce una paradoja crítica en el “control-mediante-la-dominación” capitalista de la naturaleza, dolorosamente ilustrada por la pandemia del Covid-19: “el control de las fuerzas de la naturaleza —a través del conocimiento, a través de la tecnología— ha revelado las capacidades destructivas de la naturaleza”. Así, la devastación de los ecosistemas existentes, la simplificación de paisajes completos por la agroindustria capitalista y la difuminación de los límites entre el ganado salvaje y el doméstico permitieron que un patógeno mortal transgrediera sus barreras locales y se convirtiera en una pandemia mundial (Wallace, 2020). Aquí vemos cómo la destrucción de la naturaleza por la “implacable explotación de todas las fuentes de riqueza” a manos del capital (Lefebvre, 2016a [1972]: 131) amenaza a la sociedad y a la naturaleza no humana, lo que exige un enfoque revolucionario que someta los “intercambios orgánicos entre la sociedad y la naturaleza, los intercambios de materias primas y energía que sustentan el intercambio de bienes materiales dentro de la sociedad” a una regulación racional, democrática y sostenible (Lefebvre, 2016a [1972]: 131).

Aunque varias escuelas de geografía crítica se han mostrado reacias a involucrarse con el trabajo sobre la fractura metabólica (Napoletano et al., 2019), Lefebvre (2016a [1972]: 148) la identifica como una contradicción del espacio cuando señala que “a escala mundial, el espacio no sólo se descubre y se ocupa, sino que se transforma, en la medida en que su ‘materia prima’, la ‘naturaleza’, se ve amenazada por esta dominación, que no es apropiación”. Esto enlaza con una aguda crítica a las políticas abstractas de “contaminación” y “medio ambiente” que no abordan la especificidad de la crisis actual, el modo en que “la simbiosis —en el sentido de intercambio de energías y materiales— entre la naturaleza y la sociedad ha sufrido recientemente una modificación, sin duda, hasta el punto de la ruptura” (Lefebvre, 1991 [1974]: 326). Así, la ruptura en el intercambio orgáni-

co, o fractura metabólica, se transforma debido a la elevación de la problemática urbana al nivel global (Lefebvre, 2003b [1970]), pero la continua dominación del capital en las relaciones de producción plantea tanto un riesgo como una necesidad identificada por Marx:

En fragmentos que han sido ignorados hasta hace poco, Marx llegó a prever que una aglomeración (una ciudad) que ocupara un espacio urbano tendría un “balance energético”, es decir, un intercambio de recursos con el espacio circundante (el campo) y el más lejano. ¿Cómo se regularían estos intercambios? Sin un control de este proceso —una regulación racional—, la realidad urbana corre el riesgo de destruir sus propios recursos e incluso a sí misma. Previendo las llamadas cuestiones ecológicas, pero sin pensar que podrían llegar a ser las más importantes, Marx vislumbró una autorregulación global de los procesos productivos, pero no pensó que una regulación de los intercambios al más alto nivel (entre la ciudad y el campo, por ejemplo) pudiera producirse automáticamente, sin la intervención de la actividad y la cognición. (Lefebvre, 2020 [1975]: 103)

Si bien la revolución urbana abre nuevas posibilidades para la autogestión y un nuevo humanismo urbano (Lefebvre, 2003b [1970]), “la planetarización de lo urbano” bajo el peso de la tecnocracia y la burocracia también plantea riesgos sustanciales, de modo que “es correcto afirmar que el medio de vida y la calidad del medio ambiente han adquirido un estatus urgente y políticamente central. (...) Varias formas bien conocidas pero un tanto descuidadas —como la vida asociativa o la democracia de base (autogestión)— deben ser reinsertadas como prioridades clave; asumen nuevos significados cuando se aplican a lo urbano” (Lefebvre, 2014b [1989]: 205). Esto incluye la necesidad de producir el espacio de manera que “lo que hemos llamado una ‘segunda naturaleza’ pueda reemplazar a la primera, sustituyéndola o superponiéndose a ella sin causar una destrucción completa” (Lefebvre, 1991 [1974]: 348).

Aunque su análisis se anticipó a la afirmación de Harvey (2014: 465) de que “puede ser perfectamente posible que el capital continúe circulando y acumulándose en medio de las catástrofes medioambientales”, Lefebvre (1996: 186) está menos dispuesto a restar importancia a la “destrucción del planeta” por parte del capitalismo como algo que simplemente hace “la vida menos, en lugar de más, cómoda para nuestra propia especie” (Harvey, 1996: 194). Más bien, Lefebvre (2009b [1986]: 278) observa que “la Tierra, amenazada por el terricidio, como tal la apuesta de un juego terrible, se propone como el principio y el fin de la actividad productiva-creativa”. Lefebvre (2003a; 2009b; 2016a [1972]) también es menos entusiasta que algunos geógrafos críticos acerca de la competencia o la voluntad del Estado para aplicar “medidas eficaces para reducir el impacto

humano” en respuesta a la evidencia de cambios generalizados en los ciclos metabólicos clave del Sistema Tierra (Castree, 2015: 2). Conforme a la observación de cómo la planificación urbana tiende a utilizar fragmentos de la naturaleza para compensar la apariencia de la segunda naturaleza destructiva impuesta por el capital, Lefebvre (2014c [1973]: 44) advierte contra el engaño de los aparentes intentos del capital de reconciliar sus contradicciones naturaleza-sociedad. Así, escribe astutamente que “debemos evitar sustituir la naturaleza por los signos mortecinos de la naturaleza”. Sugiere que el Estado capitalista, en lugar de ser un actor adecuado para abordar el “impacto humano”, tiene más habilidad para crear “espacios de catástrofe” para la naturaleza-sociedad, y que más bien debería ser responsabilidad de un Estado de transición en camino hacia la despolitización por autogestión “hacerse cargo del espacio para reparar el daño infligido durante el período actual: las ruinas, el caos, los residuos, la contaminación (que eventualmente causa la muerte de los mares, por ejemplo, el Mediterráneo ¡e incluso el Océano Atlántico!” (Lefebvre, 2009b [1978]: 250-251).

Con su poder de abstracción reforzado por la propiedad privada, el intercambio y el valor, el capital intenta consolidarse como un sistema coherente, pero sigue siendo incapaz de hacerlo, ya que se ve constantemente asaltado por los residuos arrojados por la naturaleza y la vida cotidiana (Lefebvre, 1969 [1968]; 1976b [1973]; 2016b [1965]). Lejos de ser restos pasivos, los residuos son “lo más valioso” y proporcionan la base para la rebelión, ya que “roen y destruyen desde dentro, hacen estallar los sistemas que tratan de absorberlos” (Lefebvre, 2016b: 586). Lefebvre era muy consciente del papel que desempeñaban los residuos en la comprensión científico-natural de la dialéctica materialista marxiana que se desarrolló en la década de los treinta (Bernal, 1934: 103-04; Foster, 2020: 379; Williams, 1977: 121-27).

Así, en sus intentos por encerrar a la naturaleza dentro de su estrecho concepto de producción, el capital sólo es capaz de lograr una mimesis enajenada y plana de la naturaleza en el espacio urbano, donde los signos de esta enmascaran una destrucción de la primera naturaleza sin ninguna segunda naturaleza desarrollada; es decir, la apropiación social en una forma desarrollada y no enajenada (Lefebvre, 1991 [1974]). Igualmente destructiva es la noción capitalista mercantilizada del “derecho a la naturaleza” donde “la naturaleza entra en el valor de cambio y en la mercancía, para ser comprada y vendida. Esta ‘naturalidad’, que se falsifica y se comercializa, es destruida por actividades de ocio comercializadas, industrializadas e institucionalmente organizadas” en las que se redescubre ostensiblemente la “creatividad” (Lefebvre, 1996: 158; 1995 [1962]). Como formas de artificio, tales abstracciones de naturaleza-sociedad se oponen directamente al derecho a la ciudad y a la vida urbana (Lefebvre, 1976b [1973]; 1996) —o, a la luz del intento neoliberal de recuperar este derecho, a una política del encuentro (Merrifield,

2011)—. Aunque el capitalismo es responsable de la mayor parte de esta destrucción, Lefebvre (1991 [1974]: 109-110) señala que “la burguesía tiene las espaldas anchas”, ya que la enajenación de la naturaleza está profundamente arraigada en la historia de la sociedad de clases en Occidente y su Logos:

Y, de hecho, Occidente es así responsable de lo que Hegel llama el poder de lo negativo, de la violencia, el terror y la agresión permanente dirigida contra la vida. Ha generalizado y globalizado la violencia, y ha forjado el propio nivel global a través de esa violencia. El espacio como lugar de producción, como producto y producción en sí mismo, es a la vez el arma y el signo de esta lucha. Para llevarla a cabo hasta el final —en cualquier caso, no hay vuelta atrás—, esta gigantesca tarea exige ahora la producción o creación inmediata de algo distinto a la naturaleza: una segunda naturaleza, diferente o nueva, por así decirlo. Esto significa la producción del espacio, del espacio urbano, como producto y como obra, en el sentido en que el arte creó obras. Si este proyecto fracasa, el fracaso será total, y las consecuencias de ello son imposibles de prever.

Esta violenta forja del nivel global plantea otro aspecto importante en la geografía de la fractura metabólica y su contrapartida en la autogestión que tiene que ver con la escala y el alcance mundial del capital, especialmente porque la consolidación de las cadenas globales de mercancías por parte del capital monopolista-financiero en el siglo XXI ha reforzado su dependencia de un “arbitraje global de la tierra” junto con el arbitraje global del trabajo (Foster y Suwandi, 2020: 1). Aunque fueron escritas a principios de la década de los setenta, las observaciones de Lefebvre (2014c [1972]: 140) sobre la relación entre el control y la dominación a distancia ofrecen más información sobre el imperialismo, el colonialismo y esta fractura geográfica:

Cuando el orden lejano —el del Estado, el de las relaciones económicas decisivas— se impone sobre el orden cercano, tanto la belleza como el disfrute desaparecen. Sin embargo, cuando el orden cercano puede llegar a existir y ampliar su influencia, la belleza y el disfrute siguen siendo posibles. En efecto, aquí se produce un cierto grado de apropiación (incluso en presencia de la propiedad privada), mientras que donde prevalece el orden lejano, la dominación tiende a abolir toda forma de apropiación.

Esto, junto con la mencionada discusión de una segunda naturaleza menos enajenada asociada a la reapropiación del cuerpo y del espacio-tiempo, recuerda la noción de Edward Said (1993: 226) de una “tercera naturaleza” creada en la lucha anticolonial, en la que “una de las primeras tareas de la cultura de la resistencia fue reclamar, renombrar y volver a habitar la tierra” o que el pueblo se reapropie de la tierra sin intentar volver

a un espacio “prístino y prehistórico” y eleve esta reapropiación a la globalidad (véase también Foster, 2017). Al igual que Said (y Marx), Lefebvre (1976a [1972]: 32-33) está dispuesto a buscar pistas, estrategias y posibilidades en la historia para un futuro menos enajenado sin caer en la nostalgia conservadora o en el “lamento por la belleza perdida del paisaje y por la desaparición de la pureza y virginidad del entorno natural” para reconocer, en cambio, que el retorno a un pasado regido por la escasez natural no es factible ni deseable (Lefebvre, 2003a), aunque también señala que “esto no significa que no sea necesario preservar vastos espacios ‘naturales’” (Lefebvre, 1996: 158). Esto muestra cómo la fractura metabólica está imbricada con el colonialismo y el imperialismo a través de *la destrucción y la expropiación* interdependientes de la tierra y la naturaleza, incluso, paradójicamente, a través de algunas intervenciones de conservación neocoloniales que tienen como premisa “salvar” la naturaleza de los pueblos colonizados (Napoletano y Clark, 2020). También en este caso, la autogestión apunta a una alternativa radical al asegurar que la producción del espacio está gobernada por los cuerpos presentes en él, pero sin elevar lo local a un absoluto ni descuidar el nivel global en el que la autogestión debe operar en última instancia.

A la inversa, la dominación del espacio por parte de un orden distante también agrava el “deseo de alejarse de la vida cotidiana”, ya convertida en intolerable por el modernismo capitalista con su división social del trabajo (Lefebvre, 1971 [1968]: 85), lo que permite así que las industrias inmobiliarias, turísticas y de viajes exacerbén la destrucción de la naturaleza al tiempo que ofrecen la mencionada falsa “naturalidad” y la ilusión de escapar (u obtener una interrupción parcial y limitada) de la enajenación. Esta manipulación de la necesidad y del deseo, por supuesto, se extiende mucho más allá de los viajes y está implicada en la programación generalizada del consumo y la creciente cantidad de residuos incrustados en la producción a través del gasto militar, la obsolescencia forzada y la comercialización, así como en las escaseces (como las del agua, del aire, del espacio y del tiempo) generadas por el capitalismo (Lefebvre, 1976a [1970]; 1991 [1974]; 2016a [1972]). Como observa Lefebvre (2014a [1947]: 181-182; 1995 [1962]), esto conlleva un doble proceso de enajenación y privación, ya que, por un lado, se abandona el deseo basado en las necesidades proporcionadas por la naturaleza debido a que “se hace todo lo posible para crear necesidades ficticias, artificiales, imaginarias”, al tiempo que, por otro lado, “para todos aquellos que no pueden pagar, las necesidades mueren, degeneran, se vuelven más simples”. Ambos aspectos tienden a engendrar resistencias y proporcionan un terreno fértil para que se establezca la autogestión, pero esto no es en absoluto automático<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Un elemento clave del análisis de Lefebvre (2004 [1992]) que no puede tratarse adecuadamente aquí es su concepto de ritmoanálisis [*rythmanalyse*], que añade un elemento temporal sistemático que complementa su teoría de la producción del espacio y que desempeña un papel fundamental en su concepción de la fractura metabólica. En resumen, dentro de la vida cotidiana, las fracturas materiales se hacen

## POLÍTICA ECOLÓGICA Y AUTOGESTIÓN

A la luz de la profundidad de su preocupación por la naturaleza-sociedad, la afirmación de que “la naturaleza para Lefebvre parece radicalmente cerrada como lugar de cambio político” (Smith, 2003: xxv) es insostenible. Por el contrario, Lefebvre ve lo que frecuentemente se denomina como cuestiones “ecológicas” como intrínsecamente ligadas a la producción del espacio-tiempo, la vida cotidiana y el cuerpo, y formula su política de rebelión y su proyecto positivo de autogestión desde esta perspectiva. También reconoce la fuerza que el papel del tiempo “como ciclos estrechamente ligados a la naturaleza y al uso (el sueño, el hambre, etc.)” otorga a la lucha contra el espacio abstracto y el tiempo lineal. En este caso, estas preocupaciones están de nuevo vinculadas a la autogestión, que “reaviva la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio. Tiende a devolver la primacía al valor de uso. Es el valor de uso de los seres humanos en sus relaciones prácticas. Los valoriza frente al mundo de la mercancía, sin negar, sin embargo, que este mundo tiene leyes que deben ser controladas [*mastered*] y no descuidadas” (Lefebvre, 2009b [1966]: 148).

Al examinar la fractura metabólica a través de la lente de la producción capitalista del espacio-tiempo, Lefebvre (1976a [1970]: 32-33) sostiene que la izquierda debe entender la destrucción de la naturaleza como “un proceso de autodestrucción en el sentido de que el hombre, que es una parte integral y dependiente del entorno natural, es el agente de la destrucción”, y formular sus demandas en torno a la “propiedad y gestión colectivas” de lo que queda de la primera naturaleza y de las nuevas escaseces generadas por el capital. Esto está de nuevo ligado a su teorización de la autogestión, que debe entenderse en dos sentidos: “como medio de lucha, que despeja el camino; y como medio para la reorganización de la sociedad, que la transforma de abajo a arriba, de la vida cotidiana al Estado” (Lefebvre, 2009b [1966]: 149). En este sentido, Lefebvre (1969 [1968]: 84) tiene claro que la autogestión “no es una panacea. Ha planteado y sigue planteando tantos problemas como los que ha resuelto”, especialmente cuando se enfrenta “toda la vida social de una sociedad compleja”. El principal de ellos es la necesidad de evitar que la autogestión de-

---

evidentes en las formas en que la fragmentación y jerarquización del espacio abstracto se traduce en el movimiento diario y periódico entre los espacios de producción, reproducción, intercambio, consumo y ocio, y los ritmos temporales que éstos imponen, incluso cuando la delimitación de dicha fragmentación se institucionaliza a nivel de lo urbano en la planificación (Lefebvre, 1991 [1974]; 1996 [1968]; 2003a; 2004 [1992]) y a nivel mundial en el imperialismo y la división internacional del trabajo. Esto sitúa la fractura metabólica en el ámbito de la geografía —o el espacio— sin restringirla a una sola disciplina. Además de demostrar la necesidad de separar elementos y hacer distinciones sin perder sus interconexiones, el ritmoanálisis de Lefebvre y Catherine Régulier (2004: 55, 69) indica cómo los ritmos de producción y destrucción del capital han ido cambiando hacia una “prioridad creciente de la capacidad destructiva que llega a su punto álgido y se eleva a escala mundial”, lo que sugiere que la autogestión debe incluir un componente temporal y rítmico tanto como uno espacial.

genere en cogestión [*co-management*], participación de las partes interesadas [*stakeholder participation*] y otros eslóganes vacíos que dejan al Estado en el poder. Esto no sólo la pone en contradicción con el Estado, sino que también nos plantea la necesidad de hacer que la autogestión sea capaz de resolverse en una nueva totalidad a nivel mundial.

“Incluso [cuando] se radicaliza, una autogestión que sólo se organizara en unidades parciales, sin alcanzar la globalidad [*le global*], estaría destinada al fracaso” (Lefebvre, 2009b [1966]: 150). Así, la destrucción de la naturaleza-sociedad planteada por la globalización capitalista a escala mundial debe ser desafiada por una autogestión también a este nivel. Esto presenta a la geografía la oportunidad de hacer una contribución significativa a un proyecto radical de autogestión que reviva la noción de revolución total de Lefebvre para buscar formas de vincular los mencionados “puntos débiles” en los que la autogestión tiende a emerger como una totalidad sin negar sus particularidades y especificidades constitutivas con una ideología. Se trata de un reto desalentador pero necesario, ya que “la autogestión no puede escapar a esta obligación brutal: constituirse como un poder que no es el del Estado” (Lefebvre, 2009b [1966]: 147). La posibilidad de realizar el derecho a la diferencia, así como la apropiación y producción del individuo, de la vida cotidiana y del espacio-tiempo como obra, depende de navegar cuidadosamente por la dialéctica de lo local y lo global a través de su mediación por lo urbano (Lefebvre, 1991 [1974]; 2003a; 2009b).

Orientar una revolución metabólica en torno a la autogestión también ayuda a superar la ideología del crecimiento, una ideología que se manifiesta no solo en la inviabilidad del crecimiento exponencial ilimitado en un planeta finito con determinantes temporales finitos, sino también en los llamamientos inversos a un “equilibrio estancado basado en el retorno a la naturaleza y la primacía de lo ecológico (un espacio natural)” (Lefebvre, 2014c: 133). Aunque la necesidad de romper con la ideología del crecimiento capitalista es claramente evidente (Soper, 2020), todavía hay que desarrollar una estrategia efectiva para ello, y el debate que se desprende de este ensayo puede empezar a evaluar la posibilidad del proyecto de autogestión radical de Lefebvre como una estrategia clave.

La dialéctica de lo posible-imposible de Lefebvre (1995 [1962]: 143-144), y los procesos históricos que conlleva, no debe confundirse con una creencia en el progreso lineal e inevitable (Lefebvre, 2009a [1939]; 2016a [1972]), sino entenderse como una indicación de las posibilidades que se esconden en la forma en que la industria ha aumentado el mencionado “margen de libertad” de una relación instrumental con la naturaleza y la posibilidad de una coevolución creativa. Es decir, Lefebvre ofrece un utopismo revolucionario que busca las posibilidades en el presente y nos llama a luchar por su realización. Aunque esto implica en última instancia una revolución total, para Lefebvre no se trata ni del punto final ni del punto de partida, sino parte de un proceso revolucionario

como *praxis* construida sobre la lucha, la transformación de la vida cotidiana, la autogestión y la reapropiación del espacio, el tiempo y el cuerpo (Lefebvre, 1969 [1968]; 1971 [1968]; 1991 [1974]; 2003a; 2009b).

La concepción de Lefebvre de la naturaleza-sociedad navega hábilmente por la complejidad de la realidad y la representación, así como por su identidad y no identidad. Es precisamente esta realidad-representación e identidad-no identidad lo que el pensamiento posthumanista trata de controlar en la actualidad con sus ontologías planas, híbridos y embrollos. La crítica dialéctica de Lefebvre se recomienda a la geografía, por tanto, como una alternativa compleja y distinta al giro posthumanista; una que se remonta de forma profunda a la clásica crítica histórico-materialista. El análisis de Lefebvre se relaciona con las crisis globales de nuestro tiempo al abordar directamente la destrucción creativa del planeta por parte del capitalismo, al tiempo que pone su énfasis en un proyecto emancipador de autogestión universal. La *Weltanschauung* de Lefebvre elude el tipo de totalización al que se opone el pensamiento posmodernista y simultáneamente se atiene a una noción crítica de la *totalidad* y su *transformación*.

En particular, en su apropiación de la teoría de la fractura metabólica de Marx como problema del espacio, del tiempo, del cuerpo y de la vida cotidiana, Lefebvre reconoce las contradicciones socioecológicas del capital como puntos débiles peligrosos y potencialmente fatales en su totalización enajenada, llena de riesgos pero también de posibilidades. Su teorización de la autogestión apunta a un proyecto capaz de abordar estos peligros y perseguir estas posibilidades, que se ha convertido en una prioridad urgente en el siglo XXI. Por un lado, la autogestión es claramente adversa al tipo de inclinaciones autoritarias expresadas por algunas figuras prominentes del movimiento ecologista (por ejemplo, Ehrlich y Ehrlich, 2004; Hickman, 2010) y su crítica inmanente al Estado apunta más allá de la idea de gobernanza medioambiental global. Por otra parte, la insistencia de Lefebvre en que la autogestión se lleve a cabo como un proyecto global evita el tipo de localismo absoluto y la fragmentación de la lucha social que ha demostrado ser incapaz de desafiar el alcance global del capital y el arraigado poder político, económico y cultural y su nexo en el Estado.

El llamamiento de Lefebvre a un nuevo humanismo y su negativa al rechazo del sujeto humano como una supuesta falacia ontológica restaura la posibilidad de la agencia revolucionaria que tiende a desaparecer tanto en la teoría posthumanista como en el discurso político dominante de la complejidad y la resiliencia (Hornborg, 2017; Malm, 2018; Soper, 1999; Schmidt, 2013). Al mismo tiempo, el derecho a la diferencia encarnado en la autogestión milita contra una abstracción de la lucha de clases revolucionaria que elimina las particularidades constitutivas de género, raza, sexualidad, salud mental y física, nacionalidad, casta, etc. El camino de la autogestión más allá del *impasse* en-

tre reforma y revolución, así como su dialéctica imbricada de posible-transgresión-imposible, podría ser particularmente inspirador en un momento en el que la lógica del “no hay alternativa” [*There Is No Alternative*] ha demostrado ser fatal, pero todavía tiene que encontrar su némesis adecuada en una alternativa hegemónica. La autogestión nos plantea la tarea de transformar colectivamente nuestro metabolismo social ahora, en lugar de dedicar nuestra energía a apuntalar un capital considerado “demasiado grande para caer” (como sostiene Harvey, 2019). Las posibilidades de llevar a cabo esta tarea y el esfuerzo transformador que requiere deberían ser un tema de intenso debate y diálogo, en el sentido del antiguo método socrático de la dialéctica como forma de indagación intelectual, que estamos tratando de iniciar aquí.

Lo que está en juego en este diálogo sobre la autogestión de Lefebvre es extremadamente importante. Lejos de ser milenarista y anticuada, la decisión de Lefebvre (Kolakowski y Lefebvre, 1974: 36) de plantear las opciones a las que se enfrenta la humanidad como “revolución o muerte” a modo de elección clara, concisa y brutal es aún más apropiada en nuestra coyuntura actual; al tiempo que su negativa a rendirse ante el catastrofismo le ofrece un ejemplo inspirador a nuestra época de peligro y posibilidad sin precedentes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barkin, David y Sánchez, Alejandra. "The communitarian revolutionary subject". *Third World Quarterly* 41:8 (2019): 1-23.
- Barrows, Harlan H. "Geography as Human Ecology". *Annals of the Association of American Geographers* 13:1 (1923): 1-14.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter*. Durham: Duke University.
- Bernal, John Desmond (1934). "Dialectical materialism". Levy, H. et al. (ed.). *Aspects of Dialectical Materialism*. Londres: Watts and Co.: 89-146.
- Brenner, Neal (2008). "Henri Lefebvre's critique of state productivism". Goonewardena, Kani-shka; Kipfer, Stefan; Milgrom, Richard; y Schmid, Christian (eds.). *Space, Difference, Everyday Life*. Nueva York: Routledge: 231-249.
- Brenner, Neil y Elden, Stuart (2009). "Introduction". Lefebvre, Henri. *State, Space, World*. Minneapolis: University of Minnesota: 1-48.
- Burgess, Rod. "The concept of nature in geography and Marxism". *Antipode* 17:2-3 (1985): 68-78.
- Castree, Noel (2015). "Capitalism and the Marxist critique of political ecology". Perreault, Tom; Bridge, Gavin; y McCarthy, James (eds.). *Routledge Handbook of Political Ecology*. Oxon: Routledge: 279-292.
- Ehrlich, Paul R. y Ehrlich, Anne H. (2004). *One with Nineveh*. Washington D.C.: Island Press.
- Elden, Stuart. "Politics, philosophy, geography". *Antipode* 33:5 (2001): 809-825.
- Elden, Stuart (2004). *Understanding Henri Lefebvre*. Nueva York: Continuum.
- Elden, Stuart. "There is a politics of space because space is political". *Radical Philosophy Review* 10:2 (2007): 101-116.
- Escobar, Arturo (2010). "Postconstructivist political ecologies". Redclift, Michael R. y Woodgate, Graham (eds.). *International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham: Elgar: 91-105.
- Foster, John Bellamy. "Marx's theory of metabolic rift". *American Journal of Sociology* 105:2 (1999): 366-405.
- Foster, John Bellamy (2017). "Third nature". Prashad, Vijay (ed.). *Will the Flower Slip through the Asphalt?* Delhi: Left Word: 50-57.
- Foster, John Bellamy. "Marx's open-ended critique". *Monthly Review* 70:1 (2018): 1-16.
- Foster, John Bellamy (2020). *The Return of Nature*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Foster, John Bellamy y Clark, Brett (2020). *The Robbery of Nature*. New York: Monthly Review Press.
- Foster, John Bellamy y Suwandi, Intan. "COVID-19 and catastrophe capitalism". *Monthly Review* 72:2 (2020): 1-20.
- Foster, John Bellamy; Napoletano, Brian M.; Clark, Brett; y Urquijo, Pedro S. "Henri Lefebvre's Marxian ecological critique". *Environmental Sociology* 6:1 (2019): 31-41.

- Fracchia, Joseph y Ryan, Cheyney (1992) "Historical materialist science, crisis, and commitment". Bonefeld, Werner; Gunn, Richard y Psychopedis, Kosmas (eds.). *Open Marxism*, vol. 2. Londres: Pluto: 46-68.
- Goonewardena, Kanishka (2011a). "Henri Lefebvre". Ritzer, George y Stepnisky, Jeffrey (eds.). *Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*. West Sussex: Wiley-Blackwell: 44-64.
- Goonewardena, Kanishka. "Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado". *Urban* 5:2 (2011b): 25-39.
- Gregory Derek; Johnston, Ron; Pratt, Geraldine; Watts, Michael y Whatmore, Sarah (eds.) (2009). *The Dictionary of Human Geography*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Guilbaud, Pierre; Lefebvre, Henri y Renaudie, Serge (2009). "Concours international pour la restructuration de Novi Beograd". Bitter, Sabine y Weber, Helmut (eds.). *Autogestion, or Henri Lefebvre in New Belgrade*. Boston: Sternberg: 1-71.
- Haraway, Donna. "A manifesto for cyborgs". *Australian Feminist Studies* 2:4 (1987): 1-42.
- Harvey, David (1973). *Social Justice and the City*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harvey, David (1996). *Justice, nature and the geography of difference*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Harvey, David (2014). *Seventeen Contradictions*. Londres: Oxford University.
- Harvey, David (2019). "Global unrest". *Anti-Capitalist Chronicles* 2019-12-19.
- Henning, Christoph (2019). "The politics of nature, Left and Right". Thompson, Michael J. (Ed.). *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Boston: Brill: 289-317.
- Heraclitus (2003). *Fragments*. Nueva York: Penguin.
- Heynen, Nik; Hossler, Peter; y Herod, Andrew. "Surviving uneven development". *New Political Economy* 16:2 (2011): 239-245.
- Hickman, Leo (2010). "James Lovelock on the value of sceptics and why Copenhagen was doomed". *Guardian*, 2010-03-29.
- Hornborg, Alf. "Artifacts have consequences, not agency". *European Journal of Social Theory* 20 (2017): 95-110.
- Ilyenkov, Evald V, (2008). *Dialectical Logic*. Delhi: Aakar.
- Kofman, Eleonore y Lebas, Elizabeth (1996). "Lost in transposition". Kofman, Eleonore y Lebas, Elizabeth (eds.). *Writings on Cities*. Malden: Blackwell: 3-60.
- Kolakowski Leszek y Lefebvre, Henri (1974). "Evolution or revolution". Elders, Fons (ed.). *Reflexive Water*. Londres: Souvenir: 201-267.
- Kouvelakis, Stathis (2007). "Henri Lefebvre, thinker of urban modernity". Bidet, Jacques y Kouvelakis Stathis (eds.). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Londres: Brill: 711-727.
- Lave, Rebecca. Engaging within the academy. *ACME* 13:4 (2015): 508-515.
- Lave, Rebecca; Wilson, Matthew W.; Barron, Elizabeth S.; et al. "Intervention". *Canadian Geographer* 58:1 (2014): 1-10.

- Lefebvre, Henri (1968). *The Sociology of Marx*. Nueva York: Pantheon.
- Lefebvre, Henri (1969). *The Explosion*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Lefebvre, Henri (1970). *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI.
- Lefebvre, Henri (1971). *Everyday Life in the Modern World*. Nueva York: Harper Torchbook.
- Lefebvre, Henri. "Reflections on the politics of space". *Antipode* 8:2 (1976a): 30–37.
- Lefebvre, Henri (1976b). *The Survival of Capitalism*. Nueva York: St. Martin's.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lefebvre, Henri (1995). *Introduction to Modernity*. Londres: Verso.
- Lefebvre, Henri (1996). *Writings on Cities*. Malden: Blackwell.
- Lefebvre, Henri. "Comments on a new state form". *Antipode* 33:5 (2002): 769–782.
- Lefebvre, Henri (2003a). *Henri Lefebvre: Key Writings*. Londres: Continuum.
- Lefebvre, Henri (2003b). *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Lefebvre, Henri (2003c). "Space and the state". Brenner, Neil; Jessop, Bob; Jones, Martin; y Macleod, Gordon (eds.). *State/Space*. Malden: Wiley-Blackwell: 84–100.
- Lefebvre, Henri (2004). *Rhythmanalysis*. Londres: Continuum.
- Lefebvre, Henri (2009a). *Dialectical Materialism*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Lefebvre, Henri (2009b). *State, Space, World*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Lefebvre, Henri (2014a). *Critique of Everyday Life*. Londres: Verso.
- Lefebvre, Henri. "Dissolving city, planetary metamorphosis". *Environment and Planning D* 32:2 (2014b): 203–205.
- Lefebvre, Henri (2014c). *Toward an Architecture of Enjoyment*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Lefebvre, Henri (2016a). *Marxist Thought and the City*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Lefebvre, Henri (2016b). *Metaphilosophy*. Londres: Verso.
- Lefebvre, Henri (2020). *Hegel, Marx, Nietzsche*. Londres: Verso.
- Lefebvre, Henri; Burgel, Gallia; Burgel, Guy; y Dezes, M. G. "An interview with Henri Lefebvre". *Environment and Planning D* 5: 1 (1987): 27–38.
- Leiss, William (1994). *The Domination of Nature*. Montreal: McGill-Queen's University.
- Loftus, Alex (2012). *Everyday Environmentalism*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Lukács, Georg (1974). *Conversations with Lukács*. Cambridge, Massachusetts: MIT.
- Lucretius (2001). *On the Nature of Things*. Indianapolis: Hackett.
- Malm, Andreas (2018). *The Progress of This Storm*. Londres: Verso.
- Marx, Karl (1963). *The Poverty of Philosophy*. Nueva York: International.
- Marx, Karl (1970). *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. Cambridge: Cambridge University.
- Marx, Karl (1973). *Grundrisse*. Londres: Penguin.
- Marx, Karl (1974). *Early Writings*. Londres: Penguin.
- Marx, Karl (1976). *Capital: Volume One*. Londres: Penguin.

- Marx, Karl (1981). *Capital: Volume Three*. Londres: Penguin.
- Merrifield, Andy. "The right to the city and beyond". *City* 15:3-4 (2011): 473-481.
- Mészáros, István (1972). *Lukács' Concept of Dialectic*. Londres: Merlin.
- Mészáros, István (1975). *Marx's Theory of Alienation*. Londres: Merlin.
- Mészáros, István (1995). *Beyond Capital*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Mészáros, István (2008). *The Challenge and Burden of Historical Time*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Mészáros, István (2010). *Social Structure and Forms of Consciousness*, vol. I. Nueva York: Monthly Review Press.
- Mészáros, István (2015). *The Necessity of Social Control*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Nail, Thomas (2020). *Marx in Motion*. Oxford: Oxford University.
- Napoletano, Brian M.; Foster, John Bellamy; Clark, Brett; Urquijo, Pedro S.; et al. "Making space in critical environmental geography for the metabolic rift". *Annals of the Association of Geographers* 109:6 (2019): 1811-1828.
- Napoletano, Brian M. y Clark, Brett. "An ecological-Marxist response to the Half-Earth project". *Conservation and Society* 18:1 (2020): 37-49.
- Napoletano, Brian M.; Clark, Brett; Foster, John Bellamy; y Urquijo, Pedro S. "Sustainability and metabolic revolution in the works of Henri Lefebvre". *World* 1:3 (2020): 300-316.
- Petras, James y Veltmeyer, Henry (2006). "Worker self-management in historical perspective, 1950-2006".
- Radcliffe, Sarah A.; Watson, Elizabeth E.; Simmons, Ian; et al. "Environmental thinking and/ in geography". *Progress in Human Geography* 34:1 (2010): 98-116.
- Reclus, Elisee (1995). *Man and Nature*. Petersham: Jura Media.
- Ritter, Carl (1865). *Comparative Geography*. Edimburgo: William Blackwood.
- Ronneberger, Klaus (2009). "Henri Lefebvre and the question of autogestion". Bitter, Sabine y Weber, Helmut (eds.). *Autogestion, or Henri Lefebvre in New Belgrade*. Boston: Sternberg: 89-116.
- Rose, Ed. "Generalized Self-Management". *Human Relations* 31:7 (1978): 617-630.
- Said, Edward. W (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage.
- Sauer, Carl O. (2008). "The morphology of landscape". Oakes, Timothy y Price, Patricia L. (eds.). *The Cultural Geography Reader*. Londres: Routledge: 96-104.
- Schmidt, Alfred (1971). *The Concept of Nature in Marx*. Londres: Verso.
- Schmidt, Jessica. "The empirical falsity of the human subject". *Resilience* 1:3 (2013): 174-192.
- Smith, Neil (1996). "The production of nature". Robertson, George; Mash, Melinda; Tickner, Lisa; et al. (eds.). *Futurenatural*. Londres: Routledge: 35-54.
- Smith, Neil (1997). "Antinomies of space and nature in Henri Lefebvre's *The Production of Space*". Light, Andrew y Smith, Jonathan M. (eds.). *Philosophy and Geography II*. Londres:

Rowman & Littlefield: 49–70.

Smith, Neil (2003). “Foreword”. Lefebvre, Henri. *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota: vii-xxiii.

Smith, Neil (2008). *Uneven Development*. Atlanta: University of Georgia.

Smith, Neil. “The revolutionary imperative”. *Antipode* 41:SI (2009): 50–65.

Soper, Kate. “Of OncoMice and female/men”. *Capitalism Nature Socialism* 10:3 (1999): 73–80.

Soper, Kate (2020). *Post-Growth Living*. Londres: Verso.

Stanek, Łukasz (2008). “Space as concrete abstraction”. Goonewardena, Kanishka; Kipfer, Stefan; Milgrom, Richard; y Schmid, Christian (eds.). *Space, Difference, Everyday Life*. Nueva York: Routledge: 62–79.

Swyngedouw, Erik (2000). “The Marxian alternative”. Sheppard, Eric y Barnes Trevor J. (eds.). *A Companion to Economic Geography*. West Sussex: Wiley-Blackwell: 41–59.

Thrift, Nigel. “The future of geography”. *Geoforum* 33:3 (2002): 291–298.

Vieta, Marcelo. “The stream of self-determination and *autogestión*”. *Ephemera* 14:4 (2014): 781–809.

Wallace, Rob (2020). *Dead Epidemiologists*. Nueva York: Monthly Review Press.

Whatmore, Sarah (1999). “Hybrid geographies”. Massey, Doreen; Allen, John; y Sarre, Phil (eds.). *Human Geography Today*. Hoboken: Wiley: 22–39.

Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University.

# KAMCHATKA

## REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

---

### LA TRADUCCIÓN POLÍTICA CONTRAHEGEMÓNICA AYER Y HOY: ENTRE LAS INDEPENDENCIAS LATINOAMERICANAS Y LAS LUCHAS SOCIOAMBIENTALES

Counterhegemonic Political Translation: From Latin American Independence Movements to Socio-Environmental Struggles

---

**NANCY PIÑEIRO MORENO**

State University of New York at Binghamton (Estados Unidos)

npineiro1@binghamton.edu

Recibido: 19 de mayo de 2022

Aceptado: 7 de noviembre de 2022

<http://orcid.org/0000-0002-1863-8163>

<https://doi.org/10.7203/KAM.20.24479>

N. 20 (2022): 147-164. ISSN: 2340-1869

---

**RESUMEN:** En este trabajo se entreteje una de las experiencias históricas de traducción política en América Latina, que ha tenido lugar durante la ruptura del nexo colonial, con prácticas del presente desde la perspectiva de los Estudios de Traducción (EE. TT.), los Estudios Latinoamericanos y el enfoque sociológico de la traducción. En un carril, la historia nos permite reconocer la tradición de traducción contrahegemónica en nuestra región, un tanto desconocida fuera del ámbito particular de los EE. TT. En el otro carril, se toma como caso de estudio actual la resistencia contra la fractura hidráulica en la Patagonia argentina. En ese contexto, se busca indagar en los procesos de traducción e intercambio de praxis que se dan en las luchas socioambientales contra tecnologías provenientes del Norte Global.

**PALABRAS CLAVE:** traducción política, traducción contrahegemónica, estudios de traducción, estudios latinoamericanos, sociología de la traducción, luchas socioambientales, traducibilidad.

**ABSTRACT:** In this article, a historical experience of political translation in Latin America that took place during the break of the colonial ties is interwoven with current translation practices, adopting the perspective of Translation Studies, Latin American Studies, and the sociological approach to translation. On the one hand, history allows us to recognize the tradition of counterhegemonic translation in our region. On the other, a contemporary case study, the resistance to fracking in the Argentine Patagonia, allows us to see counterhegemonic translation at play in the context of socio-environmental struggles against technologies from the Global North.

**KEYWORDS:** political translation, counterhegemonic translation, translation studies, Latin American studies, sociology of translation, socio-environmental struggles, translatability.

*Me enseñaste lenguaje y la ventaja que saqué  
es que sé cómo insultar: ¡ojalá te ataque la peste roja  
por enseñarme tu lenguaje!*  
Calibán en *La tempestad*, I. ii.

*La adopción de tecnologías es tan poderosa  
y poco inocente como la espada colonial.*  
Andrés Carrasco

La traducción hegemónica es como la historia contada por los vencedores. Cuando una nueva tecnología de extracción de recursos pone un pie en América Latina, sucede que los medios dominantes repiten el discurso del país del Norte que nos ha “bendecido” con esa tecnología: sea la fractura hidráulica o *fracking*, la megaminería o los organismos genéticamente modificados. Se traducen sus características, sus supuestos beneficios y —en el sentido más amplio del término, el de la transposición de paradigmas civilizatorios— se “traduce” el ideal de progreso que estas representan. Dicho de manera muy sencilla, entonces, la traducción contrahegemónica vendría a intentar lo contrario: difundir y poner a disposición de los pueblos esos otros discursos que lo hegemónico busca ocultar, aquellos que arrojan luz sobre las consecuencias de estas técnicas, los testimonios de los y las afectadas y, de particular interés en nuestro caso, las experiencias de resistencia. Es decir, una doble traducción, en el sentido de la lengua y en el del lenguaje político.

Como sabemos, la hegemonía también implica el control del movimiento de información, clave en la construcción de consenso (Gramsci, [1975] 1999). Las experiencias vertidas en este artículo<sup>1</sup> dan cuenta de una práctica que es parte clave de ese movimiento: la traducción. La que nos interesa es la que se pone al servicio de una pedagogía política, función social bastante alejada de las metáforas canónicas del puente, que imaginan a una trabajadora alienada a la que recurrimos para entender el contenido de una lengua en otra. Planteo aquí la existencia de cierta continuidad entre las experiencias históricas de traducción política en América Latina que han tenido lugar durante la ruptura del nexo colonial y las prácticas traductivas contrahegemónicas del presente, fuera de los ámbitos más estudiados de la traducción institucional para grandes ONG u organismos internacionales.

¿Pero de qué tipo de traducción hablamos cuando decimos “política”? Habitualmen-

<sup>1</sup> Que a modo de apunte ensayístico forma parte de una investigación en curso que toma como caso de estudio el papel de la traducción en la resistencia a la fractura hidráulica o *fracking* en la Patagonia argentina.

te, en la traducción profesional se entiende por “traducción política” a la que se ocupa de discursos del ámbito político gubernamental e institucional. Pero aquí nos referimos a la traducción como *práctica política*. Como tal, no se ciñe a ningún género. Así, quien traduzca, por ejemplo, literatura feminista no traduce textos políticos en sentido estricto, pero su práctica de la traducción obedece, podríamos decir, a la “agenda política” de quien traduce. He aquí el sujeto traductor y la relevancia de la cultura receptora.

Yendo un poco más allá, adaptamos la noción de “traducción política” en el sentido que le otorga la socióloga Nicole Doerr (2018). Es aquí donde el análisis se entronca con la sociología de la traducción. Cabe notar que, si bien la investigación sociológica en traducción literaria es abundante, la que se ocupa de la traducción política y su importancia para los movimientos sociales y la organización política de todo tipo es comparativamente escasa. Sería obvio afirmar la pertinencia del contexto social en el cual se da la comunicación internacional como parte de las luchas anticapitalistas, socioambientales y de todo tipo. Sin embargo,

La sociología angloestadounidense ha permanecido ciega al papel que desempeña la traducción en la disciplina, por un lado, en cuanto que mediadora de la circulación internacional de teoría como en aspectos metodológicos claves de la investigación social. Una falta de interés que puede explicarse en parte como resultado de las actuales desigualdades a nivel global y por la posición dominante de la academia angloestadounidense (Bielsa Mialet, 2010: 162).

Pero podría afirmarse lo mismo de la sociología en otros países. Para Doerr, el término “traducción política” sirve como modelo que busca “romper con la teoría dominante de la facilitación neutral añadiendo un papel de defensa específico”, es decir, que estamos hablando de algún modo de la agenda política de quien traduce (2018: 4). Este enfoque se vincula también con las reflexiones gramscianas sobre traducibilidad y hegemonía, escasamente estudiadas y muy poco vinculadas al estudio de la labor traductora. Si bien excede el propósito de estas líneas, basta con señalar que para el pensador y revolucionario sardo la cuestión de la traducibilidad es parte fundamental de su proyecto de repensar la filosofía: la forma más radical de traducción, la que posibilita todas las demás, es la traducción del pensamiento filosófico en praxis política.<sup>2</sup> En este sentido, la traduc-

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, el ensayo de Fabio Frosini (2010) en *Gramsci, Language, and Translation*. Como se señala en la introducción a este valiosísimo libro, hay estudios sobre Gramsci y el lenguaje (y en particular la traducción) que datan de la década de 1970 (como el de Lo Piparo) y no habían sido traducidos al castellano hasta la publicación de esta obra. Agradezco al colega y escritor Fruela Fernández por alertarme sobre estos materiales. Véase también Arnall, G. (2022). “The Many Tasks of the Marxist Translator” en *Historical Materialism* 30(1), 99-132.

ción de prácticas de resistencia es tanto lingüística como política. ¿Cuán traducibles son nuestros lenguajes políticos y nuestra praxis? Una reflexión que también es pertinente en el caso de los pueblos que se organizan contra los extractivismos y los proyectos políticos que estos representan.

Por lo tanto, este trabajo se enmarca en el análisis sociológico y político de la traducción, atendiendo a los factores de producción y circulación de información y experiencias por medio de traducciones e interpretaciones,<sup>3</sup> y se enfoca en dos momentos: el de la traducción política en la ruptura del nexo colonial en América Latina y en las luchas contra el extractivismo en Argentina, particularmente los procesos de organización contra la fractura hidráulica o *fracking* en la formación geológica de hidrocarburos no convencionales llamada Vaca Muerta. El primer momento ha sido algo más estudiado por los EE. TT., aunque mayormente desconocido fuera de este; el segundo, tal vez por ser un fenómeno relativamente reciente, no recibe suficiente atención, y esperamos que este trabajo sea un aporte en ese sentido.

Lo que se busca señalar rescatando los ejemplos históricos es la tradición de una traducción impulsada por un sujeto político activo contra el discurso hegemónico de determinado momento histórico. En el segundo carril, el caso de estudio actual busca escribir una memoria en tiempo presente.<sup>4</sup>

## PRIMERA PARADA: EL CASTIGO DE TRADUCIR

Desde su celda en La Guaira (Venezuela), Juan Picornell, eminente pedagogo y masón español, cuya pena de muerte había sido conmutada a la de prisión perpetua en las colonias españolas, preparó en 1797 la traducción de los 35 artículos de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1793, a la que agregó varias máximas republicanas y un discurso preliminar dirigido a los americanos. Dos mil copias se imprimieron y repartieron por nuestro continente. Tres años antes, en 1794, fue el criollo colombiano Antonio Nariño quien había traducido los 17 artículos de *La Déclaration des droits de l'home at du citoyen* de 1789, la primera, violando las estrictas prohibiciones que imponía

3 Nos referimos a la interpretación (traducción oral) en sus diferentes modalidades (simultánea, consecutiva, etc.).

4 Resulta clave revisar la incipiente Sociología de la Traducción a la luz de los comentarios críticos de Fruela Fernández (2011). Lo interdisciplinario, tan en boga, no puede ser una superposición o una simple suma. Como señala Fernández, tenemos que preguntarnos desde qué sociología nos paramos. Hay enfoques sociológicos, como uno de los mencionados más adelante en este trabajo, el de Immanuel Wallerstein, que acogen una mirada pluralista, pero que sobre todo han roto con el consenso dominante que ubica a la “sociedad individual” como unidad básica de análisis. Para Wallerstein (1976) la unidad de análisis debe ser el sistema-mundo capitalista; la suya es una crítica profunda de la estructuración de las ciencias sociales.

la Corona a la circulación de textos contrarios a sus intereses. La traducción le valió el destierro en Europa.

La importancia de las traducciones de Picornell y Nariño en cuanto que modelos para los documentos constitucionales de Venezuela y base legal para su fundación ha sido ampliamente reseñada por el historiador Pedro Grases (1988) en el contexto de la influencia que las ideas liberales provenientes de Francia, Inglaterra y Estados Unidos han tenido durante la resistencia criolla de las colonias contra la metrópolis. Si bien el caso más conocido sea posiblemente el de *El contrato social* de Rousseau, otros textos seminales y menos estudiados tuvieron un papel fundamental en la época.

El exilio también fue nutricio para otro americano: el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo escribió entre 1778 y 1791 una epístola en francés titulada “Una carta a los españoles americanos”, de unas treinta páginas. Esta constaba de tres partes: una acusación —al estilo de la que contiene la Declaración de la Independencia de Estados Unidos—; una justificación ideológica de la independencia basada en un texto de Montesquieu; y una exhortación a los americanos a luchar por su emancipación. El jesuita había sido testigo privilegiado de los abusos de la Corona en las Américas. Para algunos historiadores, como Mariano Picón Salas (1994), la carta es “el primer y más ampliamente difundido panfleto que defendía la causa de la revolución por la independencia” en la América hispana e históricamente, “la primera declaración de independencia”. El traductor de la carta de Viscardo al castellano fue el insigne venezolano Francisco de Miranda. Miranda agregó a su traducción una introducción propia dedicada “a los *americanos españoles*”; significativamente, no a los “*españoles americanos*”, como figuraba en el original.

En 1801 Miranda publicó su traducción en español, tras haber difundido el texto original en francés en Londres. Gracias a los esfuerzos de Miranda, el texto se convirtió en “la biblia de los revolucionarios en la América hispana”, tanto así que hay quien sugiere que la carta de Viscardo pudo haber servido de modelo para la de Bolívar en 1815, la famosa “Carta de Jamaica” (Navarrete, 1994). Miranda fue aún más allá en la instrumentalización del texto mediante su traducción: cuando se encontraba en Nueva York procurando armas y reclutando hombres para su proyecto de invasión armada a Venezuela en 1806, escribió una proclama en la que expuso los argumentos de Viscardo como base para sus planes armados:

Las personas timoratas, ó menos instruidas que quieran imponerse á fondo de las razones de Justicia, y de equidad que necesitan estos Procedimientos -Junto con los hechos historicos que comprueban la inconcebible ingratitude, inauditas crueldades, y persecuciones atrozes del gobierno Español hacia los inocentes á infelices habitantes del nuevo mundo, desde el momento casi de su descubrimiento; lean la Epistola adjunta de D. Juan

Viscardo de la Compañía de Jesús, dirigida a sus Compatriotas; y hallaran en ella irrefragables pruebas, y sólidos Argumentos en favor de nuestra Causa [...] (Francisco de Miranda, 1806)

En ese documento incluyó su traducción completa del texto del jesuita peruano e instruyó a las autoridades civiles y religiosas de Venezuela para que la dieran a conocer al público pegándola puerta por puerta y leyéndola en las misas y otros encuentros públicos. La invasión fue un fracaso y Miranda volvió a exiliarse en Europa, desde donde continuó difundiendo la causa de la independencia. En los primeros años del siglo XX, la carta se reimprimió y publicó con frecuencia en inglés, en español y en su lengua original.

Quizá en un guiño de “intertextualidad ideológica”, el venezolano Manuel García de Sena (1780-1816) también dedicó “A los americanos españoles” su trabajo de traducción publicado en Filadelfia en 1811. Este consistía en algunos extractos cuidadosamente seleccionados de obras importantes de Thomas Paine, de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos y de su Constitución. En su dedicatoria escribía:

si os dedico este mi primer ensayo de traducción en las obras de Thomas Paine, no es para inspiraros sentimientos que os sean desconocidos; sino para que agregado a la negra, páfida, y execrable administración de justicia de los monstruos que abortaba la España para gobernaros, sirva de justificación a vuestra laudable y generosa conducta (Sena, [1811] 1994: 33).

Nada más alejado de la concepción dominante de la traducción como mero producto de intercambio lingüístico que estas apropiaciones. Dado que los traductores mencionados, como se ve, tenían muy en claro el papel de sus textos como herramientas de resistencia política e ideológica en la cultura receptora, también los manipulaban o, como Sena, seleccionaban los que mejor sirvieran a su proyecto. El 5 de julio de 1811, día de la independencia venezolana, fue la traducción de Sena de la Constitución estadounidense lo que se leyó ante el recientemente creado congreso de Venezuela (Grases y Harkness, 1953). Se trata aquí, nada más y nada menos, que de protagonistas en la difusión y circulación de las ideas de independencia durante los procesos de ruptura del nexo colonial.

No abundan estudios que se hayan enfocado en ese tipo de investigaciones sobre textos *no literarios* haciendo uso de herramientas de la investigación historiográfica latinoamericana para visibilizar el aporte que podrían realizar los EE. TT. en el campo de la historia general y de la historia intelectual.<sup>5</sup> Hay honrosas excepciones, como el caso del Grupo de investigación en Historia de la Traducción en América Latina (HISTAL), creado en 2004 en el Departamento de Lingüística y Traducción de la Universidad de Mon-

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Blanco (2009) e HISTAL.

treal por el profesor Georges L. Bastin. Sin embargo, esto no sorprende: la traducción se ha considerado casi siempre un “arte menor”; en el mejor de los casos, y en el ámbito literario, un camino previo a la autoría. La preponderancia de los enfoques filológicos en los comienzos de la disciplina podría explicar por qué la traducción ha tardado tanto en constituirse como objeto de estudio válido.<sup>6</sup> Pero más allá del factor filológico, el hecho de que “traducir en América Latina” haya sido un objeto mucho menos investigado que “traducir en Francia, en Alemania o en Estados Unidos” e incluso en España responde a cuestiones geopolíticas obvias, como deja en claro Scharlau en uno de los artículos de referencia obligada:

América Latina como espacio de actividades traductoras no podía devenir tema mientras que la traducción siguiera considerándose de modo abstracto y sistemático (*in vacuo*), o sea solamente en comparación con el original y no en su carácter histórico y contingente, como acontecimiento en un determinado tiempo y espacio (*in situ*) (Scharlau, 2004: 19).<sup>7</sup>

Precisamente porque la traducción no sucede en un vacío, sino en el sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1974), es que los análisis puramente lingüísticos o literarios no pueden ser suficientes. Lydia Liu lo dice con mayor contundencia: “El problema de la traducción viene siendo cada vez más central en las reflexiones críticas sobre la modernidad” (Liu, 1999: 1).

Dentro de las teorías modernas de la traducción, el enfoque comunicativo y socio-cultural de Gideon Toury ha sido el gran paso hacia el estudio de la traducción como acto de la cultura receptora, conocido como “giro cultural”: hace hincapié en la función de un texto en la cultura a cuyo idioma se traduce, considerando el contexto en el que se traduce, la importancia de los aspectos culturales y del estudio de cómo han sido recibidas las traducciones en la cultura meta, traducción y poder y agencia de los traductores y las traductoras. En 1986 es el académico Lawrence Venuti quien cuestiona la invisibilidad del traductor y propone técnicas traductivas “de resistencia”: manipulación textual en lugar de transparencia y fluidez. Si bien la propuesta pone el foco en lo literario, el enfoque de Venuti (sumado al de Toury) ha abierto las puertas para una concepción distinta de los traductores y la traducción. Maria Tymoczko (2002; 2010),

6 St. Pierre (1993) discute algunos motivos de la habitual segunda categoría que se le confiere a la traducción.

7 Scharlau (2004) ofrece un panorama de la situación, en el que, como se ha señalado aquí, destaca el trabajo que viene realizando el grupo HISTAL. Es lamentable, sin embargo, que aun nombrando al colonialismo haya recurrido en sus primeras páginas al vocabulario del “descubrimiento”, los “esfuerzos de los misioneros”, las “tensiones” y el “proyecto colonial” para describir el nacimiento del capitalismo como sistema-mundo, para el cual América constituyó uno de los sitios de acumulación primaria, genocidio mediante.

Tymoczko y Gentzler (2002), y sobre todo Mona Baker (2006; 2016a; 2016b; 2021),<sup>8</sup> con sus trabajos sobre ética, ideología y traducción y sus investigaciones sobre colectivos de traductores activistas, han contribuido a poner de relieve la figura del traductor como figura comprometida, partícipe de redes intelectuales y organizaciones de la sociedad civil. Existen invaluable aportes recientes como la publicación *The Routledge Handbook of Translation and Politics* (Evans & Fernández, 2018), *The Routledge Handbook of Translation and Activism* (Gould & Tahmasebian, 2020) o *Translating the Crisis* (Fernández, 2020). Finalmente, en las últimas décadas comienza a hablarse de una teoría sociológica de la traducción, que abreva sobre todo en la sociología crítica de Pierre Bourdieu.<sup>9</sup>

Estas experiencias de traducción de las ideas liberales norteamericanas y europeas contra la hegemonía de la Corona española son quizás uno de los mejores ejemplos para ilustrar el doble filo de la traducción: al tiempo que abre, que da acceso o es ruptura de lo establecido, puede excluir y cimentar ideas reaccionarias. En este caso, si bien eran discursos liberales en pos de romper con el poder central de turno, cabe recordar que lo que sucedió en América Latina a partir de la ruptura del nexo colonial fue la instauración del orden oligárquico a costa, y derramando la sangre, de las masas destituidas y de los pueblos indígenas de Nuestra América.<sup>10</sup> Queda claro que el sujeto traductor, como actor social que permite (u obstruye) la circulación de las ideas, forma parte de los proyectos históricos de su época y su contexto; su trabajo, a la vez, refleja las características de esos proyectos (adscribe o no a ciertas normas tomadas por aceptables, responde a cierta agenda).

Ahora bien, incluso cuando se nombra a las traducciones como lo que son (y no como meras “ediciones” o “publicaciones”, como suelen figurar en los libros de historia), se sigue hablando de “influencia” lisa y llana. Es decir, de la influencia de este o aquel cúmulo de ideas extranjeras que ha llegado a nuestras tierras *por medio de* la traducción. Sin embargo, Bastin, Echeverri y Campos, en su análisis de las estrategias traductivas en América Latina, han hablado de *apropiación*.<sup>11</sup> Pienso que aquí sería bueno recurrir a la

8 Actualmente es investigadora principal en un proyecto de la Universidad de Manchester llamado “Genealogías del conocimiento: evolución y disputa de los conceptos a través del tiempo y el espacio”.

9 Fruela Fernández (2011) realiza un interesante recorrido crítico sobre este tipo de enfoques. Se pueden consultar, entre otros, *Constructing a Sociology of Translation* (2007, eds. Wolf y Fukari), la edición especial de *The Translator: Bourdieu and the Sociology of Translation and Interpreting* (2005, Moira Inghilleri, editora invitada) y el reciente primer número de la revista *Translation in Society* (2022, John Benjamins Publishing Co.).

10 Nos valemos particularmente del trabajo de Ansaldi y Giordano (2021), *América Latina. La construcción del orden*. Cap. 3.

11 Bastin, Echeverri y Campos (2004). La historia de la traducción en América Latina desde la óptica literaria cuenta con una tradición mucho mayor. Basta con mencionar los trabajos de Patricia Willson

tan olvidada etimología: “influir” nos habla de un deslizarse hacia el interior, de lo que fluye hacia él, que llega a nosotros; “apropiar”, en cambio, significa “a favor de lo propio”. De ese ir en función de lo propio da cuenta, no solo el hecho mismo de la traducción (la elección de textos en función de la cultura receptora en determinada coyuntura política), sino además las manipulaciones de los textos, la añadidura de prólogos, notas con comentarios y otras estrategias paratextuales.

## SEGUNDA PARADA: DE TERTULIAS A ASAMBLEAS

En la *ruka* (casa) de la Lof Newen Mapu, comunidad mapuce ubicada en Puel Mapu (territorio mapuce del lado Argentino), Pety Piciñam, autoridad filosófica mapuce<sup>12</sup>, les explica a tres neoyorkinas las complejidades de la cosmovisión de su pueblo. Comienza hablando en mapuzugun y luego se autotraduce al español para que, a su vez, una traductora (intérprete, para ser más precisos) comunique el mensaje en inglés a las extranjeras presentes. Se habla de despojo, del ideal de progreso, de *fracking*: los temas que convocan a estas tres activistas, una de ellas bióloga y experta en el tema. La historia parece resurgir; en este *xawun* (encuentro) queda muy claro: “ayer las carabelas/hoy son las petroleras/la codicia extranjera/de nuevo en nuestra tierra” (Puel Kona, 2013). ¿Qué une la traducción en este espacio que reúne realidades tan distintas?

Como si un hilo conectara a Nariño, Sena o Miranda con nuestro presente, los actos de traducción que aquí llamamos contrahegemónica siguen demostrando su potencia en la actualidad.

Allá por el año 2011, cual carabelas que se ven llegar sin previo aviso, se realiza en Neuquén la primera perforación horizontal para fractura hidráulica (Pérez Roig, 2011). Cuenta un miembro de una asamblea:

En ese momento uno gogleaba “hidrofractura” y no salía nada, casi. Lo único que salía, yo me acuerdo claramente, eran dos documentos de la asamblea de Cantabria, de España, que ahí después se prohibió el *fracking*. Y después documentos, que eran muy poquitos, traducidos del inglés. *Gasland* te aparecía siempre como primer referencia y después algunos hechos mediáticos de Estados Unidos, sobre todo de Nueva York. No había nada casi. Hoy en día, uno lo gulea y te salen dos millones de resultados, pero en ese momento, en castellano, no había prácticamente nada. Me acuerdo que también ahí tradujimos, mediante Google, el Translate, el coso del vasito que tiene por capas. El dibujito ese lo tradujimos con el Paint y después salió por todos lados en castellano. Pero era como para

---

y Gerta Payás.

<sup>12</sup> Se emplea el grafemario Raguileo.

tener algo, no teníamos casi información (Riffo, 2019: 189).<sup>13</sup>

Como si se tratara de aquellas prohibiciones de la Inquisición, en pleno siglo XXI los ciudadanos, ante la llegada de las nuevas tecnologías con las que el Norte Global renueva los procesos de despojo, tienen escaso acceso a la información que les permitiría comprender qué son estas nuevas carabelas con forma de torre petrolera, y cuáles los peligros. Como el personaje de Próspero que necesita dominar la naturaleza, el Norte trae una tecnología que, como por arte de magia, logra llegar hasta los hidrocarburos que antes no podían explotarse, porque no se había desarrollado aún la capacidad de perforar y reventar la roca madre a unos 2000-3000 metros de profundidad para extraer petróleo y gas. Se trata además, y en gran parte, de territorio mapuce, tierras antaño consideradas “improductivas” a las que han sido corridas las diferentes comunidades tras el genocidio encabezado por Julio Argentino Roca en 1878. Dice el colonizado Calibán en *La tempestad*: “tú me empocilgas en la dura roca / y me niegas el resto de la isla” (3.2.135-36). No sabía el pobre que algún día a esa dura roca también se la podría exprimir. La formación geológica en la que se alojan estos hidrocarburos no convencionales tiene unos 30 000 km<sup>2</sup>, abarca cuatro provincias argentinas y ha dado en llamarse Vaca Muerta, sinónimo de promesas de prosperidad y desarrollo; realidad de despojo y contaminación.

En Argentina, las asambleas y organizaciones de la sociedad civil han tenido que implementar estrategias de información y difusión ante la llegada de tecnologías como la megaminería, la fractura hidráulica o los organismos genéticamente modificados,<sup>14</sup> que han venido acompañadas de un resurgimiento de ideas como las de “desarrollo”, “progreso” y “civilización” y se perciben —y, sobre todo, se “venden”— como panacea y solución a los problemas del Tercer Mundo. El inglés es el idioma de estas tecnologías. ¿Qué implicaciones tiene este dato?

Como se desprende de las palabras arriba citadas de un miembro de la Multisectorial contra la Hidrofractura de Neuquén, las asambleas y distintos tipos de organizaciones políticas y movimientos van difundiendo esta información, muchas veces vecino a vecino, en reuniones públicas en universidades, sindicatos, en encuentros nacionales e internacionales. Los pueblos buscan la información y la traducen como pueden; se valen de figuras de circulación que pueden traducir materiales para ellos y tejer redes

<sup>13</sup> Agradezco la generosidad de Lorena Riffo, cuya tesis de Maestría “Hidrocarburos no convencionales: hegemonía y relación sociedad-naturaleza” ha sido una fuente de consulta fundamental para este trabajo, en tanto que analiza la hegemonía discursiva en torno a la legitimación del *fracking* como proyecto extractivo. No hay que olvidar el papel clave de la traducción en la importación de algunos de esos discursos.

<sup>14</sup> Como parte de la investigación, que excede el alcance de estas páginas, se dará cuenta del surgimiento de los distintos tipos de organizaciones que comienzan a cuestionar no solo técnicas como el *fracking* sino las ideas fuerza a las que estas vienen asociadas.

internacionales. Estas figuras y organizaciones van abriendo camino a materiales más completos y complejos; distintos actores irán involucrándose en la obtención y difusión de información.

En Estados Unidos es donde se ha implementado el *fracking* por primera vez y de forma masiva. En su idioma se produce el conocimiento acerca de la técnica y se difunden sus supuestas bondades, pero en su idioma también se organizan los pueblos fracturados. En inglés también se habla y se escribe la lucha contra el *fracking*, al igual que en español, en mapuzugun y en otras tantas lenguas.

En el caso argentino, organizaciones como el Observatorio Petrolero Sur han venido encargando traducciones a lo largo de los últimos años en función de las necesidades de la realidad local y también de la creación de redes internacionales que permitan conectar las luchas y facilitar la circulación de información.

Hernán Scandizzo, periodista y miembro de la organización, que a su vez integra la red Oilwatch, comenta respecto de la traducción al castellano de un libro sobre extractivismo e infraestructuras:

Nosotros consideramos que el análisis presentado en el libro va a ser de gran utilidad para los movimientos, organizaciones e instituciones que tratan este tema desde distintos enfoques, incluyendo organizaciones sociales, ambientales, indígenas y sindicales. [...] Por un lado, planeamos la traducción del libro, edición, diseño y publicación; el por otro, intentar que sea la herramienta que queremos que sea: difundir lo más posible, tanto en eventos públicos como en redes sociales (2018).

Las redes internacionales han permitido el acceso a un recurso que, por considerarse valioso y pertinente para el contexto de la cultura receptora, fue traducido y difundido ampliamente por la organización. Gertrudis Payàs escribió respecto del entorno literario: “El libro ajeno es pretexto para decir cosas que el país necesita oír” (citado en Pagni et al., 2011: 71). Lo mismo corre para nuestro caso. En un artículo en el que se lanza la edición en línea del libro encargado por la red Oilwatch, una periodista escribe: “el objetivo ulterior del libro es, justamente, este: brindar material a la comunidad que sirva de apoyo para cuestionar y resistir los megaproyectos de infraestructura que atentan contra la vida digna de las personas” (Constantino, 2020).

Respecto del *fracking* en particular, Lefxaru Nawel, joven del Lof Newen Mapu (Zonal Xawvno de la Confederación Mapuce de Neuquén), recuerda y coincide con el primer testimonio citado:

Nos enteramos por esto que pasó en Gelay Ko [donde se fracturó el primer pozo]. Los rumores de que eso era hidrofractura... ¿qué es la hidrofractu-

ra? (...) El logko Elías Maripán nos dijo a los más jóvenes en una reunión por lo que estaba pasando...; nos delegaron a los jóvenes la tarea de investigar y de informarnos para tomar una posición frente a eso que estaba pasando. En el año 2011 no había prácticamente materiales en castellano de lo que era la hidrofractura, excepto de la región de Cantabria, España, y las pocas noticias de Francia, donde se estaba discutiendo. Y la mayoría de la información, a favor y en contra, era de Estados Unidos. Fue ver documentales, buscar páginas web. Hicimos acá talleres organizados por los jóvenes para buscar información y resumirla (2015).

Nawel destaca el papel clave del Observatorio Petrolero Sur en este proceso inicial y continuo de acceso a la información e investigación sobre la técnica y lo que se convertiría en un megaproyecto. Scandizzo explica:

Como el impulso del *fracking* viene, justamente, de Estados Unidos, toda la primera ola de información que fuimos consiguiendo, incluso los testimonios, tenían que ver con Estados Unidos. Con las técnicas experimentales se nota muchísimo. Cuando aparece una nueva técnica que revoluciona un sector... Y quienes realizan un seguimiento pormenorizado de las innovaciones que se hacen en la técnica necesitan acceder [al idioma]. Nos está pasando con el *offshore*. Si bien hay una referencia cercana en Brasil, todo el desarrollo en el mar del Norte y en el golfo de México son fuentes en inglés. Ya sea impactos, manuales técnicos, y demás...

La cuestión de la traducción (profesional y no profesional) en el acceso a la información y la construcción de redes internacionales dispara, para los estudiosos de la traducción, una serie de preguntas interesantes, entre muchas otras: quiénes traducen; qué materiales son claves; quiénes los circulan; cuáles son las implicaciones de que las organizaciones puedan acceder o no a servicios de traducción profesional, sobre todo teniendo en cuenta la importancia de las traducciones técnicas en el contexto de las luchas socioambientales contra los extractivismos.

Fuera del ámbito exclusivo de los EE. TT., consideramos que también es menester vincular estas investigaciones con disciplinas como la Sociología y la Comunicación.

## A MODO DE CIERRE, EN UN RECORRIDO SIEMPRE ABIERTO

Este artículo es apenas una muestra de cómo algunos actores practican, usan y entienden la traducción. Es también una invitación a indagar en procesos similares.

Además de entender la práctica traductora y a los traductores como realidades del contexto social y político que los contiene, y yendo más allá, es necesario preguntarnos, en este momento histórico y en plena crisis climática y capitalista: ¿qué función nos

cabe a los traductores en cuanto que apropiadores y circuladores de discursos?, ¿cómo ha de cambiar nuestra mirada práctica y teórica de la traducción? Michel Cronin, en su libro *Eco-Translation*, sostiene: “la traducción es un cuerpo de ideas y un conjunto de prácticas central en cualquier intento serio o sostenido de pensar sobre esta interconexión y vulnerabilidad [como especie humana] en la era del cambio climático...” (2017: 1). En un artículo reciente, afirma que una comprensión socialmente responsable de la traducción debe dar cuenta de las perspectivas ecológicas de la práctica (2022). Es digno de celebrar que en nuestra disciplina se comience a hablar de estos temas urgentes. Sería importante, además, que se recuperen y tracen aquellas prácticas de traducción contrahegemónica y de traductores militantes que no figuran en los anales del voluntariado de las grandes organizaciones.

Se impone adoptar una mirada que nos permita no solo teorizar sobre la traducción “ambiental” o la traducción política en general, sino tener una mayor comprensión sobre las prácticas traductorales (profesionales y no profesionales) con las cuales los pueblos que se organizan en la primera línea de la lucha contra el extractivismo acceden a la información que necesitan, se apropian de materiales claves y construyen redes de solidaridad internacional.

Numerosos colectivos de traductores se proponen en la actualidad equilibrar la circulación de información e ideas re-presentándolas mediante la traducción, y numerosos actores sociales traducen materiales que les son de utilidad.<sup>15</sup> Es menester considerar estos casos actuales, incluso tratándose del avance de tecnologías que posibilitan nuevos procesos de despojo y acumulación de capital, desde un punto de vista no meramente técnico sino discursivo, ideológico y epistemológico.

Respecto de la traducción profesional, esperamos que un mayor estudio de su papel en movimientos, organizaciones y luchas anticapitalistas contribuya a una mayor desalienación de la profesión. Respecto de quienes recurren a traductores (e intérpretes) profesionales, se observa —por propia experiencia de quien escribe y de colegas que se desempeñan en ámbitos similares— que a menudo movimientos y organizaciones consideran al mediador lingüístico como un simple puente, lo cual refuerza la idea de que la traducción es un mera función neutral y mecánica.

Por ello se vuelve necesaria una mayor articulación entre los estudios de traducción y otras disciplinas, de modo de valorizar el papel de esta práctica en la cultura, la circulación de las ideas y en la política, en fin, en prácticamente todas las esferas del conocimiento. Varias disciplinas se han interesado por el papel político que cumple la traducción pero no han articulado lo suficiente con la traducción en un plano teórico. Fuera

15 Véase el trabajo de Julie Boéri (2005) sobre el Foro Social Mundial y las reflexiones sobre dicho foro que ha compartido Boaventura de Sousa Santos (2006).

de ese ámbito, en el más inmediato, en el del trabajo de traductores aliados de las luchas de los pueblos, es menester una autorreflexión sobre su propia práctica, sobre su calidad de conocedores de las culturas y particulares contextos políticos de los grupos a quienes comunican, habilidades con las que no cuenta “el traductor de Google”.

Reconociendo el importantísimo legado de la traducción contrahegemónica en la historia latinoamericana y vinculándolo con el papel que hoy desempeña ante la incesante avanzada de tecnologías de despojo y discursos hegemónicos, se busca mostrar que este oficio sigue siendo una herramienta privilegiada de acceso a la información y de difusión de discursos y luchas que permiten impugnar las ideas dominantes. Podríamos decir que si los discursos hegemónicos acerca del progreso y el supuesto desarrollo son el Próspero (o el Ariel que lo defiende), la traducción contrahegemónica ha sido y es el Calibán que utiliza contra el enemigo su propia lengua.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baker, Mona (2006). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Baker, Mona. “The prefigurative politics of translation in place-based movements of protest”. *The Translator* 22:1 (2016a), 1-21.
- Baker, Mona. (2016b). *Translating Dissent: Voices from and with the Egyptian Revolution*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Baker, Mona y Piróth, Attila (2021). “Volunteerism in Translation: Translators Without Borders and the Platform Economy”. Esperança Bielsa and Dionysios Kapsaskis (eds.). *The Routledge Handbook of Translation and Globalization*. Londres y Nueva York: Routledge, 406-424.
- Bastin, G. L., Echeverri, Álvaro y Campo, Ángela. “La traducción en América Latina: propia y apropiada” en *Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales, Caracas* 24 (2004): 69-94.
- Blanco Rivero, J. (2009). “Traducción, sentido y cultura”.
- Boéri, Julie. “Babels and the Politics of Language at the Heart of the World Social Forum”. *Znet* (2005).
- Constantino, Agostina. “Licencia para saquear: el capital contra la vida digna”. *Observatorio Petrolero Sur* (2020).
- Cronin, Michael (2017). *Eco-Translation Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Cronin, Michael. “From translation zone to sacrifice zone. Minor perspectives on the tradosphere”. *Translation in Society* 1 (2022): 105-124.
- De Miranda, Francisco (1806). “Proclamación de Don Francisco de Miranda, Comandante-General del Ejército Colombiano, á los pueblos habitantes del Continente Americo-Colombiano”. Archivo de Francisco de Miranda. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Negociaciones, Tomo VII.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *The Rise of the Global Left : The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books.
- Doerr, Nicole. (2018). *Political Translation: How Social Movement Democracies Survive*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Jonathan y Fernandez, Fruela (eds.). (2018). *The Routledge Handbook of Translation and Politics*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Fernández Retamar, Roberto (2004). *Todo Calibán*, Buenos Aires: CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Fernández, Fruela. “La sociología crítica y los estudios de traducción: premisas y posibilidades de un enfoque interdisciplinar”. *Sendebarr* 22 (2011): 21-41

- Fernández, Fruela (2020). *Translating the Crisis: Politics and Culture in Spain after the 15M*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Frosini, Fabio (2010). "On 'Translatability' in Gramsci's *Prison Notebooks*" (trad. por Rocco Lacorte). Ives, Peter y Lacorte, Rocco. *Gramsci, Language, and Translation*. Plymouth: Rowman and Littlefield.
- García de Sena, Manuel ([1811] 1949). *La independencia de la costa firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Gould, Rebecca Ruth, y Tahmasebian, Kayvan (eds.). (2020). *The Routledge Handbook of Translation and Activism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Gramsci, Antonio ([1975] 1999). *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Giarratana*. Tomo 5. Ediciones Era: México.
- Grases, Pedro (1988). *Pensamiento político de la emancipación venezolana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Grases, Pedro y Harkness, Alberto (1953). *Manuel García de Sena y la independencia de hispanoamérica*. Caracas: Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana.
- Hurtado Albir, Amparo (2001). *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Liu, Lydia H. (ed.). (1999). *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*. Durham: Duke University Press.
- Mialet, Esperança Bielsa. "The Sociology of Translation: Outline of an Emerging Field". *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación 2* (2010): 154-172.
- Mignolo, Walter D. y Schiwy, Freya. "Transculturación y la diferencia colonial. Doble traducción." *I/C 4* (2007): 6-28.
- Navarrete Orta, Luis (1994). "Viscardo y Bolívar: Dos momentos del proyecto emancipador latinoamericano". González Stephan, Beatriz; Lasarte, Javier; Montaldo, Graciela y Daroqui, María Julia (eds.). *Esplendores y miserias del siglo XIX: Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Ávila Editores: 125-137
- Nawel, Lefxaru (2015). *Comunicación personal*.
- Pagni, Andrea. "Hacia una historia de la traducción En América Latina". *Iberoamericana 14*, 56 (2014): 205-24.
- Pagni, Andrea; Payás, Gertrudis y Willson, Patricia (2011) (compiladoras). *Traductores y traducciones en la historia cultural de América Latina*. Serie El Estudio, Dirección de Literatura. México: Literatura UNAM.
- Picón Salas, Mariano (1944). *De la conquista a la independencia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Pérez Roig, Diego. "Argentina no convencional". Observatorio Petrolero Sur (2011): *Puel Kona* (2013). "Malditas petroleras" en *Puel Kona*. Neuquén: Kangrejo Records.
- Riffo, Lorena (2019). "Conflictos sociales e hidrocarburos no convencionales en Neuquén: Análisis de las experiencias de resistencia de la Asamblea Permanente del Comahue por el Agua y de la Multisectorial contra la Hidrofractura". Pérez Roig, Diego; Barrios García, Gonzalo y Acsebrud, Ezequiel (eds.). *Naturaleza, territorio y conflicto en la trama capitalista contemporánea*. Buenos Aires: Extramuros Ediciones: 179-206
- Rosetti, Mariana (2013). "Traducir el destierro en gesto cultural hispanoamericano. Fray Servando Teresa de Mier y Simón Rodríguez traductores de *Atala* de Chateaubriand". Ponencia al III Congreso Internacional Cuestiones Críticas, Universidad Nacional de Rosario.
- Scandizzo, Hernán (2018). Comunicación personal.
- Scharlau, Birgit. "Traducir en América Latina: genealogía de un tópico de investigación". *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales* 24 (2004): 15-33 (n. monográfico América Latina, Espacio de traducciones, ed. de A. Pagni).
- Tymoczko, Maria (ed.) (2010). *Translation, resistance, activism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Tymoczko, Maria y Gentzler, Edwin (2002). *Translation and Power*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Venuti, Lawrence. "The Translator's Invisibility". *The Translator* 22/1 ([1985] 2016): 1-21.
- Wallerstein, Immanuel (1974) "Medieval Prelude". *The Modern World-System I*. Nueva York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. "A World-System Perspective on the Social Sciences". *The British Journal of Sociology* 27/3 (1976): 343-352
- Santoyo, Julio César (2006). "Blanks in Translation History", Bastin, G. y Paul Bandia(eds.), *Charting the Future of Translation History*, Ottawa, University of Ottawa Press: pp. 11-43.
- Scandizzo, Hernán (2018). Comunicación personal.
- Scharlau, Birgit (2004). "Traducir en América Latina: genealogía de un tópico de investigación". *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales* 24: 15-33 (n. monográfico América Latina, Espacio de traducciones, ed. de A. Pagni). <http://www.revistaestudios.com.ve>
- Tymoczko, Maria (ed.) (2010). *Translation, resistance, activism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Tymoczko, Maria y Gentzler, Edwin (2002). *Translation and Power*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Venuti, Lawrence. "The Translator's Invisibility". *The Translator* 22/1 (2016 [1985]): 1-21.

---

Wallerstein, Immanuel (1974) "Medieval Prelude," in *The Modern World-System I*. New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel. "A World-System Perspective on the Social Sciences". *The British Journal of Sociology. Special Issue. History and Sociology* 27/3 (1976): 343-352.

## EL REENACTMENT COMO ACCIÓN SOCIAL: LA REALIZACIÓN DE *ENCIERRO*

Reenactment as Social Action: The Making of *Encierro*

---

**ARTURO DELGADO PEREIRA**

Aalto University (Finlandia)

arturo.delgado@aalto.fi

Recibido: 19 de mayo de 2022

Aceptado: 17 de noviembre de 2022

<https://doi.org/10.7203/KAM.20.24480>

N. 20 (2022): 165-192. ISSN: 2340-1869

---

**RESUMEN:** Antes de que un documental se convierta en una representación —algo *sobre la realidad*— es un acontecimiento que sucede *en la realidad*, es un proceso creativo y social que interviene en el lugar y el tiempo histórico en el que se desarrolla. Este artículo se basa en mi investigación artística para el proyecto cinematográfico *Encierro*, una recreación documental de una huelga minera en mi ciudad natal, Almadén (Ciudad Real), en 1984. Mi artículo explora la capacidad del trabajo de campo, las metodologías artísticas y la filmación documental para intervenir directamente en la realidad e ir más allá de los procesos de documentación, representación y significación. *Encierro* se basa en un hecho histórico local, en el que 11 mineros se encerraron como protesta a 650 metros bajo tierra en las minas de mercurio de Almadén durante 11 días. Este proyecto documental propone un encierro subterráneo similar de 11 personas y 11 días 35 años después, ahora en un Almadén donde las minas se cerraron y sufrimos los efectos ruinosos de la falta de planes de reconversión. En última instancia, *Encierro* plantea la cuestión de si la recreación de una huelga también puede ser considerada como tal, aunque en la Almadén postindustrial ya no haya minería, ni producción que cerrar, y esta “huelga” no provenga de una acción laboral, sino de una práctica artística.

**PALABRAS CLAVE:** reenactment, post-industrial, juego, activismo, más allá de la representación.

**ABSTRACT:** Before a documentary film becomes representation —something *about reality*— it is an event that happens *in reality*. It is a creative and social process that intervenes in the place and historical time where it takes place. This article builds from the artistic research I developed for the film project *Encierro*, a documentary recreation of a mining strike in my hometown of Almadén (Ciudad Real) in 1984. It explores the capacity of fieldwork, artistic methodologies, and documentary filming to intervene directly in reality and go beyond documentation, representation, and signification processes. *Encierro* is based on a local historical event, in which 11 miners locked down as a protest 650 meters underground in the mercury mines of Almadén for 11 days. This project proposes a similar underground lockdown of 11 people and 11 days 35 years later, now when the mine of Almadén is closed for production and we suffer the ruinous effects of the lack of restructuring plans. Ultimately, this reenactment raises the question of whether the recreation of a strike can also be considered as such, even though in post-industrial Almadén there is no more mining, no more production to close, and this “strike” does not come from a labor action, but from artistic practice.

**KEYWORDS:** reenactment, post-industrial, play, activism, beyond representation.

## INTRODUCCIÓN

El 30 de julio de 1984, 11 mineros se encerraron a 650 metros de profundidad en las minas de mercurio de Almadén (Ciudad Real) para protestar por sus precarias condiciones laborales. Dentro de las minas de mercurio más antiguas y productivas de la historia, los mineros soportaron la contaminación, humedad y oscuridad durante 11 días y noches hasta que sus reivindicaciones fueron atendidas. Como cineasta local emigrado, vuelvo al Almadén post-minero en 2019 con la idea de hacer una recreación documental sobre aquella huelga. La premisa es encontrar jóvenes locales dispuestos a vivir dentro de las minas, ahora cerradas a la producción, durante 11 días completos para homenajear a los antiguos mineros y recrear la experiencia de 1984, 35 años después. Además de conectar con la memoria colectiva local, recreando la forma y duración de una huelga pasada, *Encierro* propone el subsuelo como un espacio tanto real como simbólico donde fomentar una serie de conversaciones, encuentros y propuestas políticas para reimaginar Almadén, que surgió de un pozo minero hace más de 2000 años, como “algo más allá” de un antiguo pueblo minero.

A través de la exposición de este proyecto, este artículo explora el potencial del trabajo de campo y el rodaje documental para asumir una relación con la vida cotidiana diferente a la que tendrían los mismos o similares eventos como “realidad no transformada” (Goffman, 1974: 175) —una huelga frente a la recreación de una huelga— y su potencial para el activismo político y social. También explora el uso del modo condicional en el documental; un enfoque especulativo e hipotético de la realidad sensible a lo “potencialmente” real, lo “posible” y el “¿qué pasaría si?” como modos de documentación. ¿Qué ocurre cuando las formas de documental y recreación se superan y actúan sobre el mundo en lugar de limitarse a representarlo?

## SITUAR EL LUGAR Y LA PRÁCTICA

Almadén ha albergado durante más de 2000 años las minas de mercurio más productivas de la historia. La explotación minera cesó en 2003, y el golpe final lo otorgó la Unión Europea en 2011 con la prohibición de comercializar mercurio. Como ocurre con muchas poblaciones industriales que dependen mayoritariamente de una fuente principal de economía, el cierre de las minas en Almadén supuso una importante crisis económica, social, cultural y de identidad, con la pérdida de más de 1000 puestos de trabajo y unas altas tasas de desempleo y emigración. El fracaso de los tímidos intentos de reindustrialización sitúa a Almadén en la mayor crisis de su historia. Acelerada por la progresiva decadencia de las minas, la comarca de Almadén ha pasado de unos 31 500 habitantes en 1960 a unos 10 800 en 2021, perdiendo más de dos tercios de su población

y convirtiéndose en una comarca envejecida y muy castigada.<sup>1</sup> Además, Almadén sufre los efectos de una ubicación remota y una red de carreteras y ferrocarriles muy deficiente. En junio de 2012, la UNESCO reconoció la candidatura conjunta de Almadén e Idrija (Eslovenia) y las Minas de Almadén pasaron a ser inscritas como Patrimonio de la Humanidad, albergando sus instalaciones un Parque Minero para el turismo. Sociedades postindustriales como la de Almadén han pasado de un medio de vida basado en la actividad industrial a otro que aspira a conservar, gestionar y explotar el patrimonio industrial —y las ruinas— que han quedado tras el fin de la industria.

Almadén, cuya etimología árabe significa “la mina”, es ahora una mina sin mina; o al menos, sin una mina que funcione como tal. Todo el Parque Minero de Almadén es un gran espacio de representación, en el que el visitante se adentra en galerías subterráneas que representan la mina, pero que, en palabras frecuentes de los antiguos mineros, no es la mina. En la visita a la mina, en lugar de mineros, hay maniqués en posturas y gestos de trabajo; en lugar del ruido de las labores de perforación, transporte de mineral, bombeo, etc., hay sonidos pregrabados que representan esos sonidos de los trabajos ausentes. Y en lugar de trabajos industriales, hay historias sobre ellos. En definitiva, nuestro pasado minero es historia, y ahora sólo se puede acceder a él a través de representaciones.

La representación es el paradigma de las sociedades postindustriales como la de Almadén. Como explica Barbara Bolt, “la representación ocupa el lugar del objeto ausente. La representación es un modelo” (Barbara Bolt, 2004: 16). Por ejemplo, una bandera representa a un país; una biografía representa la vida de una persona; un mapa a un territorio; los políticos al pueblo de un país, etc. Y también una película sobre una huelga minera puede representar la huelga real. En zonas como Almadén, este paradigma representacional supone un enfoque predominante en el pasado; el tiempo de las grandes historias de la mina. Poner los ojos en el presente se vuelve mucho más doloroso debido a la precariedad económica y social en la zona. Pensar en el futuro provoca incertidumbre y desánimo; y la mayoría de la gente habla de “pueblo que muere”.

En este juego de tiempos pasados, presentes y futuros, quiero explorar en mi práctica documental el modo condicional —un tiempo que expresa la posibilidad y el deseo— como estrategia creativa para enfrentar el abrumador paradigma de la representación. El condicional es la temporalidad de aquello que (todavía) no es real, sino potencial. Es un tiempo de posibilidad, de anhelo, del posible paso de lo imaginado, temido, deseado, etc., a lo real. Es también un tiempo de especulación e hipótesis, de indagación y de

<sup>1</sup> La despoblación de las zonas rurales es un fenómeno generalizado en España desde 1960. En Almadén, este éxodo también está estrechamente relacionado con el declive de la industria minera. La evolución demográfica del municipio de Almadén desde 1960 es la siguiente: 13 443 habitantes (1960), 10 774 (1970), 9 140 (1986), 7 152 (2000), 5 105 (2021). Progresión de la comarca de Almadén (ocho pueblos): 31 534 (1960), 18 409 (1986), 15 057 (2000), 10 817 (2021). Fuentes: [INE](#), [Foro-Ciudad](#).

experimentación. El condicional no es el tiempo verbal que uno identificaría primeramente con la representación documental, cuyas raíces temporales parecen estar más ancladas en el pasado y el presente. Sin embargo, este enfoque especulativo e hipotético de la realidad, que explora lo “potencialmente” real, lo “posible” y el “qué pasaría si”, abre oportunidades para actuar sobre el mundo al crear, y no sólo documentar, la realidad.<sup>2</sup> El condicional está presente en la premisa de este proyecto documental: *¿qué pasaría si 11 personas se encerrasen en la mina ahora, cuando Almadén sufre altas tasas de emigración, desempleo, y existe una sensación general de ruina tras el fin de la minería?*

Mi investigación considera las prácticas documentales como prácticas de representación que suceden *en la realidad*, no meramente prácticas encaminadas a producir representaciones *sobre la realidad*. Para ello, me baso en la noción de que antes de que un documental se convierta en una representación (algo sobre el mundo) es un acontecimiento, un evento (algo que sucede en el mundo). En otras palabras, antes de que un documental se convierta en un producto que viaja por nuestras diversas pantallas, es un proceso creativo y social radicado en el lugar y el tiempo histórico donde se desarrolla. Sobre esa premisa, quiero destacar el potencial del trabajo de campo y el rodaje documental para establecer una relación diferente con la vida normal de la que tendrían los mismos o similares acontecimientos como “realidad no transformada” (Goffman, 1974: 157), por ejemplo, una huelga frente a la recreación de una huelga, y su potencial para el encuentro, la convivialidad y la acción social.

En *Frame Analysis*, Erving Goffman toma el concepto de metacomunicación de Gregory Bateson para argumentar que “dentro del marco del juego, todos los mensajes y señales se reconocen en cierto sentido como no verdaderos” (Goffman, 1974: 157). Goffman utiliza el concepto de *frame* —marco— como concepto para separar “los acontecimientos sociales, especialmente aquellos que, como el juego, la actuación o el carnaval, adquieren una relación diferente con la vida normal y las responsabilidades normales que la que tendrían los mismos o similares acontecimientos como ‘realidad no transformada’, fuera de los confines del marco” (Goffman, 1974: 157). Desarrollando la noción de juego, Caillois encuentra seis cualidades esenciales de la actividad lúdica, destacando que no es obligatoria, que está circunscrita en el tiempo y en el espacio, que es indeterminada, materialmente improductiva, sujeta a reglas y que propone una realidad alternativa (Carlson, 1996: 25). No ser tomado totalmente “en serio” (Bateson); en cierto sentido no verdadero (Goffman); una relación diferente con la vida normal (Goffman); y proponiendo una realidad alternativa (Caillois), son consideraciones importantes que mi investigación pretende importar a la forma de acercarnos a algunos de los procesos

<sup>2</sup> El trabajo de Jean Rouch es especialmente pertinente como ejemplo histórico de este enfoque. Véanse por ejemplo *La Pyramide Humaine* (1961), *Jaguar* (1954/1967) y *Petit à Petit* (1969) entre otros.

puestos en marcha por el trabajo de campo y el rodaje documental, destacando la consideración de la documentación del trabajo de campo como no totalmente “real”, y no totalmente una “ficción”, como Schechner identifica en las situaciones performáticas (Schechner, 1985: 4). Como intento mostrar la siguiente investigación artística, la realidad del rodaje documental tiene a veces la característica de ser menos “seria” que la vida cotidiana y, al hacerlo, puede acceder, e incidir, en aspectos importantes de nuestras configuraciones sociales y políticas, convirtiéndose potencialmente en una actividad generadora de realidad.

### LAS HUELGAS SON COSAS DEL PASADO...

Como la mayoría de jóvenes de Almadén, apenas sabía nada de la huelga minera de 1984 hasta que conocí a Pablo Marjalizo, uno de los mineros encerrados entonces, y empecé a hacer una película con él.<sup>3</sup> La primera vez que Pablo me mencionó la huelga minera fue en torno a la quinta semana de rodaje. Ese día, Pablo abrió uno de los cajones bajo su televisión y sacó lo que parecía ser un dossier con pastas de cartulina, llamado *Recuerdos*. En realidad, *Recuerdos* es un número de 1984 de la revista ‘Semana’ que Pablo transformó en un álbum de recortes que documenta sus 11 días de encierro a 650 metros bajo tierra. Junto a fotos de Liza Minnelli y otras personas conocidas enseñando sus mansiones de verano, el álbum de Pablo contiene la correspondencia entre los trabajadores en huelga y la empresa Minas de Almadén y Arrayanes, S.A. (MAYASA), recortes de prensa, mensajes de apoyo de los vecinos de la comarca, así como notas que acompañan a los obsequios que llegaron desde la superficie para hacer más llevadera la vida de los mineros encerrados: sillas plegables, periódicos, revistas, tabaco, pasteles, fruta, etc.

<sup>3</sup> *El Invierno de Pablo* (Chico Pereira, 2012).

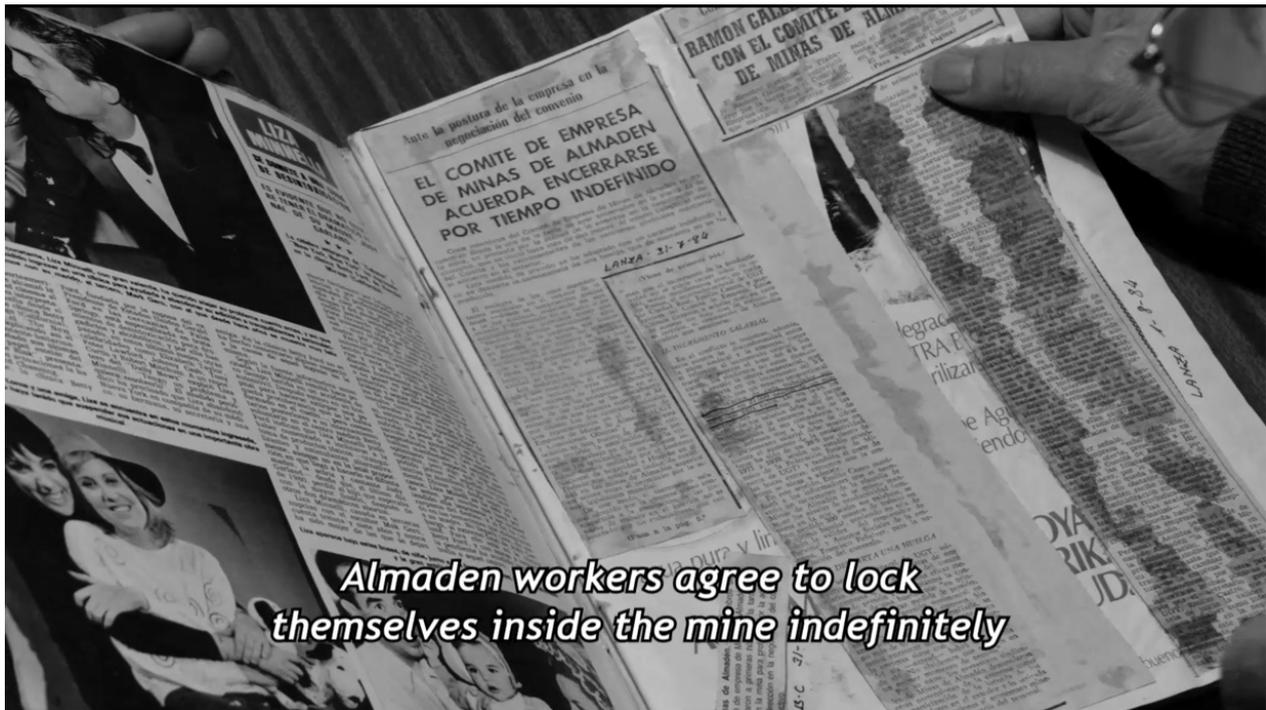


Figura 1. Libro de recortes de Pablo Marjalizo.

En *El Invierno de Pablo* (Chico Pereira, 2012). Fotografía Julian Schwanitz.

La escena del álbum de recortes de *El invierno de Pablo* presenta la huelga minera de 1984 como un acontecimiento histórico anclado en el pasado, en un blanco y negro nostálgico, aunque sus ecos emocionales sigan resonando en el presente, como los suspiros y emoción contenida de Pablo evidencian. Es precisamente ese sentimiento de historia como pasado lo que *Encierro* trata de cuestionar creativamente. *Encierro* busca transformar el referente histórico de la huelga minera de 1984 en un acontecimiento presente que recree la forma y la duración de aquel encierro. Revirtiendo de algún modo el proceso de documentación realizado por Pablo, que había transformado una edición de la revista *Semana* en el archivo personal de sus 11 días de encierro, mi intención como documentalista es cambiar la consideración de la huelga de 1984 como “archivo” y transformarla en acción presente. A través de la praxis del cine documental, busco poner en marcha un proceso creativo y social en el que la lucha de la comunidad pueda ser encarnada, no meramente representada, evitando en lo posible convertirlo en un mero ejercicio de nostalgia sobre un pasado lejano en el que luchamos unidos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Para una consideración de la nostalgia como motor generativo de acción y no necesariamente como válvula de escape de la realidad, véase por ejemplo Svetlana Boym (2001) *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books; Alastair Bonnett (2016) *The Geography of Nostalgia: Global and Local Perspectives on Modernity and Loss*. London: Routledge; Jonathan D. S. Schroeder (2020) “Nostalgia” en *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*, editado por Vanessa Agnew, Jonathan Lamb y Juliane Tomann. Nueva York: Routledge.

Lo que más ha perdurado en la memoria colectiva sobre la huelga minera de 1984 en Almadén es el sentimiento de unión y solidaridad que se vivió en la comarca, como atestiguan los mensajes en el álbum de Pablo. La gente del lugar recuerda con emoción que “todo el pueblo estaba en el cerco día y noche”. Al situarse en la profunda oscuridad de la mina, los mineros de 1984 crearon un “exceso” de visibilidad sobre sus problemas sociales. Al restringir sus movimientos al interior de la mina, generaron movimiento social en la superficie. Este proyecto se guía por estas ideas de unión y solidaridad, así como por las paradojas de crear un exceso de visibilidad a través de la oscuridad, y de generar movimiento social en la superficie a través de un confinamiento subterráneo. Aún así, ante la pregunta *¿qué pasaría si nos encerráramos en la mina ahora, en nuestro presente postindustrial; seríamos capaces de despertar un sentimiento de colectividad y dar visibilidad a los problemas actuales de la zona?*, temo que el sentimiento de comunidad y la capacidad de luchar juntos también puedan haber desaparecido con el mundo minero. Quizás sea un objeto ausente, sólo accesible a través de la memoria y la representación.

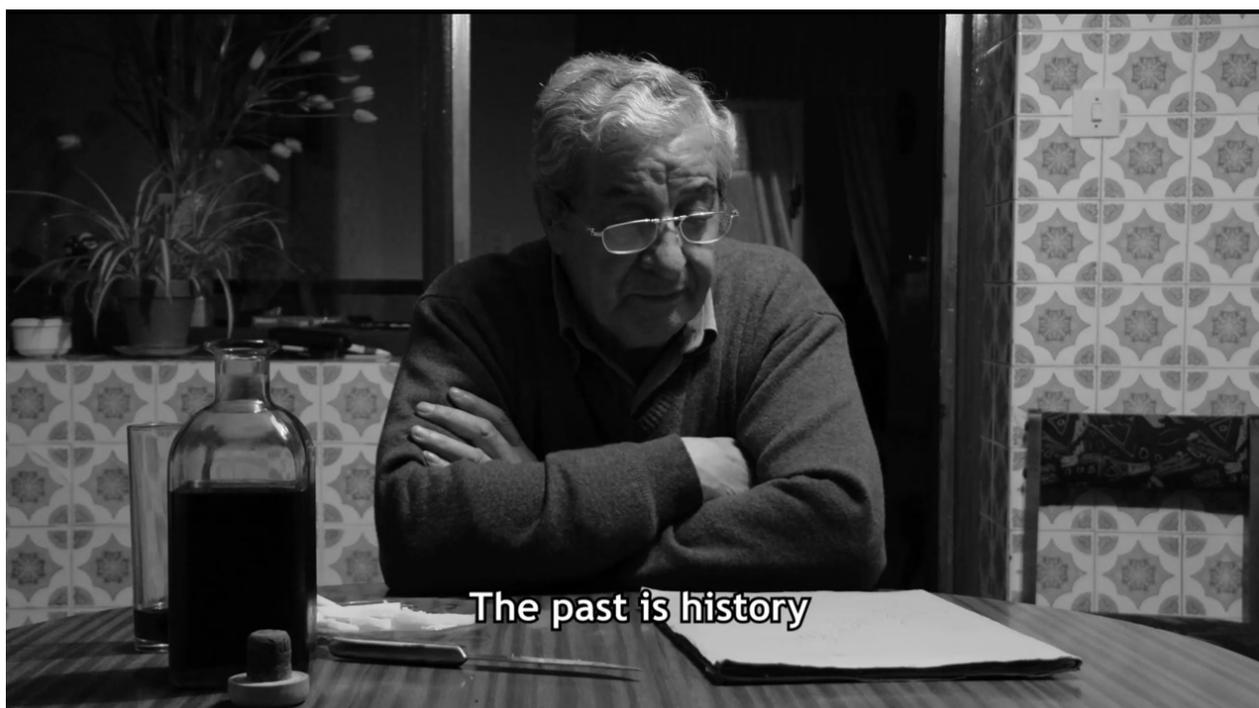


Figura 2. Pablo Marjalizo en *El Invierno de Pablo*.  
Fotografía Julian Schwanitz.

## EL PASADO COMO PARTITURA

En este proyecto, considero la huelga minera de 1984 como una “partitura” que debo adaptar, e interpretar, a la realidad postindustrial actual.<sup>5</sup> Esto consiste en un proceso de apropiación y adaptación de un acontecimiento pasado ocurrido en un contexto determinado (el Almadén minero), a un nuevo contexto (el Almadén postindustrial 35 años después). Este proceso de adaptación requiere mantener, descartar y sobre todo transformar el referente histórico, el modelo. Un ejemplo claro es la selección de los 11 participantes para el encierro de 2019. En 1984, 11 hombres llevaron a cabo el encierro y la importante presencia femenina se centró en el apoyo desde la superficie. Me pareció esencial replantear cómo tratar este aspecto en el proceso de adaptación. Mientras que en 1984 la huelga formaba parte de un movimiento obrero, en 2019 el encierro debe entenderse como un proceso artístico y de reclamación social más amplio, donde no tiene sentido restringir el reparto exclusivamente a participantes masculinos. Aparte de por su voluntad y disponibilidad, seleccioné a los participantes por su grado de implicación en los problemas sociales actuales de la zona, sin atender a sus posibles dotes de actuación, rasgos de personalidad, etc. Buscar personas socialmente comprometidas fue mi forma de adaptar el concepto de sindicalistas al contexto post-sindical de 2019. En un sentido general, la recreación del encierro no busca la verosimilitud, sino adaptar las acciones políticas y sociales del pasado a “gestos” sociales y políticos en el presente.<sup>6</sup> En esta recreación los participantes no tienen que representar a los antiguos mineros; en todo caso, deben “representarse” a sí mismos como habitantes actuales de la zona repitiendo una acción pasada.

<sup>5</sup> Mi uso del término *partitura* se inspira en el trabajo de los artistas de Fluxus. Véanse, por ejemplo, Anna Deuze, “Origins of the Fluxus score” en *Performance Research: A Journal of the Performing Arts*, 7:3, 78-94, 2002. DOI: 10.1080/13528165.2002.10871876; Natilee Harren, *Fluxus Forms: Scores, Multiples, and the Eternal Network*. Chicago: University of Chicago Press, 2020. La partitura puede entenderse como “un esquema genérico y flexible para una acción definida por un conjunto de coordenadas sueltas relativas al tiempo, al espacio y a la materialidad, que debían ser desarrolladas completamente por el intérprete en el contexto de una situación de actuación específica” (Harren, 2002: 3). Especialmente vista en la obra de George Brecht, la “partitura implica la disposición de objetos y acciones en relaciones espaciales y temporales. Por encima de todo, es abierta y generativa, encarnando el potencial de una inmensa gama de acciones que tienen lugar a su paso” (Harren, 2002: 9).

<sup>6</sup> Según K. Konuk, la recreación establece diferentes tipos de “relaciones figuradas” entre el pasado y el presente. Konuk nombra reproducción, imitación (crear una imagen en espejo), asimilación (convertirse gradualmente en el otro), mimetismo (crear una similitud con una diferencia), animación (revivir elementos específicos), mascarada (representar un personaje), simulacro (simular la realidad), simulación (crear realidades imaginarias). Konuk “Mimesis”, en *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*, editado por Vanessa Agnew, Jonathan Lamb y Juliane Tomann. Nueva York: Routledge, 2020, 143.



Figura 3. Participantes en la recreación con dos de los mineros encerrados en 1984.

Fotografía Julian Schwanitz.

Durante la fase de desarrollo y preproducción, se incorporan al proyecto habitantes de la zona interesados en ser una de las 11 personas encerradas, así como otras interesadas en ayudar en la organización y producción de la recreación. Se celebran varias reuniones grupales. A parte de la organización y la logística del proyecto artístico, el grupo entabla constantes conversaciones y mesas redondas sobre la situación socio-económica de la zona. Las reuniones se asemejan más al despertar de una acción política colectiva que a la preproducción de un rodaje. Así, comienzan a aparecer y a coexistir una vertiente artística y otra social del proyecto. O, en otras palabras, la iniciativa artística de recreación de una huelga pasada fomenta y permite encuentros en los que los interesados comparten sus preocupaciones sociales actuales. Más adelante, esta doble naturaleza del proyecto —tanto intervención artística como social— crea oportunidades de acción social a la vez que tensiones.

La perspectiva de vivir en el interior de la mina durante 11 días ininterrumpidos es un compromiso enorme para los interesados en la propuesta. Por un lado, el ambiente oscuro, húmedo e inhóspito de la mina —y qué hacer allí durante 11 días— preocupa a los interesados; por otro, cómo compaginar estos 11 días bajo tierra con el trabajo, la vida familiar y/o cualquier otra responsabilidad. Finalmente, algunos interesados no pueden comprometerse con la recreación del encierro. El grupo final de 11 participantes está formado por 7 hombres y 4 mujeres, personas de diferentes pueblos de la zona, minorías

étnicas y de género, y personas que han tenido que emigrar, como yo, que también soy uno de los integrantes del grupo. Como curiosidad, Celia, una de las participantes encerradas, es la nieta de Pablo Marjalizo. Durante el encierro, Celia duerme en el mismo colchón de espuma que usó su abuelo en la huelga de hace 35 años.

El concepto de “conducta restaurada” de Richard Schechner también es de utilidad para situar esta propuesta. Para Schechner, “la conducta restaurada es conducta viva manejada como un director de cine trata una cinta de film” (Schechner, 1985: 35). En *Encierro*, considero ciertas acciones de la huelga de 1984 —II personas viviendo en el interior de la mina durante II días, apoyo comunitario, reuniones políticas, reflexiones compartidas sobre la situación actual del pueblo, etc.— como “cintas de conducta”. Estas conductas, que se originaron en un contexto particular de movilización obrera, pueden ser “almacenadas, transmitidas, manipuladas, transformadas” (Schechner, 1985: 36), y en este caso insertadas en la realidad del Almadén post-minero, esta vez como conductas dentro de una intervención artística y social. Un aspecto básico para entender la motivación tras *Encierro* es que “la conducta restaurada ofrece tanto a los individuos como a los grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron -o incluso, y con mayor frecuencia, de ser lo que nunca fueron, pero desean haber sido o desean llegar a ser” (Schechner, 1985: 38). En una mezcla de nostalgia por un mundo minero del que nunca fuimos parte, y de desesperación política ante la actual situación socioeconómica de la zona, *Encierro* pretende restaurar, o restituir, la conducta de nuestros abuelos huelguistas, no para que un grupo de personas interpreten el papel de mineros en huelga, sino para que se sitúen, en “paralelo” a esos roles, y a través de ellos actúen sobre el presente siguiendo un modelo anterior (Schechner, 1985: 36).



Figura 4. “Los nuevos mineros” en *Encierro* (Chico Pereira, en postproducción).  
Fotografía Julian Schwanitz.

## CERCANÍA Y DISTANCIA

Inke Arns observa una importante paradoja en las prácticas contemporáneas del *reenactment*, concretamente, el deseo de disminuir y a la vez crear una distancia entre las recreaciones y los referentes históricos en los que se basan (Arns, 2007). Para Arns, “una de las razones de este extraño deseo de repetición performática parece residir en el hecho de que la experiencia del mundo, ya sea histórica o contemporánea, se basa cada vez menos en la observación directa y hoy opera casi exclusivamente a través de los medios” (Arns, 2007: 2). En otras palabras, nuestro acceso a la historia, y al mundo, está abrumadoramente mediado por imágenes y representaciones. En su afán por lograr una relación más directa con la historia, las prácticas del *reenactment* dirigen su atención a “lo que las imágenes que vemos podrían significar concretamente para nosotros, si experimentáramos esas situaciones personalmente” (Arns, 2007: 3). La paradoja que Arns identifica en la recreación artística se basa en un deseo de “borrar la distancia con las imágenes y al mismo tiempo distanciarse de ellas” como manera de aprehender la realidad (Arns, 2007: 3). En lugares postindustriales como Almadén, las representaciones no sólo dan acceso al pasado histórico, por reciente que sea, sino que pueblos enteros parecen haberse convertido en un espacio gigante de representación.

Adentrarse en la mina supone para los participantes en este proyecto una oportunidad de sentirse parte de algo que ha definido nuestra identidad, pero que nunca hemos

vivido directamente. Como afirman algunos de los participantes de la recreación, “la mina era un tema de conversación constante en nuestra casa: la mina, la mina y la mina”. La gente de mi generación hemos oído innumerables historias sobre ella, pero la mina siempre ha tenido un halo de misterio para nosotros. Junto a ese deseo de acercarnos a nuestros abuelos mineros a través de un acceso más vivencial a la mina, existe también la conciencia de la extrema distancia existente entre la realidad de 1984 y el presente. Por ejemplo, con el cierre de la mina y la pérdida definitiva de la mayoría de los puestos de trabajo, los sindicatos se debilitaron hasta prácticamente desaparecer en la zona. El sentimiento de comunidad está muy dañado en el Almadén postindustrial y, por tanto, las condiciones de posibilidad para acciones colectivas como la huelga de 1984 apenas existen. Nos enfrentamos a la precariedad del presente, pero no encontramos la manera de generar acciones colectivas y sociales como lo hicieron nuestros abuelos en la huelga de 1984, y una anterior en 1979. Aquí es donde este proyecto pretende intervenir, re-considerando a través de las prácticas artísticas, nuestro sentido de la colectividad y de lucha social.

La cuestión de la distancia también me afecta como investigador principal de este proyecto. Por un lado, nací, crecí y tengo una importante vinculación con Almadén. A su vez, pertenezco a esa primera generación no minera representada en *Encierro* y soy uno de los 11 participantes en la recreación. Por otro lado, mis métodos de trabajo como investigador y documentalista hacen que a menudo adopte una posición más observadora durante el rodaje. En mi caso, es la negociación entre ser un observador y un participante lo que se convierte en una cuestión de posicionamiento. A medida que el proyecto se transforma durante su realización, esta doble posición de participante y observador se complica más, incluso se cuestiona. Como puede observar el lector, esta cercanía/distancia se refleja también en el uso que hago de los pronombres en este artículo. Durante mi redacción, a menudo paso, de forma bastante inconsciente, de utilizar “ellos” a “nosotros” cuando me refiero a los participantes de la recreación.



Figura 5. “La Cueva” en *Encierro*. Fotografía Julian Schwanitz.

## LA MINA: UN ESPACIO LIMINAR

Almadén emergió como pueblo desde estos pozos mineros, y es la decadencia de la mina lo que ha hecho que Almadén se desmorone. La mina ha proporcionado trabajo, sustento, identidad, orgullo, progreso, y hasta universidad. También ha significado enfermedad, muerte, explotación, esclavitud, lucha, abandono. El subsuelo de Almadén es tanto un lugar de vida como de muerte, y las minas en general no pueden entenderse sin esa doble característica. La dualidad de vida y muerte también está presente en este proyecto. La visión general en Almadén es que “estamos metidos en un pozo”, término metafórico que utilizan algunos participantes para referirse al estado de depresión económica y social causado por el cierre de la mina y la falta de planes de reestructuración. *Encierro* convierte esa metáfora en uno de sus motores. Durante 11 días, los participantes vivirán “metidos en un pozo”, concretamente el pozo minero más antiguo de la mina de Almadén, el Pozo de San Aquilino, en un intento de imaginar colectivamente un futuro más esperanzador. El “Viaje al centro de la tierra” en *Encierro* se plantea como un viaje al subsuelo en busca de una conexión con nuestros orígenes y ancestros, pero también como un viaje a la oscuridad en busca de visibilizar nuestros problemas y buscar colectivamente un camino que nos haga ver alguna luz al final del pozo. Durante las reuniones previas a la recreación del encierro, surgió el lema “Del pozo se sale” de entre los participantes, que fue adoptado a partir de entonces como símbolo del encierro.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> También podría traducirse como “Esperanza en la oscuridad”, un concepto acuñado por Rebecca Sol-

Así, la mina es tanto un espacio real como un espacio simbólico que ha conformado la identidad de Almadén durante siglos. La intervención presenta algunos riesgos para los participantes, que no tienen ninguna experiencia previa en pasar un tiempo prolongado en el interior de una mina.<sup>8</sup> La combinación de una experiencia real y simbólica confiere a los 11 días dentro de la mina un carácter ritual. Los participantes son “sacados” del ámbito de su vida cotidiana y sumergidos en el no-tiempo/no-espacio de la cueva. Este espacio intermedio entre lo real y lo simbólico, puede entenderse desde el concepto de liminalidad articulado por Victor Turner.<sup>9</sup> Lo liminal es “una tierra de nadie” (Turner, 1986: 41). Turner describe la liminalidad como “un caos fructífero, una nada fértil, un almacén de posibilidades, de ninguna manera un ensamblaje aleatorio, sino un esfuerzo por conseguir nuevas formas y estructuras, un proceso de gestación, una fecundación de modos apropiados y que anticipan la existencia postliminal” (Turner, 1986: 42). La liminalidad es un espacio y un tiempo de transformación, una oscuridad en la que, como en este caso, coexisten las ideas de vida y muerte, luz y tinieblas, y los sentimientos de depresión y esperanza.

---

nit. En lugar de equiparar la oscuridad con connotaciones negativas, Solnit utiliza el término oscuridad para referirse a la incertidumbre sobre el futuro. Para Solnit, “tener esperanza es entregarse al futuro, y ese compromiso con el futuro hace habitable el presente”. La esperanza requiere acción, y “la acción es imposible sin esperanza”. Solnit habla de las transformaciones sociales activistas y nos recuerda que lo que “estas transformaciones tienen en común es que comienzan en la imaginación, en la esperanza”. Rebecca Solnit, *Hope in the Dark: Untold Stories, Wild Possibilities*, Chicago: Haymarket Books, 2016 [2004]: 4.

8 Todos los participantes en este proyecto pasaron por revisiones médicas para asegurar que no había problemas de salud que pudieran verse afectados o empeorar por vivir bajo tierra durante 11 días. La empresa minera (MAYASA) también proporcionó a todos los participantes formación y procedimientos de seguridad e higiene antes del encierro.

9 En otro escrito, he introducido la idea de lo intermedio en las prácticas documentales. Véase [Moving People & Images Journal](#).



Figura 6. “Respirando todavía” en *Encierro*. Fotografía Julian Schwanitz.

## MÁS ALLÁ DE LA REPRESENTACIÓN

La experiencia de vivir en el interior de la mina es algo real para los participantes, y no puede explicarse únicamente desde el marco de la representación. Un concepto que puede acercarnos al funcionamiento de este proyecto es la mimesis. Walter Benjamin describe la facultad mimética como “la poderosa compulsión en tiempos pasados de convertirse y comportarse como otra cosa” (Benjamin, 1978: 333), en este caso como otras personas, los mineros encerrados en 1984. Desarrollando la tesis de Benjamin, Michael Taussig sostiene en *Mímesis y Alteridad* que “el prodigio de la mimesis reside en que la copia se inspira en el carácter y el poder del original, hasta el punto de que la representación puede incluso asumir ese carácter y ese poder” (Taussig, 1993: xiii). Este punto es sumamente importante para *Encierro*. Nuestra recreación pretende “otorgar a la copia el carácter y el poder del original, a la representación el poder de lo representado” (Taussig, 1993: xviii). El referente histórico del proyecto de recreación, por tanto, es también un referente en un sentido más amplio, un modelo a seguir para un grupo de personas que buscan el cambio social sin saber muy bien cómo empezar a actuar sobre la realidad. Limitarse a representar el pasado se antoja insuficiente para un deseo más fuerte, el de intervenir en la realidad a través de la praxis documental.

Para ejemplificar el poder de la mimesis, Taussig habla del poder de los objetos de representación, como las figuritas de madera u otro tipo de figuras/imágenes miméti-

cas, usados en las prácticas mágico curativas primitivas. Aunque estas prácticas parecen un referente lejano para teorizar el *reenactment* documental, la mimesis, la copia y la imitación están en el centro de las prácticas contemporáneas de recreación artística (véase, por ejemplo, Konuk, 2020). Para Taussig es fundamental “insistir en romper con la tiranía de la noción visual de la imagen” (Taussig, 1993: 56). Taussig explica que, por imagen, no debemos entender únicamente la representación, sino también el diseño, las acciones y las prácticas rituales que establecen una cierta relación con la cosa de la que es una copia. Como ejemplo, explica que “la pintura de arena de los navajos cura no porque los pacientes miren el dibujo inscrito en ella, sino porque ponen *su cuerpo en el propio diseño*” (Taussig, 1993: 57, *mi énfasis*). La noción de diseño nos acerca a un concepto de imagen aplicable a la recreación: una situación, un diseño, una imagen en un sentido más amplio, en la que los participantes entran, actúan, y son actuados. Para Taussig, el “gesto” ritual tiene la capacidad de afectar la realidad en la medida en que “pasamos de la imagen a la escena y de la escena a la acción performática” (Taussig, 1993: 56). Aquí, Taussig hace hincapié en el poder de las prácticas y los eventos, y no sólo de los objetos en sí mismos, para afectar la realidad. En el caso de esta investigación artística, se plantea por tanto la cuestión de si la recreación de una huelga es también una huelga, aunque en la Almadén postindustrial ya no haya minería, ni producción que cerrar, y esta supuesta huelga no provenga del mundo laboral y sindical, sino de la acción artística. O como Rebecca Schneider argumenta, la mimesis en *Encierro* es un deseo de “inter(in)animación de un tiempo con otro tiempo” (Schneider, 2011: 30-31).<sup>10</sup> A su vez, Sylvie Jasen presenta la noción del “reenactment como evento”. Para Jasen, entender la recreación como evento es “reconocer el proceso de producción como una experiencia formativa marcada por las relaciones éticas y políticas intrínsecas del cine” (Jasen, 2011: i). Jasen sostiene que “la recreación como evento está menos interesada en replicar o incluso representar el pasado que en evocar sus trazas actuales y el impacto que aun genera” (Jasen, 2011: ii). Así, más que un deseo de representación, hay un anhelo de buscar los ecos, afectos, y resonancias del pasado en el presente (Jasen, 2011: 22), de

<sup>10</sup> Aunque queda fuera del ámbito de este artículo, existen numerosos ejemplos de películas de recreación en las que el proceso de copia e imitación genera una nueva realidad. Para ejemplificar este punto, podríamos destacar, por ejemplo, algunas películas sobre comunidades mineras como *Borinage* (Joris Ivens, 1934), *El Coraje del Pueblo* (Jorge Sanjinés, 1971) o *The Battle of Orgreave* (Jeremy Deller/Mike Figgis, 2001) en las que se observa el carácter generativo de la recreación. Reflexionando sobre su trabajo cinematográfico, Joris Ivens escribió cómo una escena recreada en *Borinage*, que había sido especialmente repetida para la película, “se convirtió en una escena real, una manifestación real, debido a la tensa situación política existente en el Borinage” (Ivens, 1954: 2). Ivens continúa diciendo que si estas escenas “surgen honestamente de la realidad a la que se enfrenta el cineasta, la propia vida “atrapará” tales escenas y las llenará de nueva forma y emoción” (Ivens, 1954: 2).

reactivar “acontecimientos del pasado en un anhelo vehemente de denuncia y crítica social” (Blázquez, 2016: 95).

### **¡IRÍAMOS A LA HUELGA!: UNA PROTESTA EN MODO CONDICIONAL**

El concepto de huelga en *Encierro* se moviliza como símbolo de la necesidad de luchar por un futuro mejor, esta vez dentro de la realidad postindustrial. Una huelga en el contexto laboral ya no es posible, el sentimiento de injusticia, la frustración y el deseo de cambio que desencadenaron la huelga minera sigue latente 35 años después. Dicho de otro modo, los participantes sienten que ellos también irían a la huelga, si ésta fuera posible. Esta vez, la frustración no se dirige directamente a Minas de Almadén y Arra-yanes, S.A. (MAYASA), sino a la situación general de desamparo e injusticia histórica que se percibe en la zona como consecuencia de las continuas prácticas extractivas que esta comunidad minera, como tantas otras, ha sufrido.<sup>11</sup> La presencia constante de esos sentimientos de injusticia podría hacer preguntarnos si esta huelga cinematográfica es una mera recreación, o si es también una continuación (o animación) de una cuestión no resuelta ya expresada hace 35 años, un deseo de librar de nuevo “una batalla aún no extinta” (Blázquez, 2016: 94)<sup>12</sup>.

Fundamentalmente, *Encierro* pretende volver a transformar temporalmente el subsuelo minero de Almadén en un espacio político, como lo fue durante las reivindicaciones obreras del 1984 y 1979. En 1984, fue un lugar de intensos encuentros entre los trabajadores, representantes sindicales y del gobierno, MAYASA, y el Estado, propietario de la mina.<sup>13</sup> La posibilidad de reunir a políticos de la comarca y la región —incluso representantes nacionales—, agentes sociales, miembros del sistema educativo y sanitario, empresarios, etc., es difícil de conseguir en la vida cotidiana de esta zona. A través

11 TJ Demos escribe: “Según los teóricos Sandro Mezzadra y Brett Neilson, el extractivismo identifica los modos históricos y actuales de acumulación de riqueza basados en la extracción de materias primas y formas de vida de la superficie, las profundidades y la biosfera del planeta en la producción de valor financiero, que se ejecuta en coordinación con sistemas expansivos político-económicos y socio-tecnológicos comprometidos con sus operaciones. Fundamentalmente, el extractivismo comprende un cálculo de acumulación por desposesión, para usar los términos de David Harvey, una acumulación sin depósito correspondiente (excepto en forma de residuos, enfermedad y muerte)”. TJ Demos, “Blackout: The Necropolitics of Extraction”, 5. Véase también Sandro Mezzadra y Brett Neilson, “On the Multiple Frontiers of Extraction: Excavando el capitalismo contemporáneo”, *Cultural Studies*, 31/2-3 (2017).

12 Los mecanismos de una huelga también reflejan muy de cerca el concepto de “drama social” de Turner, de nuevo en términos de ritual. Véase, por ejemplo, Victor Turner, “¿Hay universales de la performance en el mito, el ritual y el drama?”. En *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, editado por Richard Schechner y Willa Appel, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1990].

13 Minas de Almadén (MAYASA) es una empresa estatal. Históricamente, la Corona subarrendaba la mina a fuerzas extranjeras, como la familia Fugger (1525-1645) o los Rothschild (1834-1921), para pagar la deuda pública estatal acumulada. De ahí la denominación de Almadén como “La Joya de la Corona”.

de esta propuesta artística se abre la oportunidad de habilitar un tiempo y un espacio de conversación y reflexión (los 11 días en la mina), y llevar a cabo esos encuentros. En ellos, se discuten y analizan colectivamente los problemas presentes de la zona, transformándose el subsuelo en un espacio de política participativa. Este diagnóstico común se convierte en la base para elaborar una hoja de ruta con las reivindicaciones más urgentes para la zona. Durante los 11 días de *Encierro*, se da forma a este documento, se entrega a nuestros representantes políticos regionales y se les solicita una serie de reuniones una vez finalizado nuestro encierro para seguir trabajando en el cumplimiento de algunas de estas reivindicaciones.<sup>14</sup>



Figura 7. Debates alrededor del Pozo de San Aquilino en *Encierro*.  
Fotografía Julian Schwanitz.

Así, esta intervención se desarrolla “como si fuera” una huelga. El condicional (“como si fuera”, “¿qué pasaría si?”) es la temporalidad de lo que todavía no es real, sino potencial, virtual. Es un tiempo de posibilidad, de experimentación y de investigación. Y también, en cierta manera, de telerrealidad. Junto con el modo condicional en el documental, la

<sup>14</sup> Las principales reivindicaciones se centran en medidas para la reindustrialización de la zona y la creación de puestos de trabajo, el cumplimiento de los compromisos adquiridos entre SEPI, los trabajadores de MAYASA y el Ayto de Almadén tras el cierre de la mina, así como mejoras en el acceso a la sanidad, transporte e infraestructuras, la puesta en marcha de políticas para hacer de Almadén un destino turístico más competitivo, y políticas para garantizar la supervivencia y consolidación de la Escuela Universitaria de Ingeniería Minera e Industrial de Almadén (EIMIA).

noción de juego es importante para entender los planteamientos de *Encierro*. En su ensayo “Una teoría del juego y de la fantasía”, Gregory Bateson habla de los mensajes metacomunicativos, aquellos que enmarcan los intercambios de mensajes que se producen en su interior. En otras palabras, un marco metacomunicativo establece “las relaciones entre los hablantes” (Bateson, 1972: 317). Utilizando el ejemplo de los animales que juegan a pelearse en el zoo, Bateson observa cómo las acciones y las señales intercambiadas son similares a las del combate, pero está claro, tanto para el observador humano como para los animales que juegan, que no se trata de un combate (Bateson, 1972: 316). Bateson identifica un grado de metacomunicación en estas acciones cuyo intercambio transmite el mensaje “Esto es un juego” (Bateson, 1972: 316). El marco del juego, por lo tanto, hace que los mensajes que ocurren en su interior se entiendan como algo diferente a cómo lo harían si el marco del juego no delimitara estas acciones. Por ejemplo, hay una diferencia entre una huelga laboral y la acción (o conjunto de acciones) que son similares a una huelga pero que ocurren dentro de un marco diferente, en este caso, la realización de una película sobre una huelga. Este nuevo marco o situación metacomunicativa (la grabación de una película) se acerca más a la evocación/recreación de una huelga, que a una huelga propiamente dicha.<sup>15</sup> Como en el pasado, el grupo de 11 nuevos “huelguistas” viven en las galerías de la mina durante 11 días ininterrumpidos; pretenden dar visibilidad a los problemas de la zona; organizan reuniones y debates con representantes políticos y sociales, y diseñan una serie de reivindicaciones concretas para las mejoras de las condiciones socioeconómicas de la región. Todas estas acciones son similares a las que se produjeron durante la huelga de 1984, pero “esto es juego” significa que “estas acciones que ahora realizamos no denotan lo que denotarían aquellas acciones a las que representan” (Bateson, 1972: 317). Aunque pueda ser visto como “menos serio” que nuestra vida cotidiana, *Encierro* trabaja con la hipótesis de que el juego tiene la capacidad de acceder a aspectos importantes de la realidad, abordarlos críticamente y reelaborarlos, de crear interferencias capaces de incidir en el mundo real (Blázquez, 2016: 106)<sup>16</sup>

15 Las películas de recreación con y sobre comunidades de mineros están presentes a lo largo de la historia del cine. Por ejemplo, *Borinage* (Joris Ivens, 1934), *The Silent Village* (Humphrey Jennings, 1943), *The Brave Don't Cry* (Philip Leacock, 1952), *The Salt of the Earth* (Herbert J. Biberman, 1954), *Hope* (Harold Schuster, 1960), *El coraje del pueblo* (Jorge Sanjinés, 1971), *Far From Poland* (Jill Godmilow, 1984), *The Battle of Orgreave* (Mike Figgis/Jeremey Deller, 2001), *Los 33* (Patricia Riggen, 2015), *Bisbee'17* (Robert Greene, 2018), por citar algunas.

16 Para una introducción sobre la relación de las teorías del juego y el reenactment, véase Robbert-Jan Adriaansen “Play”, en *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*. Para otras teorías sobre el juego, véase, por ejemplo, Eugen Fink “The Oasis of Happiness: Toward an Ontology of Play”, *Yale French Studies*, 41 (1968): 19-30; Roger Caillois, *Man, Play and Games*. Champagne, Illinois: University of Illinois Press, 2001. Sallen, K. y Zimmerman, E. *Rules of Play: Game Design Fundamentals*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2003.

## ¿SOLO UN JUEGO?

El encierro de 11 días comenzó el 30 de julio de 2019. Tener a 11 vecinos dentro de la mina crea una dinámica especial en el pueblo. Miembros de la comunidad comienzan a reunirse cada tarde en el cerco de la mina para apoyar a sus vecinos bajo tierra. En parte por tener familiares, amigos y vecinos encerrados, en parte por el recuerdo colectivo de la huelga de 1984 donde “todo el pueblo estaba allí”, el cerco minero se convierte en un lugar de encuentro diario para los habitantes de la zona. El papel de la televisión, la radio y los periódicos, que se interesan cada vez más por el acontecimiento en este pequeño pueblo, también tiene un poderoso efecto para involucrar a la gente con el evento. Tanto el apoyo popular como los medios de comunicación, atraen la atención política hacia Almadén más allá del ámbito original del proyecto. Los debates son cada vez más frecuentes, y el tono más serio, con parlamentarios nacionales y senadores desplazándose hasta Almadén para reunirse con los encerrados. Gradualmente, tanto los participantes como los miembros de la comunidad que apoyan desde la superficie consideran que la grabación de este documental es también una buena oportunidad para expresar su descontento y luchar por la comarca.

El entrelazamiento de los participantes, la comunidad, los medios de comunicación y los representantes políticos crea una metamorfosis en el proyecto. Algunos de los participantes opinan que presentar este encierro meramente como la grabación de un documental disminuye la realidad del movimiento social que ha iniciado en la zona. Todos coinciden en que la grabación del documental es la fuerza inicial del encierro, pero ahora este encierro se ha transformado en algo diferente. En este punto, la parte creativa, entendida a grandes rasgos como un homenaje a las generaciones mineras en lucha, y la parte social —es decir, la intención de convertir el homenaje en acción social presente— comienzan a tomar caminos paralelos, pero aún coexisten. Los titulares de varios periódicos reflejan esta transformación: lo que empezó como un proyecto de cine documental se convierte en un movimiento social en Almadén.<sup>17</sup> A medida que avanzan los días, el marco básico de “*como si se tratara de una huelga*” comienza a ser cuestionado. Como expresa uno de los participantes en *Encierro*, “no me queda demasiado claro si esto es una película sobre una huelga, o una huelga real”. Mientras tanto, el encierro de los participantes en el interior de la mina activa todavía más a la comunidad en la acción social, que por ejemplo organiza una manifestación para reclamar mejoras en la zona a la que acuden alrededor de 4 000 personas. Como afirma una de las organizadoras desde la superficie, “por un lado está el documental; y, por otro, el movimiento social.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, “El grito de la Comarca de Almadén frente al olvido”, “Del Documental a la Protesta: La recreación del encierro de mineros de Almadén en 1984 desencadena una nueva movilización social”.

Hemos puesto en marcha la comarca. La comarca ha dicho ‘basta’. No queremos callar más”. Estas movilizaciones inspiran y animan a los encerrados a luchar aún más por compromisos políticos. Durante los 11 días, hay un sentimiento generalizado en la zona de que algo real está sucediendo. El sentimiento de apatía social, la negatividad, el “todo el mundo ve morir al pueblo y nadie hace nada” se ha transformado en acción social y en un sentimiento de unidad, comunidad y solidaridad que evoca al de 1984.

El marco representativo del proyecto empieza a difuminarse. En lugar de representar el pasado, los participantes empiezan a identificarse con él. Como dice uno de los participantes, “empiezo a sentirme como un sindicalista de verdad”. Mientras que el proyecto documental se ha apropiado en su origen de aspectos del pasado minero para la creación del evento, los participantes se “apropian” ahora de la grabación del documental para exigir compromisos a sus representantes políticos. Y, lo que es más importante, empiezan a plantearse la posibilidad de permanecer en la mina más allá de los 11 días acordados si esos compromisos no llegan. Al principio, lo mencionan de pasada, casi como una broma, pero poco a poco lo hacen en términos más serios.

La premisa condicional en la que se basa esta intervención artística, “Iríamos a la huelga”, se va asemejando cada vez más a “Estamos en huelga”. Esto muestra los límites del juego, o más bien, una instancia en la que el juego se vuelve serio. Surgen tensiones entre los participantes, la dirección de MAYASA y los responsables del proyecto cinematográfico, que podrían meterse en serios problemas legales si los encerrados deciden quedarse más allá del permiso concedido por la empresa para permanecer en la mina. Es decir, si se rompen las reglas del juego. La dirección de MAYASA intenta convencer a los participantes de que todas las movilizaciones que se producen en la superficie pertenecen al campo de la ficción. Según ellos, la gente de la superficie no hace más que reproducir lo que ocurrió en 1984. Como dice uno de los representantes de MAYASA, han interiorizado esos papeles y “los están expresando de forma natural, que es la mejor actuación posible”. Utilizando términos como “actores principales y secundarios”, y definiendo otros elementos como “attrezzo”, los representantes de la mina se esfuerzan por resituar el proyecto dentro del ámbito cinematográfico y teatral. Los encerrados se oponen a esta visión y argumentan que la dirección de MAYASA niega lo evidente, el hecho de que el proyecto documental ha conseguido canalizar, y amplificar, la frustración real y el deseo de mejores oportunidades para la gente de esta zona. Es decir, mientras que los participantes destacan cómo la recreación de la huelga ha encendido los deseos reales de cambio, los representantes de la mina aluden a la memoria colectiva del pasado como motor de las diferentes actuaciones de descontento que se están generando durante los 11 días de recreación.



Figura 8. ¿Recreación? En *Encierro*. Fotografía Julian Schwanitz.

En el centro de estas tensiones, los realizadores del proyecto documental intentan lidiar con su doble responsabilidad y papel: por un lado, son parte integrante del movimiento social; por otro, son profesionales que han acordado con MAYASA rodar una película sobre una huelga en sus instalaciones —y llevar a cabo diferentes reuniones sociales y políticas en el subsuelo como parte de la misma— pero no llevar a cabo una “huelga”. Como director del proyecto, paso de ser el iniciador del evento a estar involucrado en una realidad que ha superado con creces el marco de representación del pasado. Mi posición como uno de los participantes encerrados durante 11 días, vecino de Almadén y comprometido con la acción social generada a través de la recreación, se complica por mi deseo de salvaguardar el proyecto cinematográfico, que en estos momentos depende de abandonar la mina el día acordado, para así no incumplir el contrato establecido entre nuestra productora y MAYASA. A todo esto, una pregunta se cierne sobre las personas más implicadas en el proyecto: ¿se trata esto de la grabación de una película, o de una protesta “disfrazada” de rodaje cinematográfico? Siguiendo las nociones de Bateson, podemos afirmar que estamos llegando al límite del juego, en el que “esto es juego” se convierte en un desconcertante “¿Esto es juego?” (Bateson, 1972: 318).

En este punto, el proyecto ha tomado vida propia. El marco de la documentación cinematográfica y del *reenactment* como representación no bastan para comprender plenamente lo que el proyecto artístico ha generado. Para comprenderlo plenamente, tenemos que pasar del ámbito de la representación y la significación (lo que dice el proyecto)

al ámbito de la acción y la actuación (lo que hace el proyecto). En otras palabras, más que una representación de la realidad, tenemos que situarlo como una intervención en ella. Aquí estamos cerca de lo que Simon O' Sullivan entiende por función del arte más allá de su poder de significación, o de representación, cuando escribe,

el arte, entonces, podría entenderse como el nombre de una función: una función mágica, estética, de transformación. El arte está menos implicado en dar sentido al mundo y más en explorar las posibilidades de ser, de llegar a ser, en el mundo. Está menos implicado en el conocimiento y más en la experiencia, en ampliar los límites de lo que se puede experimentar (O' Sullivan, 2001: 130).

## MÁS ALLÁ DEL ENCIERRO

La recreación del encierro minero de 1984 se tradujo en unos días de encuentros sociales y políticos, una “efervescencia colectiva”, según el término utilizado por Émile Durkheim.<sup>18</sup> Esto fue provocado, primeramente, por la presencia de 11 personas viviendo en el interior de la mina, que posee una fuerza real y simbólica que excede su utilización en este proyecto cinematográfico; la memoria colectiva de los encierros mineros de 1979 y 1984, el apoyo continuado de la gente de la comarca a los encerrados, y la involucración de los medios de comunicación. Todo esto sitúa este proyecto a medio camino entre la recreación artística, la acción social y el acontecimiento mediático.

La realización de *Encierro* fue un intento de generar, bajo el paraguas de una intervención artística, acciones de política participativa en la zona. En *Encierro*, el descenso a través de la vertical del pozo hacia el subsuelo creó un espacio de horizontalidad y transversalidad donde imaginar colectivamente mejoras socioeconómicas para la zona. Durante *Encierro*, los participantes plasmaron el contenido de esas conversaciones en una serie de reivindicaciones que, surgiendo de las profundidades de la mina acabaron llegando al Parlamento Regional.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Durkheim escribe: “Hay períodos en la historia en los que, bajo la influencia de algún gran impacto colectivo, las interacciones sociales se han vuelto mucho más frecuentes y activas. Los hombres se buscan y se juntan más que nunca. Resulta esa efervescencia general propia de las épocas revolucionarias o creativas. Ahora bien, esta mayor actividad da como resultado un estímulo general de las fuerzas individuales. Los hombres ven más y de manera diferente ahora que en tiempos normales. Los cambios no son meramente de matices y grados; los hombres se vuelven diferentes”. Émile Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa: un estudio de sociología religiosa*. Trad. Joseph Ward Swain, Londres: Allen & Unwin; Nueva York: Macmillan, 1915: 210-211.

<sup>19</sup> Las principales reivindicaciones surgidas en el encierro se votaron en el Parlamento Regional de Castilla La Mancha el 24 de septiembre de 2020, convirtiéndose en la primera ocasión en la que en dicho parlamento se votaban una serie de reivindicaciones redactadas directamente por una plataforma

Durante la recreación, se reactivó en la zona una antigua Plataforma Ciudadana llamada “Forzados”.<sup>20</sup> Tras re-activarse, esta plataforma ciudadana cuenta en la actualidad con unos 2.000 miembros, incluida la mayoría de los participantes en *Encierro*. Forzados sigue llevando a cabo acciones sociales y políticas a las que un número considerable de personas de la zona responden con su presencia y apoyo.<sup>21</sup> En Almadén también se ha formado una asociación juvenil tras la recreación llamada “El Fuerte de la Mina”. Algunos de sus miembros participaron activamente en las reuniones y actividades celebradas durante *Encierro*.

La recreación ha supuesto para muchos de sus participantes un momento decisivo a la hora de implicarse más en la acción social y política de la zona. Con sus características materiales y simbólicas, la mina generó un tiempo y un espacio de liminalidad que sustentó este fenómeno de transformación hacia una actitud más comprometida políticamente. Sin embargo, esta transformación no puede entenderse como permanente, y puede revertirse fácilmente. Por ejemplo, las oportunidades para la política participativa en la zona siguen siendo tan escasas como antes de la realización de *Encierro*. Además, mantener vivo el compromiso social y la acción colectiva, así como conseguir compromisos políticos y mejoras socioeconómicas concretas, es, como cabía esperar, muchísimo más complejo de lo que prometía ser mientras estábamos dentro de la mina.

Se puede destacar el idealismo y, por lo general, breve efecto de intervenciones artísticas como *Encierro*. Sin embargo, prefiero centrarme en la capacidad que este tipo de intervenciones documentales pueden tener para penetrar en la realidad y transformar, aunque sea brevemente, las dinámicas de las zonas en las que se producen. Propuestas como *Encierro* proponen actividades “en las que no se honra la estructura convencional,

---

ciudadana. Las proposiciones fueron finalmente rechazadas, con una diputada de Almadén también votando en contra de ellas.

<sup>20</sup> “Forzados” es el nombre que recibían los trabajadores esclavos en la mina de Almadén entre los siglos XVI y finales del XVIII. Aunque la Plataforma Ciudadana Forzados se constituyó legalmente el 24 de enero de 2020, Forzados se creó el 15 de mayo de 2012 para protestar contra los planes de cierre de la Universidad de Castilla La Mancha - Campus de la Universidad de Ingeniería de Almadén (EIMIA) y llevar los estudios a la capital de la provincia. La Universidad de Ingeniería de Almadén (EIMIA) es la primera Universidad de Ingeniería de Minas de España (fundada en 1777), y la tercera más antigua de Europa. Actualmente, el campus de EIMIA sigue funcionando en Almadén. Forzados cesó sus actividades en 2012 y se reactivó durante la realización de *Encierro*.

<sup>21</sup> En el verano de 2020 Forzados realizó una protesta en la que se acampó durante 11 días consecutivos frente a una de las dos estaciones de ferrocarril de la comarca, que no está situada en ninguno de los pueblos y sin transporte público para llegar a cualquiera de ellos. El número de trenes se ha reducido gradualmente y las vías del tren son algunas de las más antiguas de España, lo que provoca frecuentes retrasos y hace que el tiempo de viaje a la ciudad más cercana sea largo. Esta estación simboliza el aislamiento geográfico y la falta de infraestructuras que caracteriza a muchas zonas rurales de España. A pesar de la pandemia del COVID, esta protesta también contó con el apoyo de la comunidad, la participación de los medios de comunicación y la acción política.

sino que [son] más lúdicas, más abiertas al azar”, y “más propensas a ser subversivas, introduciendo o explorando conscientemente, o por accidente, estructuras diferentes que pueden convertirse en alternativas reales al statu quo” (Carlson, 1996: 24). En el marco de las intervenciones artísticas, es posible proponer y poner en marcha nuevas prácticas (o recrear prácticas antiguas, como en este caso) que ofrezcan posibilidades para experimentar temporalmente con lo social y lo político, un proceso que, como en *Encierro*, no está exento de tensiones, paradojas e incluso contradicciones. Es importante seguir reflexionando sobre este poder generativo de los procesos de trabajo de campo y rodaje documental, para seguir planteando cuestiones sobre la función, motivación, formas y enfoques de este cine. A su vez, es fundamental seguir profundizando en las implicaciones sociales, políticas e históricas de estas intervenciones para explorar las paradojas que plantean. Por ejemplo, ¿no suponen los espacios para la imaginación social y política creados por estas prácticas artísticas tanto interesantes oportunidades de actuación, como potentes advertencias de la falta de ellos en nuestras vidas cotidianas, instituciones y espacios de representación? Para ir “más allá de la representación” es necesario estar atentos tanto al poder como a los límites de las prácticas documentales en el ámbito de la sociedad civil, así como a su potencial para (re)conectar y complicar las narrativas pasadas, presentes y futuras.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adriaansen, Robbert-Jan (2020). "Play". Agnew, Vanessa; Lamb, Jonathan; Tomann, Juliane (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*. New York: Routledge: 178-182.
- Arns, Inke (2007). *History Will Repeat Itself: Strategies of Re-enactment in Contemporary (Media) Art and Performance*. También en *Documentairfilmplatform Zone*, Gent. [EN/NL]
- Bateson, Gregory (1972). "A Theory of Play and Fantasy". Salen, K.; Zimmerman, E. *The Games Design Reader: A Rules of Play Anthology*. (2006). Cambridge, MA: The MIT Press: 314-328.
- Benjamin, Walter (1978). *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*. Jephcott, Edmund (trad.); Demetz, Peter (ed.). New York: Schocken Books.
- Blázquez, Elena (2016). "Sobre recreaciones históricas y de memoria en el arte contemporáneo". Macé, Jean François; Martínez Zauner, Mario (coords.). *Pasados de violencia política: memoria, discurso y puesta en escena*. Madrid: Anexo: 85-110.
- Bolt, Barbara (2004). *Art Beyond Representation: The Performative Power of the Image*. London: I.B. Taurus & Co.
- Bonnett, Alastair (2016) *The Geography of Nostalgia: Global and Local Perspectives on Modernity and Loss*. London: Routledge.
- Boym, Svetlana (2001) *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Caillois, Roger (2001). *Man, Play and Games*. Champagne, Illinois: University of Illinois Press.
- Carlson, Marvin (1996). *Performance: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Demos, T.J. "Blackout: The Necropolitics of Extraction". *Dispatches*, Issue 1/Article 1 (2018): 1-27.
- Dezeuze, Anna. "Origins of the Fluxus score". *Performance Research: A Journal of the Performing Arts* 7:3 (2002): 78-94.
- Durkheim, Émile (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. Ward Swain, Joseph (trad.). London: Allen & Unwin; New York: Macmillan.
- Fink, Eugen. "The Oasis of Happiness: Toward and Ontology of Play". *Yale French Studies* vol. 41 (1968): 19-30.
- Goffman, Erving (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Harren, Natilee (2020) *Fluxus Forms: Scores, Multiples, and the Eternal Network*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ivens, Joris "Repeated and Organized Scenes in Documentary Film". *Ausbau* 10/8. European Foundation Joris Ivens (1954): 1-9.
- Jasen, Sylvie (2011). *Reenactment as Event in Contemporary Cinema*. Tesis doctoral. Ottawa: Carleton University.
- Konuk, Kader (2020). "Mimesis". Agnew, Vanessa; Lamb, Jonathan; Tomann, Juliane (eds.). *The*

- Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*. New York: Routledge: 142-146.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. "On the Multiple Frontiers of Extraction: Excavating Contemporary Capitalism". *Cultural Studies* 31/2-3 (2007): 185-204.
- O'Sullivan, Simon. "The Aesthetics of Affect: Thinking Art beyond Representation". *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 5/3 (2001): 125-135.
- Salen, Katie, y Eric Zimmerman (2003) *Rules of Play: Game Design Fundamentals*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Schechner, Richard (1985). *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Schneider, Rebecca (2011) *Performing Remains: Art and war in times of theatrical reenactment*. Routledge: New York.
- Schroeder, Jonathan D. S. (2020) "Nostalgia". Agnew, Vanessa; Lamb, Jonathan; Tomann, Julianne (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*. Nueva York: Routledge: 156-159.
- Solnit, Rebecca (2016) *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities.*, Chicago: Haymarket Books.
- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Turner, Victor (1986). *The Anthropology of Experience*. Chicago: Illinois University Press.
- Turner, Victor (1997 [1990]). "Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama?". Schechner, Richard; Appel, Willa (eds.). *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press: 8-18.

## FILMOGRAFÍA

- Biberman, Herbert J. (1954). *The Salt of the Earth*.
- Figgis, Mike and Jeremy Deller (2001). *The Battle of Orgreave*.
- Godmilow, Jill (1984). *Far From Poland*.
- Greene, Robert (2018). *Bisbee'17*.
- Ivens, Joris (1934). *Misère au Borinage*.
- Jennings, Humphrey (1943). *The Silent Village*.
- Leacock, Philip (1952). *The Brave Don't Cry*.
- Riggen, Patricia (2015). *Los 33*.
- Rouch, Jean (1961). *La Pyramide Humaine*.
- Rouch, Jean (1954/1967). *Jaguar*.
- Rouch, Jean (1969). *Petit à Petit*.
- Sanjinés, Jorge (1971). *El Coraje del Pueblo*.
- Schuster, Harold (1960). *Hope*.

# KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

---

## “EL BARRO DE LA REVOLUCIÓN”

ENTREVISTA A PALOMA POLO

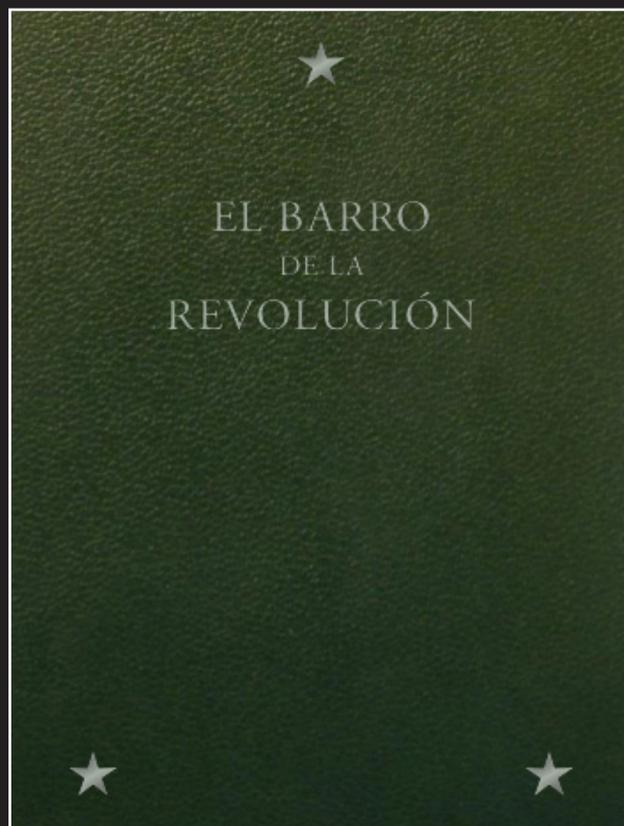
“The Earth of the Revolution”. Interview to Paloma Polo

---

MIGUEL ERRAZU y ALEJANDRO PEDREGAL entrevistan a PALOMA POLO

<https://doi.org/10.7203/KAM.20.25589>  
N. 20 (2022): 193-203. ISSN: 2340-1869

---



La práctica artística de Paloma Polo (1983) ha progresado a través de una inmersión continua en zonas de malestar, disturbios y lucha. Su propuesta es idear y poner en escena relatos e historias que capturen el surgimiento del pensamiento político en las personas, para explorar, así, configuraciones sociales particulares como condiciones previas o potencialidades para el cambio político. Esta aproximación exige, desde su perspectiva, prestar atención a cosmovisiones que se suprimen violentamente en la creación y normalización de categorías políticas —incluso en aquellas que son emancipadoras—, además de observar imaginarios políticos que son invisibilizados o permanecen sin reconocer. La práctica artística de Polo es la de una investigación situada, basada en la conversación, a menudo por medio de la implicación política y el compromiso personal. Sus narraciones y ficcionalizaciones audiovisuales son entendidas como una mediación tentativa destinada a comprender la remodelación de las relaciones sociopolíticas en el conjunto de sus complejos movimientos.

Esta conversación versa sobre su trabajo junto al Nuevo Ejército del Pueblo (NPA, por sus siglas en inglés) en Filipinas, país al que llegó 2013 tras obtener una plaza como Visiting Research Fellow en el Centre for International Studies, University of the Philippines Diliman, en Manila. Como resultado de su inmersión y participación activa en la guerrilla, Polo realizó la película *El barro de la revolución* (2019) y un volumen compilatorio de poesía revolucionaria del NPA, en el marco de su muestra en el Centro de Arte 2 de Mayo de Madrid, “Paloma Polo. El Barro de la Revolución” (2019).

Miguel y Alejandro: Uno de los ejes más debatidos sobre estética de la ecología política es la crítica al binarismo, lo que en términos más concretos puede pensarse como una crítica de la división entre sujeto y objeto, en este caso de la representación. ¿Tenías estas cuestiones presentes durante tu trabajo con la guerrilla del NPA? ¿Cómo se reorganizaba esta relación entre el proceso de construcción de tu película y, después, en términos de cómo negociar las habilidades, aportaciones y demás?

Paloma: Sin poder ahondar en la complejidad de los marcos y discusiones que se dan desde la crítica al binarismo, sí quisiera abordar cómo se entiende esta cuestión —o mejor dicho cómo se trabaja— en la lucha filipina pues quizás sea la mejor manera de explicar este movimiento de lucha. La política filipina no está, en la práctica, tratando al Estado o a la revolución como a un objeto, ni como a un significant universalizado. El segmento actual de su proceso revolucionario se refunda en 1968 desde una serie de prescripciones correctas puesto que lo impulsan exitosamente. Yo pienso que no se trata tanto de concepciones apriorísticas sino de entender que el mundo del futuro ha de verse reflejado en la configuración de la lucha y de su organización ahora. Y, por tanto,

que este es un proceso constante de transformación que ha de ponerse en cuestión y reconsiderarse cotidianamente.

En términos del antropólogo Sylvain Lazarus, la conciencia política filipina no es una toma de conciencia de la situación, sino hacer frente a la situación. Desde mi punto de vista ha funcionado por esta razón y ha sabido rectificar cuando en algunos momentos —como en los 90— dejó de hacer frente a la situación, desligándose del pueblo y la realidad en pos de un giro militarista y, en otra vertiente y facción, hacia un viraje parlamentarista.

Estoy de acuerdo con Lazarus cuando afirma que el pensamiento de las personas —en el mejor de los términos políticos— es una relación de lo real y no una relación con lo real. Él rechaza esta última formulación porque se sostiene en la relación sujeto-objeto. Me interesa la revolución filipina porque rompe hábilmente con el binomio teoría-práctica y con el cientifismo y, por lo tanto, no opera tratando de tender puentes entre lo objetivo y lo subjetivo. Su hacer en política es indistinguible de su pensar la política. Yo diría que esto se debe a la cosmovisión indígena —que no se rige por tales demarcaciones—, pues la implantación del partido se conjuga armoniosamente con formas de gobierno propias de las comunidades indígenas y de sus estructuras de pensamiento y liderazgo.

Así, en el curso de tan larguísima guerra popular prolongada, que dura más de 50 años, han trabajado para transformar las relaciones sociales y políticas de las extensas regiones en las que esta se implanta —día a día, de reunión en reunión, de una a otra labor...—. Estas son formas de combatir al enemigo, más allá de la actuación militar. Lucha armada en Filipinas es decirle a un compañero que no está participando suficientemente en las discusiones, es enseñar a leer y escribir a las y los guerrilleros, es preparar piezas de teatro para las comunidades, es la revolución agrícola, es escribir poesía, es cultivar habilidades discursivas y oratorias, es hacer investigación social, cuestionar la jerarquía familiar, poner en el centro los cuidados... Dejar de hacer esto es perder la guerra. Y cuando ha ocurrido en algunas regiones y momentos concretos han perdido posiciones, han perdido el apoyo del pueblo y a demasiados guerrilleros en el campo de batalla. Las actuaciones o políticas que enumero —hay muchas más— podrían compararse a las de otras luchas, pero son singulares y específicas a la revolución filipina, en su lógica y modos de hacer.

La película no se realiza a base de entrevistas porque tal dispositivo exige a la entrevistada elaborar una representación de su experiencia y su realidad, convirtiéndola además en informante. Es decir, en objeto de estudio. Una operación así nos instigaría a realizar una valoración o enjuiciamiento, en tanto que espectadores, que no nos corresponde. Tal demarcación es muy problemática además de estéril y ajena a las formas de

hacer en esta lucha.

En la película, la cámara existe en síntesis con la circunstancia porque nuestra camaradería es el motor del diálogo cinematográfico. En este contexto nos reconocemos como actores políticos en un mismo plano, el tipo y grado de responsabilidad varía, pero más allá de ello no hay jerarquías. Así, si bien hay observación, la cámara no puede poner nada a su servicio.

Este proyecto filmico trata de acercarnos a las enseñanzas del pensamiento político filipino, pero hay que entender que solo se hace posible siguiendo los protocolos y la disciplina que favorece el florecimiento de tal pensamiento.

Miguel y Alejandro: Otras ideas recurrentes en la estética de la ecología política tienen que ver con la noción de lo que se ha denominado extractivismo cultural, que se da, por ejemplo, en la división internacional del trabajo entre artistas, comunicadores o cineastas del Norte global y sujetos “protagonistas” del Sur global. Entre esos intelectuales del Norte global se incluye, por supuesto, a cineastas filipinos formados en centros europeos, que se dan a conocer en los festivales europeos. ¿Cómo abordaste esta cuestión? ¿De qué manera operaban los diferentes niveles de registro de imágenes y retorno de estas, de su eficacia en planos locales e internacionales?

Paloma: Respecto a este tema quisiera primero explicar que, en términos generales, el trabajo con las personas —pensar con las personas— es la parte más importante de mi quehacer artístico, y que en este plano nunca lograría sacar adelante una obra artística si tomase a las personas vinculadas como informantes. Para mí son siempre interlocutoras. Normalmente tal conversación tiene lugar una a una, y el trabajo solo sale si se da una complicidad desde el compromiso político y la relación personal.

Es evidente que, como artista blanca europea, no tenía ninguna credencial para abordar estos temas cuando viajé a Filipinas. Esto quedó bien patente en el trato que me dieron ciertos colectivos militantes para quienes, en los comienzos, no era más que una artista paracaidista. Tampoco llegué a Filipinas con el propósito de realizar una película sobre la lucha guerrillera. Mi proyecto de investigación inicial abordaba los conflictos asociados a la imposición y operación de Zona Económica Especial (ZEE, o SEZ en inglés). En el curso de esa investigación aprendí y comprendí la relevancia que tenía la movilización, intervención y organización del movimiento revolucionario.

Cuando entro en una unidad guerrillera varios años después lo hago como cualquier otro miembro, porque el Partido filipino considera que cumplo los requisitos para serlo y que tengo la capacidad de sacar adelante el proyecto propuesto. Por razones de seguridad no puedo explicar por qué, pero se entenderá que realizo un recorrido para adqui-

rir tal cualificación. Entonces, al igual que cualquiera en una unidad guerrillera, he de seguir la disciplina militar y cumplir con las tareas rutinarias y “domésticas” que todo el mundo realiza, independientemente de rangos o funciones. Soy la responsable última de este proyecto, pero las decisiones se piensan y se toman conjuntamente, como ocurre con cualquier otra labor. Entonces, la relación fílmica es muy diferente. Pienso que esto marca el carácter de la película y su condición de posibilidad.

Por otro lado, se consideró ventajoso, de cara a la realización de una película con vocación didáctica, y pensada para un público occidental-internacional, que mi formación y vocabulario audiovisual viniese de ahí. Así contábamos con más herramientas para pensar algunos ejercicios de traducción. El enfoque y los contenidos de la película se discutían y decidían en las reuniones rutinarias.

Durante esos años tuve la fortuna de cultivar amistad con grandes intelectuales y creadores filipinos que participaban del proceso revolucionario, y aprender de la crítica que realizan a la estética, y a la mirada que proyecta el ideario occidental sobre el Sur global. Como has indicado, su crítica también atañe a algunos cineastas filipinos encumbrados en festivales europeos.

Antes de llegar a pensar esta película había pasado largos periodos de tiempo conviviendo con comunidades indígenas en la provincia de Aurora (Luzón) y ahí entendí bien, de la mano de Naty Merindo —sanadora con quien viví, aprendí y colaboré durante meses— que el conocimiento solo se transmite a las personas que son dignas de recibirlo, y que el hecho de preguntar (incluso si las preguntas se formulan correctamente) no genera necesariamente respuestas. Además, constaté que la figura del informante nativo, como se ha dicho, es terriblemente problemática.

En cualquier incursión, mi exigencia metodológica coincide con el reclamo de Devon Abbott Mihesuah: no se ha de escribir, publicar o hablar sobre una comunidad, y menos sobre una comunidad indígena, si este ejercicio no es de su interés y utilidad, y si no sirve a sus generaciones futuras.

Miguel y Alejandro: El problema agrario y la defensa del territorio de la guerrilla filipina se vinculan a la lucha contra los grandes monocultivos y las ZEEs. ¿Cómo se plantea la resistencia y la oposición a estas cuestiones en el NPA?

Paloma: Como he indicado, llegué a Filipinas con una propuesta de investigación situada más bien en términos académicos, y por ello fui acogida como Visiting Research Fellow en University of the Philippines Diliman, Manila. La investigación se interesaba por las estructuras de poder globales y la aplicación de los llamados programas y modelos de “desarrollo”, extraídos de las agendas monopolistas neoliberales, para examinar

como están intensificando los conflictos por la tenencia de la tierra y poniendo en peligro la subsistencia de la población. También trataba de examinar diferentes cuerpos de conocimiento y racionalidades que están en juego en estos conflictos, y cómo interactúan y contienden entre sí.

Propuse explorar estos temas examinando un caso concreto, la implantación de la ZEE y puerto franco Aurora Pacific (APECO) en Casiguran, una región de la provincia de Aurora, en Filipinas. Aurora, como gran parte de Filipinas, y sin duda gran parte del Sur Global, es el hogar de campesinos, agricultores asalariados, comunidades de pescadores e indígenas, gobernados por un pequeño clan político apoyado por los grupos dominantes del G7. En el caso de Filipinas, el clan Angara gobernaba a nivel provincial y nacional. Los Estados Unidos son un prominente aliado con bases militares e intereses económicos establecidos en Filipinas.

APECO es una ZEE. Esta ZEE se promociona como paraíso fiscal de inversores internacionales y nacionales, donde adquirir y procesar recursos naturales y mano de obra barata destinados a la exportación de bienes y servicios para los consumidores de países ricos e influyentes. APECO presenta “postales para el futuro” como su razón fundamental para adquirir tierras por la fuerza, desplazando a comunidades indígenas de los lugares que habitan ancestralmente y reclamando derechos exclusivos sobre la pesca, los bosques y los cultivos.

Este tipo de conflictos se repiten globalmente: los clanes políticos locales, gobiernos nacionales, gobiernos occidentales y organizaciones internacionales, como el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, tienen intereses en las ZEEs. Las ZEEs son los pilares de una economía del consumo basada en cadenas de valor globales y un *apartheid* global entre ricos y pobres, en las que los pobres han de renunciar a lo que tienen para servir a las naciones ricas.

El proyecto, que desembocó en una película, exploró cuestiones de expropiación, explotación y emancipación en tres planos de realidad. El primer plano es el de la realidad de los afectados por la expropiación. El segundo corresponde a los modos de explotación impuestos por diferentes actores. El tercer plano lo constituyen las respuestas ofrecidas, frente a la expropiación y la explotación, por quienes buscan su emancipación.

Nos centramos en el microcosmos de la vida y la gente de la región de Casiguran, en la provincia de Aurora, para señalar un problema macrocósmico de nuestro tiempo: el acaparamiento de tierras mediante ZEEs, bases militares, corporaciones, industrias mineras, agroindustria, industrias del placer y el entretenimiento, especulación financiera, etcétera, con el consecuente desplazamiento y empobrecimiento de millones de personas en todo el mundo. Una minúscula fracción de desplazados es arrastrada a las orillas de Europa, donde serán sometidos a abuso y explotación en los mercados laborales de

los estados securitizados. Este proyecto dirigía su atención hacia quienes permanecen en sus tierras, resistiendo frente al desplazamiento y la pobreza. Trata de capturar las distintas voces de la resistencia, y no solamente aquellas provenientes de Aurora: Líderes y comunidades indígenas locales, agricultores y pescadores, intelectuales, abogados, organizaciones de base, movimientos políticos de Filipinas y ONGs.

Mientras todas estas personas comparten el compromiso y la voluntad de construir un mundo justo, cada voz habla desde la perspectiva de su práctica, privilegiando así diferentes tipos de conocimiento generados por sus actividades profesionales, organizativas y políticas.

Para poder sacar adelante este proyecto estuve, durante un año y pico en el que prácticamente vivía en Casiguran, acompañando y participando de los procesos de lucha y resistencia. La mayor parte del tiempo conviví con una familia perteneciente a una de las comunidades indígenas Agta. En esta área no había agua corriente, ni electricidad, ni comercios, ni sanidad, ni acceso a la escolarización estatal, ni medios para poder organizar la vida de acuerdo a patrones que no se rigiesen por los sistemas de producción, jerarquías, división del trabajo y consumo impuestos globalmente.

Se podía recurrir al conocimiento y las prácticas, primordialmente medicinales, que todavía administraba Naty Merindo, la abuela en mi familia y única sanadora indígena que residía en la región, con seguridad la última. La discriminación constante, el racismo, la violencia institucional y la privación de derechos experimentados por esta comunidad había generado entre sus nuevas generaciones un rechazo hacia sus propias tradiciones y un régimen de socialización orientado al ideario capitalista.

La subsistencia se basaba en la caza, la pesca y el cultivo a pequeña escala de tubérculos. El deterioro medioambiental provocado por la rampante y prolongada operación de compañías madereras, los puertos y la producción acuícola entre otras actividades en la zona era significativo, por lo que la caza y la pesca escaseaban. Se pasaba hambre, y esto forzaba a los adultos a vender su fuerza de trabajo a pequeños agricultores a cambio de un poco de arroz.

El movimiento revolucionario o el NPA, su brazo armado, no operaban ni tenían presencia en esta región. Las comunidades trataban de organizarse y levantarse para impedir su inminente desplazamiento, reivindicando su derecho ancestral a residir en sus tierras. Su liderazgo político era tenaz y sólido. Pero en este conflicto intervenían una serie de actores que, desde mi punto de vista, complicaban y oscurecían las perspectivas y expectativas de las comunidades, en su detrimento. Las filiales locales de grandes ONGs internacionales habían cultivado una cierta confianza y dependencia al proporcionar de tiempo en tiempo materiales de construcción —como láminas de techo corrugado que ni siquiera eran adecuadas en ese clima—, o algunos alimentos y útiles. El cura

local también recibía financiación de otra ONG. Además intervenían grupos estudiantiles de defensa que provenían de universidades privadas y cuya actuación sintonizaba más bien con la lógica de la caridad. Por último, había algunas organizaciones de base más politizadas.

El problema central, para mí, es que todo este entramado oenegeísta —financiado en última estancia por Estados e instituciones de mercado occidentales— estaba actuando como barrera de contención, porque incitaban a la población a creer que el conflicto se resolvería por la vía legal, en la que, por cierto, sus agentes también confiaban. En un marco como el arriba descrito, y en un Estado caracterizado por un alto grado de corrupción, se trataba de falsas esperanzas que impedían, o prevenían, el despliegue de respuestas más contundentes e insurreccionales por parte de las comunidades. O al menos la exploración de otras vías. Es importante puntualizar, no obstante, que en otras coyunturas y circunstancias es posible que trabajadoras y agentes de oenegés y órdenes religiosas occidentales terminen politizándose y optando por trabajar en solidaridad y sintonía con el movimiento revolucionario, siendo perseguidas por ello.

La vida en las zonas rojas —o regiones en las que el poder lo detenta el gobierno del pueblo, como es llamado desde el movimiento revolucionario— es también dura y costosa pero abismalmente distinta a la de regiones como Casiguran.

El NPA previene e impide la implantación de ZEEs y se levanta en armas contra estas. Solo permite la operación de empresas locales si no dañan significativamente al medioambiente y respetan a la población local. A estas empresas se les aplican un 1% de impuesto revolucionario. Además, el NPA crea escuelas que dirigen las comunidades, cultiva desde el orgullo saberes y prácticas indígenas ancestrales, proporciona asistencia médica e impulsa y apoya una revolución agrícola orientada a la soberanía alimentaria y a la organización cooperativa de tierras comunales.

Miguel y Alejandro: Desde algunos movimientos ecologistas del Norte, a veces se ha leído la cuestión ecológica desde categorías cartesianas de naturaleza y sociedad. Sin embargo, en la práctica política de los movimientos revolucionarios de liberación nacional y descolonización en el Sur, se ha vinculado la cuestión de la tierra, su distribución y gestión, a la soberanía, referida ámbitos como el productivo, alimentario y desmercantilización de los bienes naturales. Esto permite ampliar la cuestión ecosocial, de resistencia y de reparación de la fractura sociedad-naturaleza, a campos de la praxis política más concreta. ¿Cuál es su experiencia en este sentido en el caso de la guerrilla filipina? ¿En qué medida aparecen estos aspectos en la cuestión agraria, central a la lucha, y cómo se traducen en la cotidianeidad de las acciones militantes de la guerrilla?

Paloma: La cuestión agraria es central a la revolución filipina. El campesinado sigue siendo la clase más numerosa del Estado, trabajando los más de 13,5 millones de hectáreas de tierras agrícolas. Todos los programas de reforma agraria emprendidos por el régimen colonial estadounidense y por la neocolonia que es Filipinas han resultado ser falsos debido a vacíos legales que permiten a los terratenientes eludir la expropiación y a que el precio de redistribución de las tierras expropiadas sea inasequible para los arrendatarios.

Una buena parte de los campesinos están siendo explotados laborando en monocultivos orientados a la exportación (cañamo, tabaco, caña de azúcar, coco y similares) entre los que se cuentan el arroz y el maíz que también sirven al consumo interno.

El campesinado que trabaja tierras a escalas menores, como arrendatarios o incluso propietarios, se ve forzado a comprar semillas, fertilizantes y pesticidas muy contaminantes a un coste desmesurado y a vender su cosecha a los precios irrisorios que impone el mercado global en connivencia con el Estado. La retribución económica que obtienen les mantiene en la pobreza, mientras que la agresión medioambiental se intensifica.

Uno de los principales contenidos de la nueva revolución democrática es la solución al problema de la tierra. El trabajo de los NPAs, es decir, la lucha armada, se organiza primordialmente en torno a tres pilares —que se desglosarían en muchas otras tareas—: 1- la organización sociopolítica de la población civil (llamada base building), 2- la implementación de la revolución agraria (en distintos grados según la región), 3- el combate militar.

Entre las laboriosas tareas que realizan los guerrilleros está el trabajo de investigación económica y social, que es un requisito para diseñar y adaptar la revolución agraria a las condiciones materiales y circunstanciales de la población dependiendo de las áreas. Si las condiciones son favorables, el movimiento revolucionario puede expropiar tierras. El objetivo es alcanzar la soberanía alimentaria por medio de cooperativas que transicionen a cultivos orgánicos variados, garantizando la subsistencia de la población y su control absoluto de las tierras.

Los NPAs recaban datos haciendo entrevistas de casa en casa para elaborar estadísticas y evaluar el grado de productividad de las cooperativas, la necesidad o variedad de los cultivos, la adecuación de las tierras, la introducción de nuevas técnicas o herramientas de cultivo, y los desafíos y conflictos vinculados a estos procesos de transformación agraria. Su valoración se traslada al gobierno del pueblo durante asambleas en las que se consensuan ajustes, direcciones y programas de actuación. Según las estaciones y las necesidades locales los NPA también trabajan en las labores agrícolas como cualquier otro campesino.

Por otro lado, también se intenta promover y restituir prácticas indígenas ancestrales relativas a ecologías y cuidados ambientales además de transcribir estos saberes. Un ejemplo de esto atañe al conocimiento y usos curativos de plantas medicinales que es parte de las tareas realizadas por los equipos médicos de la guerrilla. Todas estas políticas fortalecen y transforman el tejido social de las comunidades, y el de sus relaciones con las unidades guerrilleras.

Miguel y Alejandro: ¿Qué papel juega la práctica cultural, y particularmente la poesía, en la lucha política? ¿Cómo se vincula esta a cuestiones relativas a la reordenación de la relación con el medio y los bienes naturales?

Paloma: La poesía, junto al teatro y la música —y en menor grado la pintura— forman parte de la cotidianeidad de la lucha y son esenciales como herramienta de transformación social. Quizás el título de uno de los poemas más populares de la revolución filipina, escrito en el 68 por Jose Maria Sison, pueda arrojar luz sobre esta cuestión: *La Guerrilla es como un Poeta (The Guerrilla Is Like a Poet — Ang Gerilya Ay Tulad ng Makata)*.

Los guerrilleros tienen cuadernos, casi a modo de diarios, en los que anotan sus ejercicios literarios, poesías o canciones que eventualmente podrían formar parte de los programas propios de los días culturales que suceden dentro y fuera de la guerrilla, y que son una pieza clave de su práctica política. Se considera esencial que cada individuo florezca intelectual, social y humanamente de acuerdo a su nivel o madurez. Una de las aptitudes más fomentadas, alentadas y valoradas es la oratoria. Los talleres de teatro son muy frecuentes.

Cada día, si no hay combate o emergencias, tiene programadas unas horas para labores de estudio personal, lectura y escritura, además de unas horas que son para no hacer nada o para pasar tiempo de charla o distensión con el resto. Es decir, se considera esencial que cada persona dedique tiempo a observar el entorno, a reflexionar en silencio o en común y a poner por escrito tales reflexiones.

Miguel y Alejandro: ¿Cómo se perciben las prácticas culturales en relación con las prácticas políticas? ¿Qué grado de relevancia adquieren en ese contexto y hasta qué punto se subordinan o, por el contrario, dan continuidad a la lucha político-militar?

Paloma: Los guerrilleros escriben y preparan periódicamente piezas de teatro en las que colectivamente se trata de abordar —desde el humor, la caricatura o la síntesis— los problemas que afectan a las comunidades y las respuestas que el pueblo organizado puede dar. Estas piezas forman parte de programas culturales más elaborados que abarcan

actividades diversas, como deportes, juegos, danza o asambleas. Este tipo de práctica fomenta la cohesión social al tiempo que hace inteligibles y accesibles problemáticas políticas. Tuve la oportunidad participar en uno de estos eventos —aunque no filmarlos por razones de seguridad— y doy fe del recibimiento tan agasajado y alegre que nos brindó el pueblo, y de las risas y la diversión. Estas fiestas no computan como ocio ni como accesorios. Una prueba de su importancia es que tras un día cultural (al que preceden días de ensayos) se dedican uno o dos días a realizar una evaluación colectiva en la que participa toda la unidad guerrillera.

Miguel y Alejandro: Tu película ha funcionado al mismo tiempo en circuitos artísticos occidentales de primer nivel, ya que ha sido adquirida para su colección por el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS), y en circuitos militantes. ¿Puedes hablarnos sobre estos diferentes niveles de legibilidad en el plano de su recepción? ¿Cómo funcionaron tus decisiones estéticas en relación con esta multiplicidad de capas?

Paloma: No diría que funciona en circuitos artísticos. A excepción del MNCARS, del CA2M y de un par de proyecciones, no ha tenido prácticamente más recorrido. He presentado esta película a unos 30 festivales de cine y no ha sido aceptada en ninguno. Se ha mostrado en un solo festival en Barcelona —y únicamente en su sección online—, al que fui invitada una vez que el Museo Reina Sofía compró la película. Son contadas las personas del arte y del cine que han querido abrir una conversación sobre el trabajo. Más allá de consideraciones hacia la calidad del trabajo, si quieres puedes tomar esto como un marcador del posicionamiento ideológico que domina en el circuito globalizado del arte.

En el plano militante la acogida ha sido muy distinta, y por momentos muy gratificante y satisfactoria. Desde que la presenté por primera vez en 2019 me contactaron diferentes grupos del Estado Español y ahí comenzaron reuniones periódicas que han desembocado en la constitución de un pequeño colectivo que vamos poco a poco expandiendo y conectando con otras geografías.

Desde diferentes espectros políticos se ha escrito y discutido sobre la película, y son miles y miles las vistas que tiene online porque el enlace se propaga por redes activistas de toda la geografía mundial. De tiempo en tiempo me invitan a charlas o a hacer entrevistas.

Curiosamente son compañeras activistas —completamente ajenas al mundo del arte— quienes entienden mejor las decisiones estéticas y formales que se toman en la película y quienes han enunciado las consideraciones más interesantes al respecto desde el plano artístico.