

University of New Mexico

UNM Digital Repository

Spanish and Portuguese ETDs

Electronic Theses and Dissertations

Spring 5-15-2022

Lecturas Ecoculturales del Caribe Hispánico y Francés y del Brasil

Mariana Herring

Doctoral Student, Spanish and Portuguese

Follow this and additional works at: https://digitalrepository.unm.edu/span_etds



Part of the [Latin American Languages and Societies Commons](#), and the [Latin American Literature Commons](#)

Recommended Citation

Herring, Mariana. "Lecturas Ecoculturales del Caribe Hispánico y Francés y del Brasil." (2022).
https://digitalrepository.unm.edu/span_etds/139

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Electronic Theses and Dissertations at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Spanish and Portuguese ETDs by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact disc@unm.edu.

Mariana Herring

Candidate

Spanish and Portuguese

Department

This dissertation is approved, and it is acceptable in quality and form for publication:

Approved by the Dissertation Committee:

Dr. Anna Nogar, Chairperson

Dr. Paulo Dutra

Dr. Judy Bieber

Dr. Ana M. Mutis

**LECTURAS ECOCULTURALES DEL CARIBE HISPÁNICO Y
FRANCÉS Y DEL BRASIL**

by

MARIANA HERRING

B.A., Literary Studies, National University of Colombia, 2008
M.A., Spanish and Spanish-American Literature, University of São Paulo, 2014

DISSERTATION

Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of

**Doctor of Philosophy
Spanish and Portuguese**

The University of New Mexico
Albuquerque, New Mexico

July, 2022

To Fletcher, my home.

AGRADECIMIENTOS

Varias personas influyeron en este importante logro. Mi más sincero agradecimiento es para mi directora de disertación Dra. Anna Nogar. Su apoyo, dedicación y confianza en mi trabajo fueron una constante y una experiencia invaluable durante el proceso de escritura de este texto. También me gustaría agradecer a los miembros del comité por su guía y aporte en este arduo trabajo. En especial le agradezco a la Dra. Ana María Mutis por su guía en la definición de un marco teórico. Su orientación en esta etapa decisiva de definición del camino a tomar fue fundamental.

Este camino no se hubiera completado sin las perspectivas aprendidas en clases con las profesoras Leila Lehnen y Judy Bieber. Sus valiosas enseñanzas fueron centrales para entender y valorar aún más la literatura y la historia brasileña. Encontrar a estas admirables estudiosas del Brasil causó que nunca quisiera abandonar el conocimiento relacionado a este maravilloso país.

También me gustaría expresar mi más profunda gratitud a mi esposo Fletcher Herring. Su comprensión y paciencia me permitieron continuar en este camino y con mi objetivo de finalizar este largo proceso. Muchas veces dejamos de hacer actividades juntos porque yo me encontraba leyendo y escribiendo.

Además de mi esposo, la presencia de mi hermana Ingrid fue decisiva para que continuara en el doctorado y en Estados Unidos. Hubo varios momentos cuando era estudiante internacional en los que no quise seguir, en los que me sentía fuera de lugar y agotada. Contar con ella y su apoyo emocional fue determinante para llegar a esta línea de meta.

Otra presencia que fue una luz y un apoyo incondicional fue la de la profesora Eva Rodríguez-González. Su capacidad para escuchar y sus valiosos consejos me permitieron encontrar maneras y caminos para terminar este doctorado. Me siento honrada de ser llamada colega por un ser humano maravilloso como ella.

Tuve también amigos que me apoyaron y que siempre han estado presentes. Agradezco en particular a mi gran amiga Joely Morales. Ella siempre escuchó con paciencia tanto mi pasión por el tema como las desventuras de la vida. También fue una voz de consejo y consuelo que siempre fue oportuna. También tengo una gratitud inmensa hacia mis amigos y compañeros de escritura Diego Bustos y Fiorella Vera Adrianzén, quienes también estuvieron presentes los fines de semana para nuestras sesiones de Zoom. Además de escribir, conversábamos acerca de nuestras investigaciones, pero también acerca de nuestros países y nuestras culturas. Ya extraño estos espacios de encuentro aunque sé que las conversaciones y nuestra amistad van a continuar.

No menos relevante, aunque ya no me voy a referir a un ser humano, fue mi gata Dalia. Ella fue mi siempre presente compañera de escritura. Verla siempre al lado del computador es una imagen que me anima.

Por último, agradezco el apoyo económico y las oportunidades brindadas por el Latin American and Iberian Institute (LAI) y Graduate Studies, ambos en la Universidad de Nuevo México. En el año 2018 me fue otorgada una beca de investigación de campo o FRG por parte del LAI. Igualmente, en el verano de 2021, recibí una beca para escribir en este momento del año. Esta ayuda financiera fue tremendamente relevante y en un buen momento para poder concentrarme en la escritura exclusivamente.

A todas las personas que hicieron posible la culminación de este proceso y que no mencioné, ¡MUCHAS GRACIAS!

LECTURAS ECOCULTURALES DEL CARIBE HISPÁNICO Y FRANCÉS Y DEL BRASIL

by

Mariana Herring

B.A., Literary Studies, National University of Colombia, 2008

M.A., Spanish and Spanish-American Literature, University of São Paulo, 2014

Ph.D., Spanish and Portuguese, University of New Mexico, 2022

ABSTRACT

In this dissertation, we analyze a selection of works, both literary and filmic, in order to explore how they connect ecological realities with the social, economic and cultural realms. Through the analysis of novels, biographies and films by Caribbean and Brazilian authors, this analysis will focus, in particular, on how these works show the impact of the imposition of the plantation, the modernization discourse, the ongoing colonial experience, and the dismissal of traditional and local knowledge and practices, on ecological problems in the past and in the present. By ecological, we do refer to the interconnectedness between the human and non-human spheres.

Each of the authors we analyze addresses the ecological problems through the lens of the social, economic and cultural contexts of their time. These authors and filmmakers have a critical perspective that questions dominant discourses and practices, but also proposes alternatives to the current ecological dilemmas.

ÍNDICE

LISTA DE FIGURAS.....	XI
INTRODUCCIÓN: HACIA UNA LECTURA ECO-CULTURAL DEL CARIBE	
HISPÁNICO-FRANCÉS Y EL BRASIL.....	1
<i>Ecocrítica y poscolonialismo.....</i>	8
<i>El ecofeminismo.....</i>	17
<i>La plantación, la contraplantación y el plantacionceno.....</i>	21
La plantación.....	22
La contraplantación.....	27
El Plantacionceno.....	30
<i>Los conceptos de antropoceno, capitaloceno y de las ficciones del capital.....</i>	33
El antropoceno.....	34
El capitaloceno y las ficciones del capital.....	38
<i>La relación entre la ecocrítica y la discapacidad.....</i>	44
<i>Sobre la biomedicina y la importancia de la medicina tradicional y la etnobotánica.....</i>	47
<i>Resumen de los capítulos.....</i>	50
CAPÍTULO 1. EL AZÚCAR COMO MARCA Y COMO FUENTE DE	
RESISTENCIAS.....	55
<i>La perspectiva acerca de la relación entre la naturaleza y la cultura en el caso de</i> <i>Martinica y del Caribe en general.....</i>	58
<i>La paradójica presencia de la plantación: de la memoria y sus “vestigios” como</i> <i>Contraplantación en la novela Black Shack Alley (1950) del martiniquense Joseph Zobel</i> <i>.....</i>	61
Las soluciones ambientales: la idea de una naturaleza sagrada.....	72
<i>La contraplantación II: alternativas al patriarcado en la versión freyreana.....</i>	77
La estructura patriarcal en Freyre vs. el contrapatriarcado de <i>Açúcar</i> (2017) de Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira.....	80
La Contraplantación II: los espectros atacan a la plantación.....	84
La Contraplantación III: la revelación de una monomanía.....	90
Contraplantación IV: otras posibilidades.....	95

CAPÍTULO 2. UN CUADRO CLÍNICO DE LA OPRESIÓN: LOS PROBLEMAS DE LA TENENCIA DE LA TIERRA, LA ENFERMEDAD Y LA DISCAPACIDAD EN LA CHARCA (1896) DE MANUEL ZENO GANDÍA Y SEARA VERMELHA (1946) DE JORGE AMADO 104

La patologización como estrategia de dominio de la élite liberal en Puerto Rico en La Charca de Manuel Zeno Gandía (1894)..... 109

La visión de una sociedad rural enferma e inútil, el naturalismo literario y la figura del capataz Montesa..... 118

Las condiciones del trabajador del café en el siglo diecinueve: Perspectivas divergentes de la narrativa de Zeno Gandía 128

De lo retratado en *La charca* (1896) a la situación real del cultivo del café en PR en el siglo diecinueve 137

De enfermedades, patologías y discapacidades: Otras lecturas de Seara Vermelha (1946) de Jorge Amado 143

El problema de la tenencia de la tierra..... 156

La reificación en la práctica médica y la concepción de la enfermedad: una lectura a partir de Seara Vermelha de Jorge Amado 159

Los resquicios en contra de la farmacología y la reificación en la percepción de la enfermedad..... 173

La medicina tradicional y las plantas como remedio y alimento 173

En contra de la reificación de la enfermedad: la percepción de Jucundina acerca de la enfermedad y la biomedicina 179

CAPÍTULO 3. ALTERNATIVAS A LAS IMPOSICIONES OCCIDENTALES: LA RELIGIÓN, EL ECOFEMINISMO Y LA COSMOVISIÓN INDÍGENA..... 181

Hacia una posible superación del modelo del amo: The Agüero Sisters (1997) de Cristina García 184

El modelo del amo (the master model): Teoría de Val Plumwood..... 192

De la religión y de una cultura de la sanación en *The Agüero Sisters* 194

La mujer más allá de las dicotomías: el caso del personaje de Blanca Mestre..... 201

Las falacias y la violencia en la episteme científica: la historia natural en *The Agüero Sisters* 206

Otras formas de violencia: la experiencia de la colonialidad y sus ramificaciones	212
<i>A queda do céu (2016) de Davi Kopenawa: una cosmovisión no occidental en la que el ser humano hace parte de la naturaleza.....</i>	<i>216</i>
Los desafortunados encuentros con el hombre blanco: enfermedades, mentiras, desentendimientos y devastación ecológica.....	220
La cosmovisión Yanomami y la ecología: una ruptura y una lección para Occidente .	227
EPÍLOGO: HACIA LECTURAS ECOCULTURALES DE UN “FUTURO” NO TAN DISTANTE	235
<i>Y “todo funciona como un ecosistema”: perspectiva sistémica de los problemas ecológicos a partir de Não verás país nenhum (1981) de Ignácio de Loyola Brandão ...</i>	<i>242</i>
Del calor y la sequía extremos representados en <i>Não verás país nenhum</i> (1981) a la situación ecológica actual en Brasil	247
Una introducción al concepto del agronegocio y de su impacto en el ambiente y en la vida humana y animal	257
Las dinámicas productiva y tecnológica del agronegocio en conjunto: algunas perspectivas sobre esta realidad	263
Bibliografía	270

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.	Escena del diálogo entre Médouze y José acerca de la planta tostón y la naturaleza en Sugar Cane Alley (1983).....	74
Figura 2.	Escena de establecimiento de Açúcar (2017).....	82
Figura 3.	Bethânia en un barco que la llevará al ingenio de su familia.	83

Introducción: Hacia una lectura eco-cultural del Caribe hispánico-francés y el Brasil

Nuestro tiempo se caracteriza por una convergencia sin precedentes entre la ecología y la cultura, en la que no es posible separar la historia humana de la historia natural.

–Idelber Avelar, “Contemporary Intersections of Ecology and Culture: On Amerindian Perspectivism and the Critique of Anthropocentrism”

El campo de la ecocrítica en la esferas anglosajona y latinoamericana es un campo relativamente nuevo y que se encuentra en constante expansión. Podemos considerarlo “nuevo” debido a la creación formal de la Asociación para el Estudio de la Literatura y del Ambiente¹ en 1992 en los Estados Unidos (*Association for the Study of Literature and the Environment* o ASLE) y de su publicación titulada Estudios Interdisciplinarios de la Literatura y el Ambiente en 1993 (*Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* o ISLE). Si mencionamos primero al campo ecocrítico formulado desde los Estados Unidos es porque éste resulta dominante² debido “a un número creciente de temas y perspectivas

¹ Todas las traducciones presentes en la introducción y en los capítulos de la presente disertación son nuestras.

² Esta predominancia de la academia norteamericana y británica en la formulación del campo ecocrítico se puede entender de tres maneras. La primera se encuentra en las tentativas de definición del campo en la que sobresalen tres autores: los especialistas estadounidenses Cheryl Glotfelty y Harold Fromm, y el especialista canadiense Greg Garrard. La segunda es la multiplicidad de trabajos cuyo tema es el estudio del vínculo entre lo humano y lo no humano en Latinoamérica. Entre ellos: *Nature, Neocolonialism, and the Spanish-American Regional Writers* (2005) de Jennifer French; *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical Essays on Twentieth Century Writing* (2010) editado por Adrian Taylor Kane; *Ecological Imaginations in Latin American Fiction* (2011) de Laura Barbas-Rhoden; *Políticas de la destrucción/poéticas de la preservación: apuntes para una lectura (eco)crítica del medio ambiente en Latinoamérica* (2013) de Gisela Heffes; *The Caribbean: Aesthetics, World Ecology, Politics* (2015) editado por Chris Campbell y Michael Niblett; *Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches* (2015) editado por Elizabeth DeLoughrey y Anthony Carrigan in 2015; *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America* (2016) editado por Mark Anderson y Zélia Bora; y *Ecofictions, Ecorealities, and Slow Violence in Latin America and the Latinx World* (2020) editado por Ilka Kressner, Ana María Mutis and Elizabeth M. Pettinaroli in 2020, entre otros. La tercera es la indagación interdisciplinaria continua presente en estas academias y que contribuye a la expansión del campo ecocrítico. Un ejemplo es la intersección entre los estudios poscoloniales y los estudios de la discapacidad que desarrollan los profesores británicos Clare Barker y Stuart Murray. A pesar

disciplinarias” que vienen desarrollándose allí y en Gran Bretaña (Heffes 14). Sin embargo, eso no significa que la ecocrítica latinoamericana carezca de una diversidad de lentes, ya que la integración de ecologías amerindias es por sí sola una aproximación diversa. La misma existencia de los estudios decoloniales y de justicia ambiental ejemplifica también esa mirada diversa en la ecocrítica latinoamericana. Quizás lo que interesa resaltar es que el concepto de ecocrítica y las corrientes críticas que se derivan de éste tienen un origen marcadamente anglosajón que posibilita el uso de diversas herramientas y miradas para analizar la compleja realidad ambiental y cultural latinoamericana y del Caribe. Como afirma la especialista en ecocrítica Gisela Heffes, en la ecocrítica son admitidos diversos discursos siendo el literario uno de ellos (20). Gracias a esta diversidad de puntos de vista, este campo continúa en constante expansión³ debido a que históricamente han surgido y todavía surgen aproximaciones críticas de naturaleza interdisciplinar (historia, filosofía, antropología, sociología, estudios ambientales, estudios de la discapacidad) que perciben de diversas maneras la relación entre las esferas humana y no humana desde la literatura, el cine, la música, la danza, las artes plásticas y desde otros discursos no artísticos o creativos.⁴

Entre estas corrientes críticas amparadas bajo el manto del ecocriticismo se encuentran la ecología profunda (*deep ecology*), la ecología social (*social ecology*), el

de que estos autores no examinan obras literarias latinoamericanas, sus aportes acerca de esta intersección pensados en espacios poscoloniales ayuda a pensar en la relación entre la discapacidad y la desposesión en la literatura latinoamericana.

³ Además de la gran cantidad de revistas y congresos dedicados a la ecocrítica, existe una gran cantidad de grupos en instituciones de educación superior dedicados al estudio de la relación entre la literatura y el medio ambiente. Es difícil determinar un número exacto debido al constante crecimiento y difusión de esta teoría crítica en la educación universitaria. Por otra parte, ASLE se ha expandido internacionalmente y ya cuenta con varias asociaciones afiliadas internacionalmente. También en su página web hay una extensa lista de publicaciones dedicadas a la ecocrítica y de becas de investigación para especialistas en esta área.

⁴ En el texto *Ecofictions, Ecorealities, and Slow Violence in Latin America and the Latinx World* (2020), editado por Ilka Kressner, Ana María Mutis y Elizabeth M. Pettinaroli, son analizados discursos no literarios a través del lente ecocrítico. Así, en la última sección de este libro, encontramos un ensayo de Thaian Oliveira sobre la violencia epistémica existente en la esfera científica, la necesidad de descolonizar este tipo de conocimiento y la diseminación de una cultura que pone en duda el cambio climático.

ecofeminismo (*ecofeminism*), el poscolonialismo y la ecocrítica (*postcolonialism and ecocriticism*), la ecocosmopolítica (*eco-cosmopolitics*) y la ecocrítica material (*material ecocriticism*).⁵ De todas maneras, es importante resaltar que el origen del término “ecocrítica” en la academia norteamericana es incierto, ya que como señalan las especialistas en ecocrítica para el caso latinoamericano Jennifer French y Gisela Heffes existen dos posibilidades: William Rueckert pudo haberlo usado por primera vez en un ensayo de 1978 titulado “Literatura y Ecología: un experimento en ecocrítica” (“Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism”) o William Howarth en su ensayo “Algunos principios de ecocrítica” (“Some Principles of Ecocriticism”) de los setentas (French y Heffes 14). Esta falta de certeza a la hora de determinar el origen del término “ecocrítica” es relevante porque colabora con la heterogeneidad de definiciones. Sin un primer texto que establezca un concepto, la “ecocrítica” se ha convertido en una noción en la que cada especialista aporta su percepción particular acerca del tema.

A pesar de la diversidad de posiciones críticas que buscan abordar las relaciones entre las esferas humana y no humana, un aspecto sobresaliente que preservaremos es el del prefijo “eco.” Frente a conceptos que también circulan como los de ecopoética (*ecopoetics*), crítica literaria ambiental (*environmental literary criticism*) o estudios culturales verdes (*green cultural studies*), estamos de acuerdo en la necesidad de mantener el prefijo “eco” frente a

⁵ Debido a que la ecocrítica es un campo muy amplio, describimos a continuación algunas de sus corrientes siguiendo las palabras de especialista británica Pippa Marland. No incluimos en esta breve explicación al ecofeminismo o al poscolonialismo y a la ecocrítica, ya que estas dos corrientes serán explicadas con más detalle posteriormente. Así, por ejemplo, la ecología profunda desafía al antropocentrismo que hace de la naturaleza un mero recurso que debe ser explotado (1512). Por otra parte, la ecología social propone que el dominio sobre la naturaleza se deriva del propio dominio entre los seres humanos (1512). En cuanto a la ecocosmopolítica, ésta ofrece una desterritorialización en la que se rompe con la idea de lugar y, en consecuencia, con las fronteras entre lo humano y lo no humano para abogar por los derechos de la tierra (1516-1517). Por último, la ecocrítica material plantea que las dimensiones humana y no humana poseen una materialidad compartida (1518), la cual permite sobrepasar el concepto de “naturaleza.”

“enviro”. La razón para la conservación de este prefijo –tal y como también proponen Jennifer French y Gisela Heffes en su antología de textos literarios titulada *The Latin American Ecocultural Reader*– se debe a que “eco” connota “lazos de interdependencia entre las comunidades, integración de sistemas y conexiones fuertes entre las partes constituyentes” (qtd. en French y Heffes 14), mientras que “enviro/environmental” en inglés (ambiental en español) connota una perspectiva antropocéntrica y dualista. Esta diferencia entre los prefijos “eco” y “enviro” es central en esta disertación porque las connotaciones de “eco” antes mencionadas nos permiten una visión abarcadora que va más allá de las clásicas dicotomías ser humano/naturaleza. Gracias a esta perspectiva incluyente, que conecta y relaciona, el lector encontrará en este texto una pluralidad de asociaciones en las que se confirman la interdependencia entre las esferas humana y no humana.

Aclarada nuestra preferencia por el prefijo “eco” debido a sus connotaciones, procederemos a una primera conceptualización de la ecocrítica que nos permita entender cómo se incluyen las corrientes críticas antes mencionadas de “ecología profunda,” “poscolonialismo y ecocrítica,” entre otras. De acuerdo con la especialista en ecocrítica Pippa Marland, la ecocrítica se define como:

Un término general para una variedad de aproximaciones críticas que exploran la representación en la literatura (y otras formas culturales) de las relaciones entre lo humano y lo no humano, en gran medida desde la perspectiva de las ansiedades acerca del impacto destructivo de la humanidad en la biosfera⁶ (1507).

A pesar de que esta definición nos permite incluir las aproximaciones antes mencionadas como parte de la ecocrítica, y también posibilita ver y emplear, si es necesario, estas

⁶ Todas las traducciones en esta introducción y en los capítulos que siguen son nuestras.

herramientas teóricas, la noción presentada por Marland no nos indica el carácter de este estudio de las relaciones entre lo humano y lo no humano. La única indicación está presente en el énfasis en la actividad humana y de su impacto negativo en el planeta. Por esta razón revisaremos el concepto de ecocrítica según el especialista canadiense en ecocrítica Greg Garrard para entender bajo qué condiciones se analizan las relaciones entre lo humano y lo no humano.

En *Ecocriticism*, Garrard amplía la definición de ecocrítica dada por la especialista americana en literatura y medio ambiente Cheryll Glotfelty en la introducción a *The Ecocriticism Reader* (1996), una importante antología de la ecocrítica estadounidense. En esa antología, Glotfelty afirma que la “ecocrítica es el estudio de la relación entre la literatura y el ambiente físico” donde se da una perspectiva en los estudios literarios centrada en la tierra (xix). Según Glotfelty, este énfasis dado a la tierra en el análisis ecocrítico es comparable al acento otorgado a otros aspectos en otras perspectivas críticas. De manera que si la tierra es el centro en la ecocrítica, los modos de producción y la clase son enfatizados en la lectura de textos desde la perspectiva marxista. A pesar de su definición de la perspectiva ecocrítica como una centrada en la tierra, Glotfelty no enfatiza que este realce es en sí un modo político de análisis. Garrard, en cambio, añade esta dimensión que consideramos central en la ecocrítica para concluir que:

La ecocrítica es un modo declaradamente político de análisis, [ya que quienes lo usan] unen sus análisis culturales a una moral ‘verde’ y a una agenda política de manera explícita. En este sentido, la ecocrítica está estrechamente relacionada a los desarrollos orientados hacia el medio ambiente en filosofía y ciencias políticas. De manera que, a partir de contribuciones críticas anteriores, ecofeministas, ecólogos

sociales y defensores de la justicia ambiental buscan una síntesis entre las preocupaciones ambientales y sociales. (3)

Como puede verse, la ecocrítica es un modo político de análisis –repitiendo las palabras de Garrard– acerca de esas relaciones entre las esferas humana y natural (o no humana) que también depende de las condiciones y circunstancias de los lugares representados en las diversas formas culturales. Esto significa que a pesar de que la ecocrítica tenga un origen y un desarrollo teórico marcadamente anglosajón, necesitamos abordajes teóricos que consideren la historia del Caribe y del Brasil. Por esta razón, nuestras lecturas irán más allá de las representaciones de problemas ecológicos y de sus posibles soluciones dentro del marco de la preservación para observar las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas de estos dos espacios latinoamericanos. Como afirma el filósofo Deane Curtin, si pensamos los problemas ambientales sin un contexto histórico y social, crearemos que la política y la ética ambiental⁷ están separadas (144-145). En otras palabras, separar los problemas ecológicos del contexto que los producen es una visión míope que no permite observar todas las dinámicas en juego. Por esa razón, en esta disertación nos preocupamos por brindar el contexto histórico, social, económico y político que acompaña los eventos y problemáticas ecológicas y humanas.

Las lecturas de las obras literarias y películas examinadas en esta disertación responden a una perspectiva ecocultural⁸ que, como su nombre lo indica, conecta las esferas

⁷ Una manera de entender esta ética ambiental es a través de la conexión entre la justicia ambiental, la justicia social y la justicia económica (Curtin 7). En el caso particular que el filósofo Curtin analiza, el colonialismo, estas tres dimensiones deben estar unidas ya que responden a la historia de explotación ambiental y de dominio económico, social y político ejercido por las potencias europeas sobre los pueblos colonizados.

⁸ Tomamos literalmente esta formulación de “ecocultural” a partir de la reciente publicación titulada *The Latin American Ecocultural Reader* (2021) de las especialistas en ecocrítica Jennifer French y Gisela Heffes. Concordamos con estas autoras que el vocablo anglosajón “ecocrítica” no es suficiente para analizar y describir la realidad latinoamericana en lo que concierne a los aspectos ecológico, social, cultural y económico. Por esta razón, ellas eligen “ecocultural” como una palabra que permite sintetizar estos aspectos.

de lo humano y lo no humano. A nuestro juicio, no es posible comprender la devastación ecológica de la plantación sin percibir las imposiciones occidentales en las sociedades caribeñas y del nordeste brasileño, y la respuesta y la resistencia de éstas. Como lo veremos en nuestro análisis de las obras literarias *Black Shack Alley* (1950) y *Seara Vermelha* (1946), entre otras, la producción literaria y fílmica de estos dos espacios latinoamericanos representa una oposición a estas exigencias foráneas. También resulta imposible separar la mentalidad de las élites caribeñas y latinoamericanas con su discurso de la modernidad y el progreso heredado de Occidente del daño ecológico causado en la selva amazónica, entre otros lugares, gracias a la conversión de ésta en pastos para ganado o en monocultivos de soya. Este vínculo entre la mentalidad de las élites y el deterioro ecológico estará presente a lo largo de esta disertación y especialmente en el análisis de la novela puertorriqueña *La Charca* (1894) y en el epílogo. En estos y otros muchos casos, los daños ecológicos, producidos desde una élite colonizada que posee el poder político y económico, afectan al medio ambiente y perjudican a poblaciones pobres, campesinas e indígenas. Como un ciclo que nunca se acaba, lo que empieza como un perjuicio ecológico a favor del beneficio económico de unos cuantos suele convertirse en un daño irreparable a la salud, a la vida y al bienestar de comunidades enteras.

Además de una perspectiva ecocultural, nos basaremos en herramientas teóricas relacionadas con el contexto histórico, social y cultural del Caribe hispánico y francés, especialmente de Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Martinica, y del Brasil. La ecocrítica abriga varias corrientes teóricas que obedecen a distintas miradas, sin que por ello podamos decir que todas son pertinentes para el caso del Caribe de lenguas española y francesa y el Brasil. En consecuencia, hemos hecho un recorte de los aportes teóricos que

resultan relevantes para nuestro propósito de leer ecoculturalmente la representación de problemas ecológicos y sociales en estos lugares. Entre estas contribuciones están la ecocrítica y el poscolonialismo; el ecofeminismo; la plantación el plantacionceno y la contraplantación; el antropoceno y el capitaloceno; la relación entre la ecocrítica y la discapacidad; y, a partir de ésta, la crítica a la medicina occidental y la recuperación de la medicina tradicional y la etnobotánica. Por último, y para completar nuestro mapa acerca de cómo leer el presente texto, incluimos un resumen de los capítulos.

Ecocrítica y poscolonialismo

Uno de los pilares para nuestro trabajo es la conjunción de la ecocrítica como ese modo abiertamente político de análisis centrado en la tierra con la noción de poscolonialismo.⁹ Pensamos el vínculo entre la ecocrítica y el poscolonialismo a partir de los espacios que analizamos: el Caribe hispánico-francés y el Brasil. Gracias a que estos dos lugares experimentan en el presente la colonialidad empleamos esta experiencia y la vinculamos con el análisis ecocrítico. En este sentido, destacamos el aporte en relación a la colonialidad de especialistas que trabajan acerca del espacio latinoamericanos como Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo. Como críticos decoloniales, las perspectivas de Quijano y Mignolo aparecen en varios lugares de esta disertación. Junto con este aparato teórico, también incluimos las reflexiones de especialistas en ecocrítica poscolonial. En particular, observaremos el despliegue del concepto de ecocrítica poscolonial a partir de la elaboración

⁹ La noción de poscolonialismo a la que nos referimos puede entenderse como el estudio de la experiencia del colonialismo y con sus efectos en el pasado y en el presente. En este sentido, el prefijo “pos” no se refiere a la superación de la experiencia colonial sino a su continuidad.

teórica propuesta por la especialista en ecocrítica caribeña Elizabeth DeLoughrey y desde los textos *Postcolonial Ecocriticism* (2010) de Graham Huggan y Helen Tiffin y *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America* (2016) editado por Mark Anderson y Zélia M. Bora. Ambos textos destacan la importancia de considerar los espacios que experimentan la colonialidad como lugares que no pueden ser estudiados exclusivamente desde la teoría ecocrítica producida en el llamado “norte global”. Por el contrario, el análisis ecocrítico de estas regiones requiere considerar circunstancias como la larga dependencia económica de potencias extranjeras y el borramiento de saberes locales por parte estas mismas naciones hegemónicas.

En *The Oxford Handbook of Ecocriticism* (2014) editado por Greg Garrard, la especialista en ecocrítica caribeña Elizabeth DeLoughrey elabora una importante caracterización de la ecocrítica poscolonial a la luz de la ecocrítica actual de origen anglosajón, que se tiende a reproducir globalmente. De acuerdo con ella, la ecocrítica poscolonial enfatiza el lugar y las aproximaciones que “tienden a destacar alteridad, diferencia y ruptura” (321) frente a los discursos universalistas en los que no hay espacio para esas zonas convertidas en periféricas ni para sus habitantes no blancos (321). De ahí que, según DeLoughrey, “parte del trabajo de la ecocrítica poscolonial incluya el examen de las implicaciones de las narrativas fundacionales, la problematización de un supuesto sujeto universal y de una naturaleza estereotipada, y el examen de cómo las formas de dominación son naturalizadas” (321). Desde esta perspectiva se comprende la desconfianza y la crítica por parte de quienes trabajan desde esta mirada hacia las narrativas provenientes del “primer mundo” (DeLoughrey 322). Las deficiencias de estas narrativas se encuentran en la forma en que éstas consideran que el conocimiento ecocrítico proviene únicamente de sus centros y

que luego debe ser exportado a las periferias/colonias¹⁰ (321). Por otra parte, la existencia de propuestas de la ecocrítica estadounidense como la “eco-globalidad” del pionero de la ecocrítica Laurence Buell y el “eco-cosmopolitismo” de la especialista en humanidades ambientales Ursula Heise apuntan a una consideración del marco global que continúa sin considerar el trabajo de quienes están inmersos en la observación de esos “otros” espacios marcados por la subalternidad. En este sentido, nuestra disertación sigue las formulaciones críticas que consideran las circunstancias de los espacios colonizados y los saberes locales que han sido obliterados.

Para comprender mejor el alcance de esta ecocrítica poscolonial, DeLoughrey destaca el aporte de Richard Groove y Rob Nixon a esta corriente crítica. En *Green Imperialism: Colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*, (1995) Groove argumenta que la idea de ecología y conservación se puede atribuir a la compleja red del siglo XVIII formada en las islas laboratorios de los poderes coloniales europeos en Tahiti, Mauritius y St. Vincent (DeLoughrey 324). Este ejemplo puede parecer bastante específico debido al interés de Groove en demostrar la validez de los saberes de los espacios subalternos y su capacidad para dar forma a otras prácticas y saberes. Así, la influencia del saber indígena en Tahiti, Mauritius y St. Vincent en la mentalidad occidental desde finales del siglo XV fue decisiva para la constitución de la noción de medio ambiente y de la idea de conservación (Groove 3). Sin embargo, los historiadores ambientales y geógrafos han ignorado estos saberes originarios y su posición en la historia

¹⁰ En una nota de pie de página, DeLoughrey señala que esta crítica a la corriente que declara la centralidad de la ecocrítica del primer mundo es desarrollada por Ramachandra Guha en “Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Thirld World Critique” (*Environmental Ethics* 11), Rob Nixon en “Postcolonialism and Environmentalism” (*Postcolonialism and Beyond*) y Susie O’Brien en “Articulating a World of Difference: Ecocriticism, Postcolonialism, and Globalization” (*Canadian Literature* 170-171) (DeLoughrey 340)

para localizar la preocupación ambiental en contextos europeos y norteamericanos exclusivamente (Groove 2-3).

Si nos detenemos en este ejemplo mencionado anteriormente es porque nos interesa subrayar dos aspectos de la ecocrítica poscolonial: la recuperación de saberes y prácticas locales cuya validez ha sido negada por naciones hegemónicas, y la complejidad de las relaciones entre el dominador y el subalterno. En varios momentos de esta disertación nos preocupamos por esta necesidad de reconocer y de practicar estas tradiciones y conocimientos locales como una forma de resolver los problemas sociales y ambientales en Latinoamérica. Por ejemplo, en Capítulo Tres nos detenemos en la importancia de la cosmovisión Yanomami en el Brasil como una cosmovisión y forma de vida que contribuye a la conservación. Igualmente, en diversos apartados del presente texto, destacamos la complejidad de la relación entre el dominador y el subalterno en los espacios colonizados y la variedad de respuestas dadas a ella. Un ejemplo de esta complejidad es la prevalencia de la medicina occidental y de la farmacología frente a la medicina tradicional y la etnobotánica. Esta predominancia de la medicina occidental y de la farmacología ha conducido a la extracción y trasplante de especies vegetales y terapias medicinales de los espacios y comunidades subalternas. Como indicamos en Capítulo Dos, esta apropiación ha sucedido en detrimento de las personas que viven en espacios colonizados y a favor de las poblaciones que habitan en lugares considerados centrales. Sin embargo, eso no significa que no sea posible establecer una colaboración entre los investigadores de la farmacología y los especialistas de la etnobotánica. La colaboración debería ser dentro de los parámetros de la distribución equitativa de beneficios, de la conservación de la biodiversidad y de la protección y preservación de estos saberes tradicionales, entre otros.

Otro autor que DeLoughrey considera central en el planteamiento de las bases de la ecocrítica poscolonial es el especialista en humanidades y medio ambiente Rob Nixon. De acuerdo con DeLoughrey, Nixon en *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (2011) se enfoca en los problemas y las implicaciones de la “violencia lenta”, una forma de daño ecológico que ocurre de manera dilatada, está dispersa en el tiempo y el espacio, y es invisible (DeLoughrey 328). El concepto de “violencia lenta” resulta muy pertinente para observar las maneras en las que se atenta contra el medio ambiente y contra grupos humanos que se perciben como desechables de por sí¹¹ (Nixon 13). Uno de los ejemplos más sucintos de ese tipo de violencia es la tentativa de Lawrence Summers, uno de los directores del Banco Mundial, quien según Nixon buscó “exportar basura, desechos tóxicos e industrias altamente contaminantes a África” (Nixon 1-2). Este tipo de iniciativa ilustra perfectamente las implicaciones de esta “violencia lenta”; fue una propuesta invisible y sin despliegue en la prensa que atentó contra la vida y el bienestar de las personas en África. En el caso que nos ocupa en esta tesis del Caribe hispánico y Brasil, tanto esta misma invisibilidad como el ser humano “desechable” han permitido que sucedan catástrofes humanas y ecológicas que todavía se repiten.¹²

Por otra parte, en *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment* (2010), Graham Huggan y Helen Tiffin se refieren a la ecocrítica poscolonial como una

¹¹ Aunque el texto de Nixon se centra en el análisis de obras de autores y activistas ambientales del ámbito poscolonial anglófono, textos recientes como *Ecofictions, Eco-realities, and Slow Violence in Latin America and the Latinx World* (2020), editado por Ilka Kressner, Ana María Mutis y Elizabeth M. Pettinaroli, emplean el concepto de “violencia lenta” de Nixon y lo extienden a la observación y el análisis de obras latinoamericanas.

¹² Uno de los ejemplos más significativos de catástrofe ecológica y humana causados por una nación del “norte global” (Estados Unidos) es el de la isla de Vieques en Puerto Rico. En el caso de esta isla, desde 1948 la marina estadounidense hizo detonaciones y empleó armas “no convencionales” de tipo biológico, químico y nuclear (Berman Santana 40-41). Estas prácticas de bombardeo y ensayos nucleares han contaminado a las plantas, los animales, el agua y el aire. De acuerdo con Déborah Berman Santana, la alta tasa de mortalidad en la isla y la alta incidencia de cáncer, enfermedades reproductivas, respiratorias, del corazón, de los riñones y problemas en la piel se deben a la contaminación ambiental (42).

manera de leer (13) esa relación entre la dimensiones humana y no humana, en la que los problemas ecológicos son “inherentes a las ideologías del imperialismo y del racismo” en las que se basan los proyectos de conquista europea y dominio global (6). Como “manera de leer,” ambos críticos destacan la importancia de un análisis literario dirigido hacia la confirmación de una ética ambiental que integre a la justicia ambiental, la justicia social y a la justicia económica¹³ (13). En otras palabras, y desde la perspectiva de estos especialistas de la ecocrítica, “la ecocrítica poscolonial –como otros modos de la ecocrítica– realiza una *defensa* en relación al mundo real que habita y a los espacios imaginarios que abre para la contemplación de posibilidades en las que el mundo real podría ser transformado” (13). La tarea de la ecocrítica poscolonial se realiza a través de la exploración acerca de cómo las diferentes perspectivas culturales sobre la sociedad y la naturaleza –perspectivas afectadas por las experiencias existentes de colonialismo, sexismo y racismo– han sido plasmadas en momentos históricos específicos por escritores (15) y cineastas.

Desde la manera en la que Huggan y Tiffin conciben la ecocrítica poscolonial, es importante destacar nuevamente el significado del lugar y de la tarea de revelar esas formas de dominación en lo social, cultural, económico y ecológico a partir de su representación en obras literarias y audiovisuales. Nuestra preocupación constante en esta disertación es cómo en los lugares llamados periféricos –entre ellos el Caribe hispánico y el Brasil–, estas dinámicas de dominación se leen desde diversos ángulos. Entre ellos: la imposición de la plantación azucarera, la medicalización de las poblaciones rurales por parte de una élite colonizada,¹⁴ el problema del monopolio de la tierra y cómo éste afecta a los campesinos, la

¹³ Huggan y Tiffin toman esta noción de las justicias social, económica y ambiental del filósofo Deane Curtin y de su libro *Environmental Ethics for a Postcolonial World*.

¹⁴ De alguna manera se puede decir que gracias a la existencia de esa élite colonizada y de sus prácticas, los modelos socioeconómicos y culturales provenientes de la colonia persisten en América Latina y el Caribe. De

imposición de la hegemonía de la ciencia occidental en detrimento de saberes, creencias y tradiciones de matriz africana y la negación de las prácticas y de la cosmovisión indígena por ser consideradas “inferiores y primitivas.”

Las obras literarias y cinematográficas estudiadas en esta tesis abordan todas estas dimensiones de sujeción y opresión heredadas del modelo colonial, pero también ofrecen formas de resistencia. Como veremos, por ejemplo, en la novela *Seara Vermelha* (1946) existe una medicalización que imprime caracteres negativos a la población rural mestiza, pero también se presenta la perspectiva de la curación a través de la medicina tradicional y la etnobotánica. A pesar de que hay varias formas de resistencia que quedan por fuera de la disertación,¹⁵ las estrategias de oposición a la opresión y a la negación de los saberes tradicionales ejemplifican lo que Huggan y Tiffin denominan como el objetivo de la ecocrítica poscolonial: la defensa de las posibilidades a través de las cuales el mundo real podría ser transformado desde la representación literaria y fílmica (13).

Por último, en *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America*, el especialista en ecocrítica latinoamericana Mark Anderson destaca la existencia de una crisis ecológica en Latinoamérica. Esta crisis ecológica se debe al legado del extractivismo

modo que esa élite es en gran medida responsable por esos procesos de sujeción de la población en los que ésta resulta medicalizada, sin acceso a la tierra, sometida a la explotación y falta de libertad de la plantación, y desposeída de sus tradiciones, saberes y prácticas, las cuales son negadas por ser consideradas inferiores y “antimodernas” (Quijano 900). Otros problemas de tipo estructural de esta “colonialidad del poder” –como la denomina Aníbal Quijano– son la persistencia de sus ejes, la raza y del control del trabajo. Así, el poder se concentra en las élites criollas y blancas a quienes no les conviene la democratización y para quienes el orden ya establecido previamente es conveniente: negros e indígenas explotados; mestizos con complejas dinámicas de ascenso (907).

¹⁵ Estas formas de resistencia son las relacionadas a los movimientos populares. Un ejemplo notorio de la resistencia popular es “la guerra del agua” que sucedió Cochabamba (Bolivia) en el año 2000. Este conflicto estuvo motivado por las privatizaciones dictaminadas por el Banco Mundial al gobierno de Bolivia (Krause 131). Una de estas privatizaciones fue la de la empresa proveedora del agua, la cual fracasó gracias a las protestas masivas de la comunidad boliviana. De modo que en esta disertación no incluimos las manifestaciones o los cabildos que buscan establecer y defender los derechos ambientales en el Caribe hispano y francés o en el Brasil.

colonial, los conflictos por la tierra, las estrategias del capitalismo, la implementación de políticas neoliberales, y la imposibilidad de una regeneración ecológica dada la manera irreparable en que se han acelerado los ciclos y procesos naturales (ix-xxvii). Es importante señalar que los especialistas de la ecocrítica poscolonial se refieren a una crisis ecológica y no ambiental, ya que la primera denota “una falla sistémica en las relaciones entre las personas y su medio ambiente a una escala planetaria” (xii). En contraste, “ambiental” se refiere exclusivamente al medio ambiente como si éste no tuviera una conexión directa con los seres humanos. A partir de esta crisis ecológica, Anderson hace referencia también a la profunda crisis de derechos humanos en “la que el futuro colectivo es difícil de concebir” (xv). Esta crisis humanitaria es notoria cuando se habla de la migración forzada de 23.9 millones de personas en el mundo tan sólo en el año 2019 debido a desastres relacionados con el clima.¹⁶ Sin contar, que una parte de esos migrantes son sometidos a condiciones inhumanas, a violencia legal y extralegal y hasta la muerte (Anderson xv).

A diferencia de los otros textos mencionados acerca de la ecocrítica poscolonial, *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America: Ecocritical Perspectives on Art, Film and Literature* (2016) detalla los legados coloniales persistentes hoy en los problemas ecológicos de Latinoamérica. Además, coloca a esta región como un laboratorio de tecnologías extractivas¹⁷ y de administración de la tierra y de las nefastas políticas

¹⁶ Estadística tomada de un artículo titulado “Qué son las migraciones climáticas” en la página web <https://migracionesclimaticas.org/que-son-las-migraciones-climaticas/>.

¹⁷ Aunque el libro editado por Anderson y Bora tiene dos ensayos dedicados específicamente a la minería y a la extracción del oro y su representación, en la introducción no hay una mención a la idea de América Latina y el Caribe como laboratorios de tecnologías extractivas. No obstante, cuando pensamos en los ejemplos de extractivismo a nivel colonial, uno de los ejemplos más significativos es el de cómo la extracción de plantas de Jamaica estimuló la creación de invernaderos en Inglaterra. Esta creación de invernaderos, a su vez, fue determinante a la hora de permitir que Inglaterra desarrollara la industria cauchera en Ceilán y Malasia (Sheller 13-35). Desafortunadamente, ese tipo de invernaderos no se construyeron en Jamaica con el fin de estudiar las propiedades medicinales de esas plantas y trabajar en la cura de enfermedades de la población local.

neoliberales. En relación con esta región como laboratorio de tecnologías de la administración de la tierra, sobresale el hecho de que la modernización agrícola en Europa en el siglo diecinueve haya sido impulsada por la exportación de guano desde Chile y Perú como fertilizante y su consecuente agotamiento como recurso. Sin embargo, sin el guano Europa se vio forzada a desarrollar fertilizantes y otros agroquímicos (Anderson x-xi) ocasionando una revolución agrícola. Por otra parte, la existencia de una “frontera vacía” que constantemente se ampliaba para la plantación del azúcar y el café, y los cultivos de corporaciones transnacionales como la United Fruit Company, fue un modelo que se importó al sudeste asiático y a África ecuatorial (xi). En cuanto a las políticas neoliberales practicadas en Latinoamérica desde los años 70,¹⁸ existe ahora un imperialismo ecofinanciero basado en un “nuevo extractivismo” (Deckard 8-9). Este nuevo extractivismo incluye la minería, la explotación de hidrocarburos, la agricultura, la silvicultura y la acuicultura en escala industrial, proyectos de energía como las represas hidroeléctricas y la creación de infraestructura (corredores bioceánicos, vías marítimas, puertos, carreteras en la selva). El propósito de esta infraestructura es facilitar la extracción y la exportación de estas mercancías, y a la vez ser una oportunidad para la inversión de capital por parte de empresas transnacionales.

En suma, una manera de comprender mejor las características de la ecocrítica poscolonial es a través del análisis del concepto discursivo de la naturaleza como un instrumento para la opresión. Esta opresión ha sido ejercida por parte de un sujeto blanco, masculino y occidental sobre personas consideradas equivalentes a esa naturaleza concebida

¹⁸ Basamos nuestra información acerca de las prácticas ecofinancieras del neoliberalismo latinoamericano en el primer ensayo de *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America*. Este ensayo fue escrito por Sharae Deckard bajo el título “Latin America in the World-Ecology: Origins and Crisis.”

como un “otro” y como una entidad “pasiva” que puede someterse a la dominación. Como afirma la filósofa Kate Soper: “Yo argumento que las configuraciones de la naturaleza – notablemente su asociación con lo ‘primitivo’, lo ‘bestial’, lo ‘corporal’ y lo ‘femenino’– reflejan una historia de las ideas sobre la membresía a la comunidad humana” (10). Esta idea de Soper nos permite ver esa otra parte de la opresión hacia el “otro.” Aunque hasta este momento hemos destacado la importancia del lugar en las dinámicas de la dominación, no se puede perder de vista la definición de la “otredad” aplicada a la naturaleza y a las personas que no son de sexo masculino, blancas u occidentales. Es justamente esa dimensión y su construcción discursiva la que ha permitido la separación e inclusive el antagonismo entre el ser humano y la naturaleza, y la exclusión de mujeres y de las personas no occidentales y de color como integrantes de la comunidad humana. A partir de esta exclusión flagrante es que se ha justificado la explotación de la naturaleza y la opresión de todos aquellos que han sido equiparados a “lo natural.”

El ecofeminismo

Como mencionamos anteriormente al citar a la filósofa Kate Soper, para que las dinámicas de dominación existan es necesaria la configuración de un “dominador” y de un “otro” que es excluido de la dimensión humana. Ese otro puede ser la naturaleza, ya que ésta es construida en oposición a lo humano y considerada solamente para ser explotada. También ese otro puede ser la comunidad que habita un lugar no occidental considerado por extensión natural, como sucedió con América y con sus poblaciones originarias. Igualmente ese otro puede ser aquél que es tomado a la fuerza de otro espacio también “natural” (o no occidental) y convertido en un esclavo en otros continentes. También puede ser la mujer considerada en

su diferencia biológica en relación con el hombre y también asociada a la naturaleza. En todos estos casos, la “otredad” se define en relación con su equivalencia o proximidad con la naturaleza y con las connotaciones negativas de pasividad e inferioridad asociadas a ésta. En las siguientes páginas esta “otredad” será analizada en términos de la corriente crítica ecofeminista. Si nos referimos ahora al ecofeminismo es porque sus formulaciones permiten cuestionar la matriz de dominación en diversos momentos de esta disertación. Especialmente, en el Capítulo Tres cuando examinamos la novela *The Agüero Sisters* (1997) de la escritora cubano-americana Cristina García.

La escritora, investigadora y activista Greta Gaard brinda una definición general del ecofeminismo:

El ecofeminismo es una corriente dentro de la ecocrítica que nombra las conexiones entre el género, la raza, las especies, la ecología y la nación operadas dentro del pensamiento jerárquico dualista y desde la lógica de la dominación; al igual que [nombra] los puntos de vista espirituales, psicológicos, políticos, filosóficos, históricos, económicos y desde el activismo ecofeminista desde los cuales el ecofeminismo se desarrolla. (Gaard xiv).

Esta definición general del ecofeminismo describe una preocupación en enunciar y revelar los mecanismos de dominación que desde el pensamiento dualista occidental se han desarrollado para someter, subordinar y explotar la naturaleza y a aquellos “otros” marcados por diferencias de género y especie. Estos mecanismos de dominación se leen claramente en obras consideradas como pertenecientes a una primera fase del desarrollo de esta corriente crítica. La primera fase del ecofeminismo incluye a autoras como la filósofa ecofeminista

Carolyn Merchant,¹⁹ quien en 1983 publica el texto *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. En este libro en particular, Merchant propone que es necesario reexaminar el rol que la cosmovisión europea y la ciencia han tenido en postular una visión de la realidad como una máquina. Esta visión del mundo como una máquina también colabora con la formulación de la dominación de la naturaleza y de las mujeres (xxi). Según esta filósofa ecofeminista, el siglo XVII europeo fue determinante para someter a las mujeres a la condición de dependencia económica del hombre debido a su condición natural asociada a la reproducción: las hormonas, la menstruación y el embarazo (163). De la misma manera, ese mismo siglo decretó “la muerte de la naturaleza” al considerar que ésta está constituida por partes inertes y muertas movidas por fuerzas externas (Merchant 193). En vez de la concepción medieval que consideraba al mundo como una entidad con voluntad y agencia, el siglo XVII con su consolidación de las ciencias exactas o revolución científica convirtió al mundo físico en un ente inanimado que puede ser explicado en términos físicos (Merchant 15). Esta omisión de los aspectos orgánicos de la naturaleza, de sus interrelaciones y conexiones internas posibilitó una justificación para su manipulación y explotación acorde también con las exigencias del capitalismo comercial (Merchant 193).

A pesar de la centralidad de esa primera ola de obras ecofeministas, Gaard destaca una limitación: varias de ellas están escritas desde la perspectiva “euro-occidental” (xiv). Esta perspectiva euro-occidental considera exclusivamente los cambios en el pensamiento sucedidos en Europa y lo que se considera como Occidente. Este reparo es importante debido a que en la segunda y tercera fases de esta corriente crítica se incorporan otras dimensiones

¹⁹ Entre las autoras ecofeministas mencionadas por Greta Gaard que componen esta primera fase del ecofeminismo se encuentran Susan Griffin, Karen Warren, Carol Adams, Petra Kelly, Marti Kheel, Charlene Spretnak, Elizabeth Dodson Gray, Ynestra King, Carolyn Merchant, Vandana Shiva, Maria Mies, Ariel Salleh, Val Plumwood y Mary Mellor (xiv).

que van mucho más allá de la perspectiva descrita por Carolyn Merchant anteriormente. Entre estas dimensiones quizá la más central y pertinente para esta disertación sea la crítica al esencialismo, al eurocentrismo y al pensamiento dualista hecha por autoras como la filósofa y ecofeminista australiana Val Plumwood. En su libro *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), Plumwood elabora el concepto del “modelo del amo:” un conjunto de estrategias y operaciones discursivas que el hombre blanco occidental, el amo, ha empleado para subordinar al otro (lo femenino, lo natural, las personas no blancas y de espacios colonizados). Esta noción del amo es fundamental porque posibilita observar matrices de dominación aplicadas a otros espacios y circunstancias, como es el caso de Hispanoamérica y Brasil para el caso de esta disertación.

Feminism and The Mastery of Nature (1993) ha influenciado de gran manera la ecocrítica fuera del ecofeminismo. *Postcolonial Ecocriticism*²⁰ (2010) de los especialistas en ecocrítica Graham Huggan y Helen Tiffin, por ejemplo, aplica/sintetiza el modelo de Plumwood en su análisis de la intersección entre raza, nación, género y especies. Quizás el mayor logro de Plumwood en *Feminism and The Mastery of Nature* (1993) es el análisis filosófico y lógico de las operaciones discursivas empleadas por un sujeto blanco y masculino para subordinar a ese “otro” que es asociado a lo “natural”. Igualmente, el aspecto lógico de su análisis de esta dualidad posibilita perspectivas que permiten la comprensión y la crítica de otros binarios derivados del amo/subordinado-otro, como los de ser humano/naturaleza, masculino/femenino, civilización/barbarie etc.

²⁰ En *Critical Ecofeminism*, Gaard presenta una genealogía de la influencia de Plumwood y de sus obras *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) y *Environmental Culture* (2002) en *Postcolonial Ecocriticism* de Graham Huggan y Helen Tiffin, así como otras obras y autores (xvi).

La plantación, la contraplantación y el plantacionceno

Durante la fase de planeación de la presente disertación, nuestra zona de estudio original fue el Caribe hispánico y francés (Martinica) y la región nordeste del Brasil. Sin embargo, percibimos que no era posible restringirnos exclusivamente a estas dos áreas. La razón para tal imposibilidad era la necesidad de explorar otros temas más allá de la plantación como elemento común del Caribe y el nordeste brasileño. Encontramos esta exploración de otros temas en la obra del líder y activista Yanomami Davi Kopenawa, quien cuenta en *A queda do céu* (2015) la historia de su comunidad en la región amazónica brasileña. Sin embargo, al centrarse en la región amazónica, la obra de Kopenawa rompe con el recorte geográfico propuesto inicialmente y nos lleva a incluir al Brasil como un todo. Quizás si hubiéramos encontrado un texto semejante al de Kopenawa, pero escrito por indígenas del estado nordestino de Maranhão o Piauí, posiblemente hubiéramos podido mantener al nordeste brasileño como nuestra área geográfica dominante en Brasil. En todo caso, una vez roto el recorte geográfico, continuamos con un corpus que incluía a otras regiones como el sudeste brasileño. Esto último es lo que sucede en el epílogo a través del análisis de la obra *Não verás país nenhum* (1981) del escritor paulistano Ignácio de Loyola Brandão.

El lazo entre el Caribe hispánico y francés (Martinica) y el nordeste brasileño está presente en el concepto de la plantación –y en especial, la plantación azucarera²¹–, pero también desde la contraplantación, como se verá más adelante. Gracias a la importancia de la plantación cañera como fenómeno socioeconómico en el Caribe y el nordeste de Brasil, las

²¹ Otra plantación presente en el Caribe y en Brasil –en particular en la zona del sudeste brasileño– es el café. Sin embargo, no la incluimos aquí debido a que no trabajamos la noción de contraplantación en el momento de analizar una obra como *La Charca*, escrita por el puertorriqueño Manuel Zeno Gandía en 1894, y uno de los ejes de análisis del segundo capítulo. En esa novela se da el cultivo del café como trasfondo.

sociedades que la experimentaron también elaboraron una respuesta, llamada *contraplantación*. Esta contraplantación es una respuesta compleja o resistencia por parte de la sociedad caribeña al orden impuesto de la plantación. Esta noción de resistencia de la sociedad caribeña es desarrollada por el historiador haitiano Jean Casimir y por el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero Rivera. Otro concepto que permite elucidar con claridad el impacto ecológico y social de la plantación en general, no necesariamente ligado con el azúcar, es el plantacionceno. Este concepto crítico fue desarrollado por la filósofa ecofeminista y bióloga Donna Haraway y la antropóloga Anna Tsing. A pesar de nuestro enfoque en el área del Caribe y del nordeste brasileño para el caso del azúcar, la noción de plantacionceno revela el alcance del monocultivo al alterar ecosistemas y restringir la libertad de las personas que trabajan en él. Estos tres conceptos son relevantes para el presente texto por dos razones: la creación de un vínculo social, cultural, económico y político entre el Caribe hispánico y francés y el nordeste brasileño, y la comprensión del impacto negativo de la plantación o monocultivo a nivel no humano y humano.

La plantación

La plantación azucarera es, tal vez, el elemento distintivo que nos permite hablar del Caribe como una región amplia que va más allá de barreras lingüísticas, políticas y geográficas. Como forma de organización social y económica, la plantación y sus ramificaciones en las esferas cultural y política ha permitido observar una “isla que se repite.” *La isla que se repite* es el nombre de un famoso libro del crítico cultural y literario cubano Antonio Benítez Rojo. En este ensayo acerca de la cultura caribeña, Benítez Rojo

afirma que la plantación es un sistema que se repite en el Caribe y que crea formas socioeconómicas inestables a lo largo de las islas y en lugares como el nordeste brasileño (9). Este espacio social y conceptual va desde Cuba, República Dominicana y Puerto Rico y llega hasta el nordeste brasileño.²² El modelo de la plantación atraviesa así regiones colonizadas por España y Portugal, y por potencias coloniales europeas como Inglaterra y Francia.

La plantación es también el aspecto cohesionador que permite hablar de “Plantation America” como una “caracterización intelectual del Caribe” a la que se suma el sur de los Estados Unidos. Esta idea de caracterización intelectual como una manera de pensar el Caribe como espacio, social, racial, cultural y económico específico proviene del historiador Antonio Gaztambide-Géigel. Según Gaztambide-Géigel, autores como Charles Wagley, Antonio Benítez Rojo, Lloyd Best, Sydney Mintz y George Beckford proponen una definición intelectual del Caribe que no se delimita por límites geográficos o políticos. Por el contrario, esta zona se caracteriza por la plantación como una condición compartida en las dimensiones social, política y cultural que genera formas particulares de subjetividad (146).

Esta noción propuesta por el antropólogo estadounidense Charles Wagley en 1960 presenta una caracterización de tres “esferas culturales” (3). Estas tres esferas culturales americanas son “Euroamérica”, “Indoamérica” y “Plantation America.” Cada una de estas esferas se define y caracteriza por la naturaleza de su espacio físico, de la densidad de la población indígena y de su nivel de complejidad como sociedad. A nivel histórico, cada una de estas esferas comparte las características de la ocupación europea desde 1500 y el carácter de los eventos históricos (3). De acuerdo con Wagley, “Euroamérica” corresponde al norte (Estados Unidos y Canadá) y al extremo sur del continente americano (Argentina, Uruguay,

²² Se entiende el nordeste de Brasil como una región compuesta por nueve estados: Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe y Bahía.

Chile, el sur de Brasil) (4); “Indoamérica” abarca México hasta el norte de Chile y denota la importancia que las culturas indígenas tienen en el ámbito biológico y cultural de la zona; y, finalmente, “Plantation America” es concebida como la región que comprende el sur de los Estados Unidos, las islas del Caribe y el nordeste de Brasil (5).

Aunque las dos primeras esferas (Euroamérica e Indoamérica) tienen una clara connotación racial, “Plantation America” parece evitar una denominación en la que el componente étnico y racial de origen africano sea preponderante. Wagley admite que la dificultad en denominar la región caribeña como “Afroamérica” surge a partir de su observación de las sociedades caribeñas como “multirraciales” (7). Las sociedades caribeñas en el texto de Wagley incluyen componentes raciales de origen europeo, africano y asiático. En el caso del componente racial de origen asiático, debe pensarse en la venida de trabajadores de la India y de otros países asiáticos con contratos de servidumbre de cumplimiento forzoso (*indentured laborers*) a mediados del siglo diecinueve. Así, miles de trabajadores provenientes de China también llegaron hacia 1837 a Cuba a desarrollar contratos de cumplimiento obligatorio de ocho años en sectores como el azúcar, la minería, la construcción, el ferrocarril (López 5-6). En el caso de las antiguas colonias británicas en el Caribe, la migración provino mayormente de la India y tuvo su auge a mediados del siglo diecinueve (Look Lai 10).

La manera de caracterizar esta “Plantation America”, además de una definición espacial, racial e histórica, incluye la presencia de aspectos básicos compartidos como el monocultivo del azúcar, la delimitación rígida de las clases sociales, las sociedades multirraciales, los lazos débiles de comunidad, las prácticas agrícolas de subsistencia y comercial al mismo tiempo y una estructura familiar de tipo matrifocal (Wagley 9). Wagley

también identifica un subgrupo de aspectos culturales de “Plantation America” derivados de semejanzas en el medio ambiente, en un trasfondo histórico común, y en la presencia de una numerosa población de origen africano. Entre estas características compartidas se cuentan los paralelismos en los alimentos cultivados (yuca, ñame, ocra, papaya, bananas, quimbombó), la práctica de “tala y quema” para cultivar, las mujeres como las encargadas de vender en los mercados y las afinidades en la cocina debido a platos afro-americanos. En cuanto a la tradición musical, folclórica y religiosa, hay similitudes en la música y la danza, la presencia de cultos religiosos de matriz africana y la existencia de estereotipos culturales relacionados con la plantación como el capataz o el “moleque” (niño negro que juega con los hijos del amo blanco) (10-11).

También la plantación es un aspecto central en la relación entre las dimensiones humana y natural. Su centralidad proviene de las dinámicas de trabajo forzado y gratuito por parte de esclavos traídos de África y el uso extensivo de la tierra para el monocultivo con sus consecuencias ambientales. En otras palabras, es posible afirmar que la degradación y la pérdida de la humanidad a la que es sometido el esclavo van de la mano con el daño ecológico en los lugares donde el monocultivo se asienta. La plantación azucarera en el Caribe ejemplifica esta mercantilización del ser humano reducido a fuerza de trabajo y de una naturaleza restringida exclusivamente a ser el medio para la obtención de un producto con alto rendimiento económico.

En relación con los efectos ambientales, en *An Environmental History of Latin America* (2007), Shawn William Miller señala los graves problemas ambientales causados por la plantación cañera. Entre ellos debe contarse sobre todo la deforestación y la consecuente pérdida de especies animales y vegetales debido a la destrucción de los bosques,

los deslizamientos y la erosión del suelo. Así, la deforestación sucede debido al uso de madera por parte de los ingenios para hervir el jugo de la caña. Además de representar la destrucción –o, al menos, alteración– de hábitats de bosque o de manglares, esta tala indiscriminada causa la pérdida irreparable de especies; especies de las que el cultivador o sus esclavos ni siquiera tuvieron noticia. En cuanto a los deslizamientos, éstos suceden gracias a la pérdida de las raíces de los árboles, ya que éstas colaboran con la fijación del suelo. Por último, la erosión es una consecuencia de la falta de recuperación del suelo debido a que el cultivador de azúcar se preocupa exclusivamente con obtener beneficios económicos año tras año, mientras el suelo pierde constantemente nutrientes necesarios como el nitrógeno, el fósforo y el azufre (79-85).

Es importante resaltar, que los efectos en el medio ambiente por parte del ingenio azucarero en el Caribe fueron más devastadores que en masas continentales como Brasil. Como consecuencia de la falta de vastos territorios disponibles para continuar con la explotación agrícola del monocultivo, los dueños de los ingenios azucareros agotaron rápidamente los recursos forestales eliminando completamente especies animales y vegetales, y causando una erosión irreversible. Las islas de Madeira y Barbados son claros ejemplos de la destrucción causada por la plantación cañera (85-87). En cualquier caso, queremos resaltar que el cultivo azucarero presenta efectos catastróficos sin importar su localización.

Por otra parte, el carácter de la plantación caribeña es “industrial” al combinar el campo y la industria en un momento en el que no se hablaba todavía de “producción industrial.” También esta plantación provee a las metrópolis europeas de una gran variedad de productos que les permite crecimiento económico y expansión de la cultura. Esta idea de que la plantación tiene en sí un matiz industrial dados los procesos de cultivo, corte y

procesamiento de la caña de azúcar es propuesta por el historiador Sydney Mintz en *Sweetness and Power* (1985) (50-52). En relación con la utilidad que el sistema de la plantación en el Caribe aportó a Europa, Mintz argumenta en otro libro, *Sugar and Society in the Caribbean: An Economic History of Cuban Agriculture*, que la riqueza producida a través de la plantación colaboró con la incipiente industria, aportó al crecimiento de la población europea y colaboró con la creación y el aumento de universidades, bibliotecas y museos. Mintz asevera que productos caribeños como el tabaco, el café, el azúcar y el ron fueron relevantes en la dieta de los trabajadores industriales británicos y franceses (xvi-xviii). Este aspecto del impacto de la plantación cañera es importante para esta disertación porque permite observar las disparidades entre los espacios sometidos a esta dinámica de producción agrícola y los lugares que reciben los productos del monocultivo. En el caso de los países que producen el azúcar, no hay un progreso material ni un mejoramiento en las condiciones de vida de los trabajadores. En contraste, en el caso europeo ocurre un crecimiento económico y un avance cultural significativo.

La contraplantación

Frente a las imposiciones sociales y económicas de la plantación surge una respuesta o forma de resistencia por parte de las sociedades caribeñas. Esta respuesta se da sobre todo en el Caribe hispano y en el Caribe francés donde según el historiador haitiano Jean Casimir hay una reacción en contra de la imposición de modelos culturales europeos. Como contraejemplo, la sociedad de contraplantación no se daría en el Caribe británico, y más específicamente en Barbados, porque la isla no posee un grupo social que se distancie

claramente de las imposiciones de las metrópolis y los poderes extranjeros (Casimir 117). Aunque Casimir no explica detalladamente las circunstancias que generan una cultura de plantación exclusivamente, una de las posibles explicaciones es la conformación social de Barbados como dominio de Inglaterra. Esta isla, de acuerdo con el historiador estadounidense Richard Dunn, es una máquina de producción de azúcar cuya élite son los ciento setenta y cinco grandes dueños de ingenios. Estos grandes cultivadores crean una sociedad tradicional y jerárquica en la que los pequeños agricultores no tienen lugar. De esta manera, lograron una sociedad en la que ellos dominan en las esferas política y económica, y en la que no hay espacio para otras alternativas que no tengan que ver con el uso extensivo del suelo para el azúcar (116).

A diferencia de una sociedad de plantación como la barbadiana, la contraplantación, según Ángel Quintero Rivera, es una respuesta compleja al orden impuesto de la plantación en lugares donde la respuesta estatal es más débil (“The Caribbean Counterplantation” 176). En las islas como Puerto Rico, lugar analizado por Quintero Rivera, los primeros tres siglos de historia colonial están marcados por la presencia gubernamental y militar en la capital, San Juan, mientras que el espacio rural era la zona de los fugitivos: de cimarrones que huyen de plantaciones en islas gobernadas por los ingleses o los franceses, de indígenas desplazados gracias a la destrucción de sus comunidades y de sus modos de vida, y de españoles que escapan de la Inquisición y de otros conflictos (176-177). El campo se convierte así en un lugar de amalgama étnica (negros, indígenas, moros, judíos sefardíes y de “oscura procedencia”) que desarrolla una sociedad rural que busca su sobrevivencia lejos del control y dominio que se ejerce en San Juan. Estos grupos rurales incentivan una economía familiar de cultivos de subsistencia, al mismo tiempo que se presentan a sí mismos como parte de la

cultura hispánica y como cristianos (176). El presentarse de esta manera les permitió evitar confrontaciones con el gobierno y preservar su retiro en el campo. Estas colectividades rurales son el origen de lo que en Puerto Rico se conoce como los *jíbaros* (176-177).

La sociedad que surge de esa amalgama étnica y de las circunstancias en el caso puertorriqueño no es la misma sociedad de contraplantación que surge en otros lugares del Caribe hispánico o Haití. En esos otros espacios, la contraplantación puede leerse como la expresión de una “cultura oprimida” cuya gestación ocurre de forma paralela a las propuestas e imposiciones extranjeras para oponerse a ellas. Según Casimir:

Este sistema que denominamos contraplantación es un modo de organización social que reúne las diversas formas bajo las cuales se manifiesta la oposición de los trabajadores (cautivos, nuevos libres y sirvientes escriturados) contra los propietarios y las metrópolis.

(116-117)

Las manifestaciones de esa “cultura oprimida” como centro de la “contraplantación” ocurren a través de formas de organización de la familia, la propiedad de la tierra, la administración de la economía doméstica, las formas de colaboración campesina, la religión y la lengua (116). Estas manifestaciones experimentadas en las esferas privada y pública posibilitaron el fracaso de las exigencias de los poderes coloniales y la constitución de una “cultura caribeña” como resistencia y respuesta a la sociedad de la plantación.

La lectura de la sociedad caribeña como una sociedad de “contraplantación” permite que obras literarias y fílmicas puedan ser leídas como creaciones que resisten a las exigencias de la plantación. Para citar un ejemplo del primer capítulo, el énfasis en el carácter de la oralidad propia del mundo de los trabajadores de la caña en la novela *Black Shack Alley*

(1950) de Joseph Zobel se lee como contrapartida a la imposición del francés y de su escritura como la lengua de la “verdadera” cultura. Este uso de la oralidad como vehículo de la cultura africana también permite una identidad que se establece como diferencia y resistencia a una cultura dominante y de origen europeo. En ese sentido, la oralidad, como manifestación de una cultura oprimida, es un ejemplo claro de la contraplantación.

El Plantacionceno

En “Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing,” Haraway y Tsing explican la plantación como “una combinación de eventos en los que se da una simplificación radical, la sustitución de personas, cultivos, microbios y todas las formas de vida, labor forzada y, sobre todo, la alteración de los tiempos de generación entre especies, incluyendo al ser humano” (6). Enfatizan que la plantación requiere “labor forzada” por parte de seres humanos y no humanos (plantas, animales y bacterias). En el caso de los seres humanos, Haraway y Tsing destacan la pérdida de agencia y de libertad sufridas por los trabajadores de la plantación. Además, señalan que la plantación es un sistema que simplifica a través de la anulación de la variedad del ecosistema nativo y que también altera los ciclos naturales.

La alteración en los ciclos y procesos naturales se da a partir de la introducción de una especie específica y la eliminación de otras especies vegetales (e inclusive animales) concebidas como “malezas” y que sirven para mantener el equilibrio.²³ Esta ruptura del

²³ *En States of Nature. Science, Agriculture, and Environment in the Spanish Caribbean 1760-1940*, (2002) el historiador Stuart McCook asevera que la remoción de plantas que servían de alimento para el insecto *corn aphid* fue la causa del virus mosaico de la caña de azúcar. Esta enfermedad de la caña afectó la producción azucarera a comienzos del siglo XX en Puerto Rico y Cuba, en el momento en que este producto estaba en su auge de producción y exportación.

equilibrio posibilita la aparición de patógenos que acaban destruyendo al mismo monocultivo e induciendo a la aplicación de pesticidas o plaguicidas. Los efectos de los pesticidas o plaguicidas sobre la salud humana son bastante conocidos.²⁴ Estos impactos negativos de la plantación a nivel ecológico y a nivel humano demuestran que es necesario considerar esta forma de producción agrícola como una que ha causado y continúa causando devastación en todos los niveles. Desafortunadamente, a pesar de las consecuencias de estos productos químicos, su aplicación en la actualidad está bastante diseminada y aprobada por entidades, políticos y grandes propietarios de tierras dedicadas al monocultivo o agronegocio. La aprobación y el uso de estas sustancias, a pesar de la resistencia de organizaciones e instituciones,²⁵ prueba la superioridad que las nociones de desarrollo económico, ganancia y capital tienen sobre el bienestar humano. La alteración de los procesos naturales y la reducción y la sustitución de diversas clases de organismos sólo sirven para mantener la maquinaria capitalista.

La plantación representa un obstáculo significativo para la diversidad ecológica, los diferentes usos y prácticas en relación con esa diversidad, la relación del ser humano con su entorno y una idea de agricultura más allá del monocultivo y la prosperidad económica asociada con él. Así, se hace necesario pensar en prácticas agrícolas que permitan la regeneración de la tierra y la biodiversidad. Pero como bien señala Tsing, en el espacio de la

²⁴ La presencia de residuos de pesticidas en los alimentos puede acarrear serias consecuencias. En un artículo de la Organización Mundial de la Salud, esta organización los clasifica como cancerígenos, neurotóxicos (que afectan el cerebro) o teratógenos (que afectan al feto). Este artículo está disponible en <https://www.who.int/features/qa/87/es/>

²⁵ Tal vez la RAP-AL o “Red de Acción en Plaguicidas y sus alternativas para América Latina” sea el organismo más importante en la lucha contra el uso de pesticidas y cultivos transgénicos. En su propia página web se describe como “una red de organizaciones, instituciones, asociaciones e individuos que se oponen al uso masivo e indiscriminado de plaguicidas, planteando propuestas para reducir y eliminar su uso.” Página disponible en <https://rap-al.org>. Es relevante mencionar que la RAP-AL es el centro regional de la organización internacional PAN o *Pesticide Action Network*.

plantación todo lazo con la tierra es cercenado porque no es posible sentir amor y cuidar de un espacio donde ocurre labor forzada (6). Esta labor forzada no se restringe a los tiempos de la esclavitud racializada. También sucede en la actualidad cuando el trabajador rural se ve obligado a realizar una labor determinada (6) o no puede elegir libremente la manera en que realizará su cultivo. Esa falta de libertad del trabajador rural por el control ejercido por la plantación no permite una percepción más amplia de las prácticas agrícolas. Tampoco posibilita usar la diversidad biológica para obtener varios tipos de alimentos y productos. Esta diversidad biológica es contraria a la práctica del monocultivo, ya que permite el empleo de los mismos recursos del ecosistema para obtener alimento y otros elementos necesarios para el cultivo como los fertilizantes naturales²⁶.

Como se verá en el resumen de los capítulos y en la disertación como tal, la plantación y la contraplantación son nociones centrales para comprender las dinámicas sociales, económicas, culturales y políticas desarrolladas y vividas alrededor de los monocultivos azucarero y cafetero. La plantación y las sociedades y culturas derivadas de ella marcaron y continúan marcando las vidas de millones de personas en el Caribe y en el Brasil. Las experiencias vividas alrededor de la plantación tienen aspectos e impactos negativos a nivel ambiental y humano, aunque paradójicamente también tienen características positivas. A la plantación y su contestación, la contraplantación, es necesario

²⁶ Un ejemplo de cómo se puede emplear la diversidad biológica es el del cultivo practicado en bosques (en inglés *agroforestry*). El cultivo en bosques permite mantener las relaciones existentes entre los diversos seres y plantas que los habitan para producir diferentes tipos de plantas comestibles. Como nos recuerda Vandana Shiva en *Monocultures of the Mind*, “los bosques significan provisión estable de suelo, agua, alimento, combustible y fertilizantes” (21). A pesar de lo dominante que puedan ser las dinámicas de la plantación, la existencia de otros métodos de cultivo que respetan la diversidad biológica y la libertad humana demuestran que hay otras posibilidades con consecuencias positivas a nivel no humano y humano.

añadir el concepto de plantacionceno para aclarar las características del monocultivo y sus consecuencias en las esferas humana y no humana en el contexto de este estudio.

Los conceptos de antropoceno, capitaloceno y de las ficciones del capital

Los conceptos de antropoceno y capitaloceno hacen parte de una tentativa de comprender cómo hemos llegado a la complicada situación ambiental actual en el Caribe y nordeste de Brasil, explorados en los textos examinados aquí. Si bien el plantacionceno busca centrar el origen de las catástrofe ecológica y humana en la plantación y sus dinámicas, el antropoceno y el capitaloceno buscan también explicar la circunstancias actuales desde la acción humana (el antropoceno) o desde la acumulación del capital (capitaloceno). Aunque no nos enfocamos en particular en alguna de estas tres respuestas a los problemas ecológicos,²⁷ es importante observar sus postulados principales y las objeciones que se les hacen. Igualmente, en esta sección examinaremos otros planteamientos críticos acordes con los temas y el análisis propuesto en esta disertación, entre ellos el de las “ficciones del capital” de la especialista en literatura y economía Ericka Beckman. En *Capital Fictions: The*

²⁷ La razón por la cual no consideramos una de estas tres propuestas de manera específica y aislada es porque requerimos otras perspectivas que tengan en cuenta la historia y las especificidades propias del Caribe hispánico y francés (Puerto Rico, Cuba y Martinica) y el Brasil. Por ejemplo, el planteamiento del plantacionceno es central y puede ser aplicado a toda Latinoamérica, pero debe estar acompañado de un análisis acerca del discurso de la modernidad y de los discursos creados por la élite de la región. En esos discursos, la élite difunde la idea de que para alcanzar la modernidad, la prosperidad y la integración al mercado mundial, se necesita la especialización agrícola dedicada exclusivamente al azúcar y el café. El problema es que, detrás de esta valorada consagración a productos específicos, se desatiende completamente el mercado interno. En relación con el antropoceno, éste resulta muy general, ya que se refiere a los cambios producidos por el ser humano en los ciclos naturales. Entre los tres planteamientos, el antropoceno, el capitaloceno y el plantacionceno, tal vez sea el plantacionceno y parcialmente el capitaloceno los conceptos que más se adecúan al carácter y los propósitos de este texto. La razón para tal adecuamiento es que ambas propuestas se aplican de manera clara a América Latina. De manera que la plantación o monocultivo causa problemas ecológicos y humanos como la desposesión de los campesinos y otros grupos. Adicionalmente, el capitaloceno –y más específicamente “las ficciones del capital”– configura la lógica extractiva enfocada en la exportación como el enfoque de la economía latinoamericana. Esta orientación económica ha sido particularmente nociva para los países latinoamericanos.

Literature of Latin America's Export Age, Beckman establece que la idea de modernidad y progreso es parte de las narrativas del capital. En el caso de América Latina, estas narrativas han sido bastante perjudiciales.

El antropoceno

Según Paul Crutzen, el antropoceno se define como una época en la que se altera drásticamente a la tierra a escala global y a través de procesos que en otras circunstancias y sin la fuerte intervención humana tardarían miles de años.²⁸ Este período estaría dividido en dos fases: la primera, de 1800 a 1945; y, la segunda, de 1945 hasta el 2015 (614-621). Entre sus manifestaciones se incluyen la disminución de la naturaleza virgen, la urbanización, la agricultura industrial, la infraestructura del transporte, las actividades mineras, la pérdida de biodiversidad, la modificación genética de organismos, los avances tecnológicos, la acidificación de los océanos y la creciente hibridación sicionatural.²⁹ Aunque este término esté comúnmente aceptado a nivel mundial, desafortunadamente no se puede aplicar al caso latinoamericano ni a esta disertación. La razón para esta dificultad es que no se puede culpar exclusivamente al ser humano ni a la industrialización sucedida en el siglo diecinueve.

Existen otras dinámicas que deben considerarse en los espacios “periféricos” como Latinoamérica en las que intervienen complejas relaciones de dominación y en las que los

²⁸ El meteorólogo y químico holandés Paul Crutzen y el biólogo estadounidense Eugene Stoermer acuñaron el término “Antropoceno” en el artículo “The ‘Anthropocene’” que originalmente apareció en el boletín del IGBP (*International Geosphere-Biosphere Program*) en el año 2000. En ese texto, Crutzen y Stoermer abogan por el Antropoceno como una nueva era geológica marcada por la acción del hombre en el clima y en los ecosistemas. De acuerdo con estos dos científicos, no nos encontramos en el Holoceno sino en esta nueva era geológica determinada por la acción humana. El texto que usamos para explicar este concepto no es el del año 2000, sino uno del año 2013 en el que Crutzen reflexiona nuevamente sobre su propuesta con la colaboración de Will Steffen (químico estadounidense) y John McNeil (historiador ambiental estadounidense).

²⁹ La hibridación sicionatural puede entenderse como el cambio producido en la naturaleza gracias a la presencia humana. En otras palabras, es el cambio de una naturaleza “intocada” a un medio ambiente humano (Beck 80).

avances de la modernidad se han dado de manera desigual. Estos avances tecnológicos o modernos que menciona Crutzen se relacionan más con naciones dominantes.

Aunque la actividad humana coincida con la aparición de las condiciones enumeradas por Crutzen, es importante señalar algunos reparos a esta teoría. El primer reparo es el énfasis desmedido a la revolución industrial y a las modificaciones en los procesos de producción gracias a ésta. Al situar el origen del Antropoceno en 1800, Crutzen pierde de vista situaciones sucedidas en fechas anteriores y que causaron una alteración significativa del medio ambiente. Una de estas situaciones es la llegada del conquistador europeo al llamado “Nuevo Mundo.” A partir de las consecuencias de esta llegada se puede hablar de planteamientos como la “hipótesis Orbis” y el “Columbian Exchange.” Aunque encontramos estos reparos en “Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations” (2020) del antropólogo Andrew S. Mathews, éstos no son los únicos que podrían hacerse al antropoceno. Mathews nos recuerda que las posibilidades acerca del origen temporal son varias e incluyen el uso en el paleolítico del fuego o la domesticación en el neolítico (68).

De acuerdo con los geógrafos Simon Lewis y Mark A. Maslin, el encuentro entre el Viejo y el “Nuevo” Mundo ocasionó lo que ellos denominan como “el pico Orbis” u “Orbis spike.” Este pico se define a través de la disminución del CO₂ o del dióxido de carbono y al mismo tiempo la alteración drástica de la biota de la tierra a través de su homogeneización (175). Esta última sucede a través de lo que se conoce como “Columbian Exchange” (1972), término acuñado por el historiador Alfred Crosby para los devastadores efectos de la venida masiva del europeo al hemisferio occidental. Estas consecuencias devastadoras son la alteración-destrucción del paisaje americano y de sus especies animales y vegetales, junto

con el exterminio de la población indígena y la destrucción de su cultura. Para estos dos geógrafos, el año que indicaría el comienzo de esta etapa es 1610, ya que representa el momento central en la pérdida de la biodiversidad existente en América antes de 1492.

Un segundo reparo es la idea de que el antropoceno es marcadamente androgénico. Otra vez en “Reflections on the Plantationocene,” esta limitación es enunciada por Haraway y Tsing a partir del origen mismo de la palabra “antropoceno”. Esta palabra proviene de un legado intelectual ilustrado en el que la palabra “Hombre” provee una falsa noción de homogeneidad. Esta noción de “Hombre” tiene una connotación universal de ser humano de sexo masculino, cristiano y blanco (3). La universalización de esta connotación es problemática, ya que deja por fuera a las mujeres y a las minorías étnicas y raciales con sus diversas tradiciones, culturas, prácticas y creencias. Tsing afirma que la comprensión de esta herencia ilustrada permite entender el porqué los proyectos que tienen tanto impacto en el medio ambiente no tienen en cuenta ni a las comunidades ni a los ecosistemas locales (3). Esta disparidad es fundamental porque explica el rol del “Hombre” blanco como protagonista y detentor de los preceptos de superioridad y de bondad que culminarían en el “progreso” y en la “civilización” de toda la humanidad.

Una última dificultad relacionada con el antropoceno es su amplia difusión y popularidad en países dominantes. Esta popularidad es un obstáculo porque invisibiliza las dinámicas existentes en lugares concebidos como periféricos. Como mencionamos anteriormente, el concepto de antropoceno, desde la formulación de Crutzen y Stoermer, se centra en la modernidad europea y de países considerados hegemónicos. La formulación de estos dos científicos no tiene en cuenta espacios denominados periféricos o del “sur global” ni las circunstancias de estos lugares. Estas circunstancias tienen que ver con la historia de

expropiación, explotación ambiental y humana que inicia con la conquista de América y el Caribe. Una calamidad que afectó drásticamente ecosistemas y vidas humanas, y también silenció los conocimientos y tradiciones de grupos humanos como los indígenas, negros y mestizos. Así, y de manera general, el concepto de antropoceno se dirige a audiencias de ese “norte global,” para quienes las alteraciones drásticas en los ciclos naturales suceden gracias a los avances tecnológicos y a la industrialización.

En relación con el apoyo científico al concepto de antropoceno, un panel de especialistas votó en el año 2019 a favor del nombramiento del antropoceno como una nueva era geológica. En un artículo publicado por la revista *Nature* el 21 de mayo de 2019, 29 miembros del Grupo de Trabajo del Antropoceno (AWG o *Anthropocene Working Group* en inglés) dispusieron como marcador central de esta nueva era geológica a la “edad atómica”. Esta nueva periodización del antropoceno se sitúa temporalmente luego de la explosión de la bomba atómica debido a que ésta arroja desechos radioactivos que se incrustan en sedimentos y hielo glacial conformando el registro geológico (*Nature*).

A pesar de la extensa divulgación del concepto del antropoceno y de su apoyo por parte de científicos y geólogos, existen voces disidentes dentro del círculo de especialistas. Entre esas voces, vale la pena mencionar a los cuatro científicos que no están de acuerdo con la idea de designar al antropoceno como una nueva era. Una de sus objeciones es la imposibilidad de aislar un único marcador geológico a nivel global que dé cuenta del impacto de la acción humana en el mundo. Por el contrario, ellos sugieren que hay varios impactos de carácter dramático que comienzan con la agricultura en la prehistoria.

Los reparos de estos cuatro científicos se alinean un poco con nuestra propuesta acerca de cómo percibir la causa de la catástrofe ambiental y humana que estamos viviendo.

Ellos rechazan una única evidencia que explique los problemas climáticos, ambientales y humanas de hoy. La razón para este rechazo es su comprensión de que el impacto humano ha tenido importantes consecuencias en diversos momentos temporales. Además de reconocer que no hay ningún marcador temporal único, sea éste la industrialización del siglo diecinueve o la era atómica, es necesario mencionar y añadir que no todos los espacios a escala global resultan afectados de la misma manera.

En suma, no podemos reconocer el antropoceno como un marco teórico válido para la presente disertación. Sin embargo, reconocemos su importancia y presencia en los diálogos actuales acerca de una nueva era geológica marcada por la acción del hombre. Debido a su actualidad, y también a sus carencias, lo hemos incluido aquí como un concepto que refleja la miopía de visiones que buscan homogeneizar en vez de diferenciar. Observar y analizar las disparidades entre los llamados “norte” y “sur” globales es fundamental a la hora de estudiar regiones en las que conceptos como el de la poscolonialidad explican gran parte de sus realidades. Quizás por eso el concepto de capitaloceno y el de “las ficciones del capital” sean más apropiados para entender estas “otras” experiencias.

El capitaloceno y las ficciones del capital

El historiador ambiental Jason W. Moore argumenta en su libro *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (2016) que el Capitaloceno se debe entender como el epicentro de los cambios ecológicos que nos han conducido a la crisis medioambiental actual. En el capitaloceno, el capitalismo está en el centro debido a que representa un sistema que estructura las relaciones entre los seres humanos, y entre éstos y la naturaleza. En otras palabras, el capitalismo va más allá de la noción del sistema económico

para convertirse en una megaestructura que moldea las dinámicas de lo ecológico, social, económico, cultural y político. No obstante, y dependiendo del lugar, este sistema tiene implicaciones y alcances diversos. En el caso del Caribe hispánico y francés y del Brasil, este capitalismo forjado en capitales europeas hizo que estas dos regiones ocuparan un rol marginal y extractivo: el de la producción de materias primas y otros productos como el azúcar y el tabaco para satisfacer los deseos europeos.

En esta conceptualización del centro y de la periferia dentro del capitalismo, uno de los conceptos más significativos es el de sistema-mundo. Este concepto se encuentra en *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (1974) del sociólogo e historiador económico Immanuel Wallerstein. A partir de las hipótesis de Wallerstein, Moore establece una periodización para el capitaloceno que inicia con la transición del feudalismo al capitalismo. En el artículo “*The Modern World System as environmental history?*”, Moore señala que el capitalismo como una nueva versión del mundo comienza en ese momento de cambio y se genera a partir de la expansión, la divergencia y la transformación agroecológica (311). Así, esta expansión se refiere a la conquista de nuevos territorios para la explotación agrícola sucedida desde finales del siglo XV. A partir de esta expansión sucede una diferenciación entre las actividades económicas y los usos del suelo en el centro y en la periferia. Estas distinciones son centrales porque a partir de este momento la metrópoli europea inicia la acumulación de capital, mientras que las periferias o colonias se dedican a producir alimentos y materiales requeridos por Europa (Moore 319). Estas diferencias en la economía y los usos del suelo harán que las colonias en América exporten alimentos, madera y azúcar a través de mano de obra esclavizada y de la destrucción ambiental característica del monocultivo (Moore 319).

Igualmente, estos procesos de diferenciación son relevantes porque representan el momento de constitución del capitaloceno y de una historia de dependencia económica y explotación por parte de naciones dominantes hacia países construidos como periféricos.

Bajo esta perspectiva, el capitaloceno nos permite entender cómo se constituyen estas divisiones económicas y laborales entre el centro y la periferia. También nos permite comprender cómo la metrópoli europea se beneficia económicamente a costa de la destrucción ambiental y de la opresión humana en las colonias americanas o la “periferia.” En el norte y el occidente europeo se desarrolla la industria, en particular, la del procesamiento y la del refinamiento del azúcar. En contraste, el Caribe y el nordeste de Brasil sufren la tala de árboles, una fuerte erosión del suelo y la pérdida de la biodiversidad gracias a la plantación azucarera. De hecho, la hipótesis acerca del origen del capitalismo del historiador trinitense Eric Williams, consignada en *Capitalism and Slavery* (1944), es que países como Inglaterra y Holanda se inician en los procesos de industrialización a partir del azúcar crudo que recibían de sus colonias. En contraste, las islas caribeñas y el nordeste de Brasil sufren la degradación de sus ecosistemas y quedan rezagados económicamente a través del monocultivo y de ser el lugar donde son extraídas materias primas³⁰.

³⁰ En varios apartados de *Capitalism and Slavery* es posible leer que el triángulo comercial establecido entre Inglaterra, África Occidental y el Caribe anglófono (*West Indies*) proveyó el capital necesario para financiar el proyecto industrial británico: “De ese modo el triángulo comercial proporcionó un estímulo triple a la industria británica ... Las ganancias obtenidas brindaron una de las fuentes principales de acumulación de capital en Inglaterra que financió la Revolución Industrial” (50). Aunque aquí se mencione exclusivamente a las colonias inglesas en el Caribe, especialmente Barbados y Jamaica, no deja de ser llamativo que sean las utilidades económicas de la plantación de azúcar las que posibiliten el desarrollo industrial inglés. Al mismo tiempo, es este mismo Caribe el que no recibe ninguna inversión, lo que lo sitúa solamente como el lugar de extracción de materias primas. Al respecto, Williams afirma que “nadie prestaría un centavo por las plantaciones de las Indias Occidentales” (131). En el caso del Caribe hispánico, Cuba es la isla que se convierte en el centro azucarero del siglo diecinueve gracias a la invasión de los ingleses en 1762. Esta invasión, según el historiador cubano Manuel Moreno Fraginals, impulsó la ya existente industria azucarera a través de la importación de esclavos. De manera que, con la llegada de esta forzada mano de obra, esta isla deviene un caso excepcional dentro del mundo colonial hispánico, ya que es el único lugar donde, desde el siglo XVIII, el hacendado criollo es responsable enteramente por la entrega de un producto terminado: el azúcar refinado. La raíz de esta excepcionalidad es la ausencia de capital, de una red de mercantilización y de refinerías por parte de España, lo

Moore también desarrolla la noción de una ecología de la reparación como parte de un cuestionamiento a los preceptos de desigualdad y opresión que hacen parte del capitalismo, dirigiéndose a la dimensión de la opresión humana. Según Moore, esta ecología de la reparación sirve para corregir la instrumentalidad de los conceptos modernos de naturaleza y sociedad para la expropiación y el genocidio. Debido a la separación entre naturaleza y sociedad concebida en el siglo XVI, la primera se considera externa y sujeta al dominio y a la explotación por parte de las potencias colonizadoras europeas. La expansión del capitalismo proporcionó nuevos territorios y también señaló a los colonizados como una continuación de la naturaleza y, por ende, una mano de obra gratuita, necesaria y conveniente para la acumulación de capital. Así, se desarrollaron en el Capitaloceno la expropiación de las materias primas y de la labor, el genocidio y la exclusión de los indígenas y los negros del concepto de humanidad. Moore asevera que la manera de recordar estos hechos violentos es a través de un cuestionamiento sobre cómo los seres humanos y sus disposiciones sobre el poder, la violencia, el trabajo y la desigualdad se relacionan con la naturaleza.³¹

Como mencionábamos anteriormente, el capitalismo –y en consecuencia, el capitaloceno– da forma a las dinámicas que constituyen a los centros y a las periferias en el mundo. Sin embargo, para el caso caribeño e hispanoamericano, es necesario complementar esta teoría con el concepto crítico de las ficciones del capital. La investigadora y profesora de español y portugués Ericka Beckman, en *Capital Fictions. The Literature of Latin America's Export Age* (date), elabora cómo las élites latinoamericanas se apropiaron de discursos de economía política europea en la formulación de políticas locales. Además de destacar cómo

cual contrasta fuertemente con las Antillas inglesas y holandesas, quienes entregan un azúcar crudo que será procesado en las metrópolis europeas (Moreno Friginals 33).

³¹ La idea de reparación fue tomada del texto “Unearthing the Capitalocene: Towards a Reparations Ecology.”

estas élites formulan estas políticas económicas locales, Beckman enfatiza que la lógica económica del capitalismo es una ficción (viii). Esta ficción ha sido llevada al extremo de que los recursos naturales y la labor humana existen exclusivamente con el fin de ser mercancías enajenables (viii). A partir de tal afirmación, Beckman explica cómo las élites letradas latinoamericanas crean y difunden un discurso de integración al orden mundial del capital (ix) desde la perspectiva de la especialización.

Como lectores de las teorías de política económica de Hume, Smith y Montesquieu, estas élites perpetúan la idea de que la economía debe basarse en la producción de mercancías para el mercado global que presentan ventajas de producción (9). Beckman señala cómo esta élite configuró desde el discurso la ficción de la especialización para las emergentes naciones de América Latina. Esta especialización reduciría y restringiría las actividades agro-económicas de la región a la producción de materias primas necesarias en Europa (9-15). Latinoamérica y el Caribe continuarían así con la producción y con el abastecimiento de lo que las naciones del norte europeo no pueden producir o que ya se encuentra agotado. En esta ecuación, América Latina y el Caribe exportan café, azúcar, metales, petróleo, madera; por otra parte, Europa ofrece acero, locomotoras, máquinas trilladoras, textiles y zapatos (11). Estas circunstancias de producción económica en América Latina y el Caribe son importantes porque conducen al enriquecimiento de las clases altas de estos países que exportan estos materiales y al empobrecimiento y miseria de mestizos, negros e indígenas que trabajan en industrias extractivas. Igualmente, esta lógica de producción requiere la formulación de discursos acerca de la modernidad en los que se acentúan la construcción de infraestructura y se marginaliza a la población que no sea

productiva económicamente. En esta disertación vemos estos discursos o ficciones de la modernidad en todos los capítulos.

Según Beckman, esta mirada al discurso/ficción capitalista promovido por las élites es relevante debido los resultados lamentables de la modernización capitalista en América Latina (ix). Especialmente, y como ella señala, la era de la exportación, que va de 1890 a 1930, estableció la consolidación de la exportación de materias primas y productos como el café y el azúcar, pero también marca la consolidación de la inestabilidad financiera, la hiperinflación y la elevada deuda extranjera (ix). Más allá de los problemas económicos, es importante resaltar que tras la ficción de la especialización se generan graves desigualdades en las sociedades latinoamericanas y caribeñas, y pobreza y marginalidad en relación con los centros del capital europeos. Son justamente estas graves desigualdades al interior de las jóvenes naciones latinoamericanas las que nos interesa analizar en la presente disertación.

En suma, la propuesta teórica del capitaloceno comprende las dinámicas del capitalismo involucradas en las relaciones entre las dimensiones humana y no humana. Sin embargo, Moore no analiza de manera detallada a través del capitaloceno los postulados de la lógica capitalista a partir de su carácter de ficción, ni elabora una reflexión acerca de las dinámicas al interior de los países vistos como marginales por los actuales centros del poder político y económico. Por esta razón, el concepto teórico de ficciones del capital resulta central porque permite entender varias paradojas. Una de ellas, y quizás la principal, es el choque entre un discurso o ficción que promueve el acceso al mercado global y a la modernidad en Latinoamérica, pero que no observa las asimetrías y fracasos a nivel humano y social inherentes a ese proceso. Esas disparidades se dan al interior de las sociedades latinoamericanas marcadas por la dependencia económica, la pobreza, la informalidad y por

los auges y caídas en los precios de esas *commodities* o mercancías. Sin la observación y el estudio de cómo se dan esos discursos al interior de estos países, no es posible comprender en su totalidad las dinámicas económicas y sociales que afectan a estas sociedades y a sus componentes no humanos.

La relación entre la ecocrítica y la discapacidad

Una lectura ecocultural del Caribe hispánico-francés y el Brasil requiere la inclusión de aspectos que van más allá de las disparidades sociales y económicas más evidentes al interior de los países de la región. Estos otros aspectos están relacionados con la manera en que la discapacidad surge a partir de situaciones de opresión. La discapacidad representa, según la CIF (Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud), “deficiencias a nivel de la estructura o las funciones corporales; limitaciones de las actividades al nivel de la persona y restricciones en la participación en un contexto social” (*Organización de las Naciones Unidas* 3). En varios sentidos, la discapacidad surge a partir de situaciones de sometimiento y vulnerabilidad como la desposesión o las condiciones de trabajo. En esta disertación, nos enfocamos en la desposesión como parte de la opresión ejercida por los terratenientes en contra de campesinos y otras poblaciones vulnerables y no protegidas por la ley. Nuestro interés es incluir en nuestra lectura ecocultural el fenómeno de la discapacidad como parte de las disparidades y dinámicas del poder en relación a la posesión de la tierra.

No es fácil encontrar textos críticos que estudien el vínculo entre la ecocrítica y la discapacidad para el caso latinoamericano. Una de las razones para esta dificultad radica en que, como señala la politóloga Patricia Brogna en *Visiones y revisiones de la discapacidad*

(2009), “la discapacidad es irreductible a una sola mirada” (15). En este sentido, el campo de los estudios de la discapacidad está creciendo y ampliándose para incluir otras disciplinas y otras perspectivas necesarias para su comprensión.³² Por esta razón, queremos incluir una lectura que conecte a la discapacidad con la ecocrítica en el caso del Brasil. Consideramos que es posible realizar esta conexión desde la teoría realizada hasta ahora en el ámbito hispánico y también en el anglosajón. Nuestro objetivo es aplicar los aportes teóricos provenientes de estos dos contextos a nuestra lectura de la novela *Seara Vermelha* (1946) de Jorge Amado.

Según Brogna, el origen de los estudios de la discapacidad o *disability studies* se puede establecer hacia mediados del siglo pasado en Estados Unidos y países de Europa (15). Lo que comenzó como movimientos sociales organizados por personas con discapacidad y sus familias, creó un considerable impacto en el ámbito académico (15). A partir de la década de 1970, una nueva generación de investigadores de varios campos académicos comenzó a vincular “teórica y empíricamente la discapacidad con conceptos como segregación, opresión, exclusión, discriminación, cultura y derechos desde una perspectiva social” (15). Entre estos autores vale la pena mencionar al activista e investigador británico Paul Abberley. Su artículo “The Concept of Oppression and the Development of a Social Theory of Disability” de 1987 desarrolla la idea de que la discapacidad se origina en situaciones de opresión. Este *modelo social*³³ para explicar la discapacidad resulta central para nuestra

³² Entre las perspectivas que vinculan la discapacidad con otras áreas como los estudios ambientales se encuentra el libro *Disability studies and the environmental humanities: toward an eco-crip theory* editado por Sarah Jaquette Ray y Jay Sibara, y publicado en el año 2017. Este texto nos proporcionó bastantes ideas acerca de las relaciones entre el medio ambiente y la discapacidad. No obstante, no pudimos usar ninguno de estos aportes porque el contexto en el que se basan estos ensayos es anglosajón. Como veremos, necesitamos pensar en este tipo de vínculos desde las especificidades del contexto latinoamericano y caribeño.

³³ Patricia Brogna señala que los pioneros de ese modelo social son Len Barton, Colin Barnes, Mike Oliver y Tom Shakespeare (15). Esta especialista en el tema de la discapacidad también menciona a autores con un trabajo más reciente como Gary Albrecht, Henry-Jacques Stijer, Lennard Davis y otros investigadores de Gran

lectura en el Capítulo Tres acerca de cómo, en la representación literaria de las sociedades puertorriqueña y brasileña, las personas pobres, mestizas y que trabajan en el campo, resultan discapacitadas. Esta discapacidad se da precisamente por el desplazamiento forzado al que estas personas se ven sometidas por parte de una élite poseedora de la tierra.

Si el paradigma social es la perspectiva actual y la que mejor explica la discapacidad, procederemos a definir la discapacidad dentro de este marco y desde el contexto latinoamericano y del Caribe. Brogna ofrece que en el modelo social la discapacidad se define “no como algo inherente a la persona, sino como un estigma, un signo y un símbolo construidos en el espacio de lo social” (16). Este estigma se percibe de una manera diferente en sociedades poscoloniales como la latinoamericana y la caribeña, donde en algunos casos no es fácil discernir la ausencia de discapacidad, que en otras sociedades no-poscoloniales. Un ejemplo de lo anterior sucede a través de la definición de “ceguera legal” que existe y se aplica en la ley como discapacidad de la que se puede recibir beneficio en países como los Estados Unidos (18). La ceguera legal significa que una persona tiene una visión de 20/200 o menos con la ayuda de gafas o lentes de contacto. En esa definición también se incluye a las personas que tienen una visión de 20 grados o menos, es decir, que tienen problemas de visión periférica (ver a los costados). En contraste, la mayoría de los países de América Latina no reconoce la “ceguera legal” como una discapacidad y mucho menos como una discapacidad por la que se puede recibir algún beneficio. Como afirman los especialistas británicos en humanidades médicas Clare Barker y Stuart Murray³⁴ en “Disabling

Bretaña y Estados Unidos. Todos estos autores han contribuido a la consolidación de un cuerpo teórico con nombre propio: *the disability studies* (15-16). No obstante, estos académicos y activistas –muchos de ellos con alguna discapacidad– realizan sus aportes desde las ciencias sociales principalmente.

³⁴ Estos dos profesores de la Universidad de Leeds también han publicado más recientemente *The Cambridge Companion to Literature and Disability* (2017). En esta compilación, Clare Barker es la autora del capítulo “Radiant Affliction: Disability Narratives in Postcolonial Literatures.” Es importante resaltar que tanto Barker como Stuart son especialistas en literaturas poscoloniales. Por esa razón, aunque no tratan acerca de la literatura

Postcolonialism: Global Disability Cultures and Democratic Criticism” (2010), en contextos de pobreza crónica y desposesión, la mala salud y la discapacidad son parte de la cotidianidad de la mayoría de las personas (229). Gracias a la situación de poscolonialidad con sus relaciones de dependencia económica de naciones hegemónicas, y a la existencia de sociedades racistas, desiguales y pobres en los países de América Latina y el Caribe, concordamos con Barker y Murray que la historia del colonialismo es una historia de discapacidad masiva (Barker y Murray 230). Para estos autores, esta situación de colonialidad conduce a pensar en que “la adquisición de una discapacidad está ligada a patrones amplios de desposesión [como] la pérdida de la familia, el hogar, la tierra, la comunidad, el empleo” (230). La consideración de la discapacidad como estigma es importante porque señala que las disparidades sociales y económicas que la originan no son percibidas como tal. En ese sentido, nuestro objetivo es revelar cómo estas dinámicas de desigualdad y desposesión están arraigadas de una manera que no permite su identificación como el origen de la discapacidad o de problemas de salud permanente.

Sobre la biomedicina y la importancia de la medicina tradicional y la etnobotánica

Además de la relación entre la ecocrítica y la discapacidad, existen otras temas que pueden ser explorados a partir de la lectura de las obras narrativas examinadas en esta disertación. Estos otros temas son la crítica a la biomedicina o medicina occidental y el rescate de la medicina tradicional y la etnobotánica. Tanto esta crítica a la práctica de la

latinoamericana específicamente, sus aportes e ideas acerca de la representación de la discapacidad en obras como la de Indra Sinha, escritor británico de origen indio, resultan relevantes para comprender el contexto de la discapacidad en espacios marcados por la experiencia colonial y poscolonial.

medicina occidental como el énfasis en la importancia de la medicina tradicional y del conocimiento colectivo de las plantas están presentes en el Capítulo Dos de esta disertación. Nuestros objetivos al tratar estos temas incluyen el análisis de cómo la biomedicina contribuye a la imposibilidad de identificación de las condiciones socioeconómicas como origen de la discapacidad y la enfermedad. En relación con la medicina tradicional y la etnobotánica, nos interesa resaltar la importancia de estos saberes y prácticas que han sido marginalizados por la ciencia y la medicina occidentales. La importancia de ambas prácticas colectivas está en su valor como conocimiento y como parte de una cultura ancestral. Igualmente, en el caso de la etnobotánica, la conservación de las plantas y la preservación del conocimiento popular acerca de sus propiedades medicinales contribuyen a la biodiversidad.

Por biomedicina debemos entender la práctica de la medicina moderna. Esta práctica se basa en la información dada por el laboratorio para realizar tratamiento. También es llamada “medicina científica” y “medicina occidental” para establecer una oposición con la medicina tradicional y la medicina practicada por poblaciones no occidentales, respectivamente (*Science Direct*). Si incluimos a la biomedicina o medicina occidental en esta disertación es porque ésta busca diagnosticar desde el funcionamiento biológico exclusivamente. Al hacer esto, la biomedicina no considera las percepciones del paciente y mucho menos sus condiciones sociales y económicas. En este sentido, la biomedicina perpetúa el hecho de que no se considere a la opresión y a las dinámicas de la desigualdad como el origen de la discapacidad o de una enfermedad permanente.

Además de la índole cuestionable de la biomedicina vista anteriormente, otro aspecto relevante es su tendencia a no ser puesta en duda. La biomedicina como parte de la ciencia occidental no suele ser cuestionada como sí lo son conocimientos de la medicina popular.

Así, la medicina popular y la etnobotánica no son vistos con el mismo prestigio y aprobación que la medicina y la farmacología. Paradójicamente, muchos de los fármacos usados hoy para combatir enfermedades provienen de la extracción de plantas tropicales de sus lugares de origen, junto con los conocimientos de la población local acerca de sus propiedades curativas. Parte de la desconfianza hacia la medicina popular y la etnobotánica proviene de que no son consideradas “científicas” y de que sus practicantes provienen de sectores no “educados” de la sociedad. Sin embargo, esta medicina tradicional es relevante debido a que es en sí una práctica cultural colectiva que se ha transmitido por generaciones. Igualmente, el conocimiento tradicional de las propiedades de las plantas o etnobotánica colabora con la diversidad ecológica. Las que desde la ciencia y la perspectiva occidental son consideradas “malezas” que deben ser arrancadas, en la etnobotánica son plantas que hacen parte de la gastronomía y que tienen propiedades curativas. En todo caso, es necesario cuestionar la hegemonía de la biomedicina y la farmacología para destacar lo que tal supremacía relega. En ese dominio hay una imposición del pensamiento científico y un afán de silenciamiento del “otro” no occidental y blanco.

En suma, desde el análisis y la crítica de la biomedicina o medicina occidental emergen otros temas que deben ser considerados en nuestra propuesta de lectura ecocultural. Estos otros temas son el de la medicina tradicional y la etnobotánica. Tanto la crítica a la biomedicina como el énfasis en la importancia de la medicina tradicional y la etnobotánica nos permiten leer, en las obras estudiadas, un cuestionamiento a la desigualdad social y a modelos hegemónicos occidentales que marginan saberes y tradiciones populares. Estos saberes y prácticas populares, como se mencionó anteriormente, deben conservarse porque identifican a la cultura local y tienen origen ancestral. De la misma forma, el respeto a estos

conocimientos y prácticas es central porque permite la preservación de especies vegetales que de otra forma serían destruidas por ser consideradas “inútiles.”

En síntesis, las perspectivas críticas que sirven de fundamento teórico para esta disertación son: la ecocrítica como un grupo de corrientes teóricas que estudian la relación entre las dimensiones humana y no humana; la plantación y su importancia a nivel histórico o plantacionceno; la contraplantación; el antropoceno; el capitaloceno y las ficciones de capital; la relación entre la ecocrítica y la discapacidad; y, finalmente, la crítica a la biomedicina y la importancia de la medicina tradicional y la etnobotánica.

Por otra parte, hemos agrupado al ecofeminismo y al poscolonialismo y la ecocrítica dentro del concepto de ecocrítica definido por los especialistas en este tema Pippa Marland y Greg Garrard. En relación con el ecofeminismo y el poscolonialismo y su relación con la ecocrítica, estos aportes teóricos son centrales porque nos permiten su aplicación al Caribe hispánico-francés y al Brasil. Igualmente relevantes son los conceptos del plantacionceno, la plantación y la contraplantación, los cuales nos permiten vincular históricamente al Caribe hispánico-francés y el nordeste de Brasil gracias a la presencia en ambas regiones de la plantación azucarera. Estas aproximaciones teóricas, junto con las demás mencionadas anteriormente, nos han permitido un contexto y una mejor comprensión de los problemas ecológicos y sociales que agobian a estas dos zonas del Caribe y América Latina.

Resumen de los capítulos

La disertación que sigue se divide en una introducción, tres capítulos de análisis literario o audiovisual y una conclusión. En cada uno de estos capítulos se analizan dos obras literarias o dos obras audiovisuales. De modo que en el Capítulo Uno, nuestro corpus incluye

las películas *Sugar Cane Alley* (1985), de la directora martiniquense Euzhan Palcy, y *Açúcar* (2017), de los directores brasileños Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira. En este Capítulo Uno también analizamos la novela *Black Shack Alley* (1950) del escritor martiniquense Joseph Zobel. La novela es la fuente de la película y presenta otras perspectivas no detalladas en el largometraje o que se trabajan de manera diferente en el mismo. En el Capítulo Dos, analizamos las novelas *La charca* (1896) del escritor puertorriqueño Manuel Zeno Gandía y *Seara Vermelha* (1946) del escritor brasileño Jorge Amado. Finalmente, en el Capítulo Tres, nuestro análisis se enfoca en la novela *The Agüero Sisters* (1997) de la novelista cubano-americana Cristina García y el relato etnobiográfico *A queda do céu* (2015) del líder indígena y activista brasileño Yanomami Davi Kopenawa. Este relato autobiográfico fue recogido a través de una década de diálogos y entrevistas entre el antropólogo francés Bruce Albert y Davi Kopenawa. Por ende, el antropólogo también hace parte de la autoría del libro, que fue publicado por primera vez en francés en el año 2010 bajo el título *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*.

En Capítulo Uno, “El azúcar como marca y como fuente de resistencias,” nos enfocamos en cómo se despliega el concepto de Contraplantación en la novela *Black Shack Alley* (1950) y en las películas *Sugar Cane Alley* (1985) y *Açúcar* (2017). Desde nuestra lectura e interpretación de las obras, la plantación azucarera y la esclavitud son marcas indelebles del Caribe –sea el Caribe hispánico o francés– y del nordeste brasileño, que posibilitan espacios de resistencia y de creación de memoria a través de la contraplantación. Los espacios de resistencia y de creación de memoria, aspectos fundamentales de la contraplantación, aparecen en las obras estudiadas a través de: la inclusión de la oralidad como conciencia imaginativa colectiva en la novela; la decisión metaliteraria del autor-

narrador José en *Black Shack Alley* (1950) de escribir una obra relatando la experiencia de los oprimidos por las dinámicas del cultivo de caña; la existencia de un discurso de conservación ecológica por parte del personaje de Médouze en la película *Sugar Cane Alley*; y, finalmente, el cuestionamiento al orden patriarcal en la película *Açúcar*, entre otros.

En el Capítulo Dos, “Un cuadro clínico de la opresión: los problemas de la tenencia de la tierra, la enfermedad y la discapacidad en *La charca* (1896) de Manuel Zeno Gandía y *Seara Vermelha* (1946) de Jorge Amado,” vemos cómo en el análisis de la discapacidad para el llamado Sur global es necesario tener en cuenta causas como la extrema desigualdad social y la desposesión. Esta desigualdad social y desposesión altera de manera radical la relación del trabajador rural con la tierra, ya que no tiene derechos sobre ella a la vez que no existe una justa distribución y propiedad sobre ella. En *Seara Vermelha*, la adquisición de la discapacidad sucede gracias a la desposesión de la tierra: la familia de Jerônimo y Jucundina es expulsada del latifundio propiedad de un coronel en el nordeste brasileño. Ya desplazados son sometidos a un terrible viaje en el que contraen enfermedades discapacitantes o mueren. En *La charca* (1896), observamos cómo en el siglo diecinueve se da la desposesión de los jíbaros como un mecanismo que busca convertirlos forzosamente en mano de obra para los cafetales. Sin la libertad que tenían anteriormente para desarrollar cultivos de subsistencia o inclusive cazar, los campesinos de *La charca* se encuentran en situaciones de pobreza extrema y enfermos física y mentalmente. En suma, ambas obras nos permiten entablar un vínculo entre una ecocrítica/ecocultura, a través de los problemas de la tenencia de la tierra y la discapacidad. En esta lectura ecocultural, abordamos también los contextos histórico, económico y político relacionados con cada obra para comprender el origen de los problemas alrededor de la propiedad de la tierra existentes todavía hoy.

En el Capítulo Tres, “Alternativas a las imposiciones occidentales: la religión, el ecofeminismo y la cosmovisión indígena,” observamos las posibilidades presentadas desde la santería como tradición y como cura. También describimos las estrategias de dominación presentes en la teoría del amo de la filósofa y crítica ecofeminista Val Plumwood. Y, por último, contemplamos la cosmovisión indígena Yanomami y la lucha de su líder Davi Kopenawa por la posibilidad de heredar el Amazonas a las futuras generaciones. Con *The Agüero Sisters* de Cristina García, analizamos cómo la santería en la obra es dispuesta en las antípodas de la ciencia o la historia natural. Al colocarlas como extremos diametralmente opuestos, la narrativa nos permite observar las falacias de la ciencia y los beneficios de una religión basada en la naturaleza y en el conocimiento de las hierbas. Leemos *The Agüero Sisters* a la luz de la teoría del amo elaborada por la crítica ecofeminista Val Plumwood, que nos permite ver las estrategias empleadas por el hombre blanco occidental para invisibilizar y subordinar al *otro*. Este *otro* debe entenderse como las mujeres, los indígenas, las personas de color y no occidentales. En *A queda do céu*, podemos contemplar la riqueza de la visión indígena. La concepción de los Yanomami acerca de la relación entre lo humano y lo no humano es radicalmente diferente a como el pensamiento occidental concibe esta relación. Desafortunadamente sus creencias, tradiciones y su existencia misma están bajo constante ataque de las personas no indígenas que buscan metales en su territorio y de los gobiernos interesados en el discurso del progreso a costa de convertir la selva amazónica en una sabana adecuada para el ganado y el cultivo de soya. En otras palabras, los indígenas y sus modos de vida están siendo amenazados por lo que denominamos anteriormente como las ficciones del capital.

La presente disertación se escribe en un momento en que se están presentando sequías continuas y duraderas, ondas de calor, descongelamiento de los polos e inclusive una pandemia. Esta última, la epidemia de Covid-19 que todavía experimentamos, muy probablemente haga parte de lo que los científicos llaman en inglés “zoonotic spillover” o “spillover” (Plowright et al. 502). Este efecto de “desbordamiento,” en el que patógenos entran en contacto con los seres humanos, tiene varias causas, algunas de éstas son la deforestación para el monocultivo, la minería, la expansión urbana y la construcción de carreteras. Desafortunadamente, estos fenómenos que contribuyen a epidemias como el Covid-19, y otras recientes como el ébola continúan afectando los procesos naturales y la vida humana a una escala global. Para el caso de América Latina y el Caribe, y más allá de la epidemia actual, existe una clara relación entre cómo el daño a la biodiversidad presente en el monocultivo, las actividades de minería, el pensamiento colonizado de las élites con sus discursos acerca del progreso y la modernidad afectan negativamente al grueso de la población. En este sentido, esta lectura ecocultural de obras literarias y fílmicas se inserta en una corriente más amplia y actual de escritura acerca de las relaciones entre las dimensiones no humana y humana en la producción cultural. Desde allí esperamos realizar un aporte en donde se abarque la representación de las catástrofes ecológicas de la región, junto con las dinámicas socioeconómicas y culturales que las posibilitan o que responden a ellas.

Capítulo 1. El azúcar como marca y como fuente de resistencias

En varios sentidos puede decirse que la plantación azucarera es una marca del Caribe y del nordeste de Brasil. Esta marca se debe a que, como mencionó el ensayista y crítico cultural Antonio Benítez Rojo, la sociedad de la plantación se repite en varios espacios (Benítez Rojo 9). Estos espacios incluyen el Caribe de habla inglesa, francesa, española y el nordeste de Brasil. Esta marca que recorre las dimensiones social, económica, política y cultural tiene unas características que, como enunciamos anteriormente, hace que estas sociedades sean socialmente rígidas, multirraciales y con tradiciones culinarias, musicales, folclóricas y religiosas compartidas (Wagley 9-11). No obstante, esta marca debe entenderse también como un conjunto de imposiciones dadas inicialmente por naciones europeas que ostentaban el poder político, económico y cultural en sus colonias del Caribe y de Suramérica, incluyendo Brasil.³⁵

La imposición de mayor impacto es en sí la plantación cañera, pero también hubo otras imposiciones acerca del trabajo (la esclavitud) y contra las tradiciones de las poblaciones no blancas y no europeas. Por ejemplo, las prácticas culturales populares fueron prohibidas como parte de esas imposiciones. De acuerdo con los historiadores Josivaldo Pires de Oliveira y Luiz Augusto Pinheiro Leal, la capoeira,³⁶ en la historia brasileña fue asociada

³⁵ Mencionamos aquí el Brasil y no el nordeste brasileño debido a que no siempre es fácil aislar esta área geográfica del resto del país. No obstante, si enfatizamos el nordeste brasileño es porque le concedemos el carácter de centro histórico de la producción azucarera. No se puede perder de vista que desde 1526 Brasil exportaba azúcar a Lisboa en cantidades comerciales (Mintz 33). También se debe considerar que la región nordestina se configuró como una parte de ese “Plantation America” descrito por el antropólogo Charles Wagley y del Caribe como sociedad de la plantación descrita por el ensayista cubano Antonio Benítez Rojo. Estas explicaciones acerca del concepto de “Plantation America” y del Caribe se encuentran en la introducción a esta disertación.

³⁶ Según la tesis doctoral de Laurence Robitaille, la definición de la capoeira es bastante esquiva. Por ejemplo, existe una concepción generalizada de la capoeira como técnica de combate desarrollada por los esclavos en las plantaciones (4). Sin embargo, Robitaille defiende que la capoeira es más cercana a una manifestación pacífica a través de la cual los esclavos perpetuaron sus tradiciones culturales. Esta expresión permitió el desarrollo de

al mundo del crimen durante todo el siglo diecinueve y las primeras décadas del siglo veinte (48). Lo mismo sucede con el candomblé como religión de matriz africana practicada en Brasil. El candomblé fue una práctica perseguida y sus objetos fueron considerados “armas del crimen” hasta los años treinta en Brasil (Sansi 244). La razón para la persecución de ambas tradiciones culturales era la perspectiva eugénica y del determinismo racial de intelectuales y políticos del siglo diecinueve como Conde Gobineau, Raimundo Nina Rodrigues y Sílvio Romero, entre otros (Pires de Oliveira e Pinheiro Leal 47). Solamente hasta la década de 1930 en Brasil, esta visión eugénica es confrontada al incluir la cultura popular y las tradiciones culturales de origen africano e indígena como parte de una nueva imagen de nación (Sansi 244).

Frente a la represión y la censura de prácticas culturales que no fueran sancionadas como europeas, las sociedades de la plantación –con el azúcar como marca– fueron también sociedades que vivieron la contraplantación. Esta contraplantación, como resistencia a estas imposiciones occidentales, hace de prácticas como la capoeira espacios de libertad, de encuentro y de reunión de grupos que experimentan el desarraigo y vivencias negativas. De hecho, como apunta el investigador y periodista brasileño Muniz Sodré, es en la plantación donde se representa la estructura básica de cohesión de grupo entre las poblaciones de origen africano, conformando así la identidad afro-brasileña (164-165). De manera que la plantación con sus imposiciones genera respuestas que resisten mediante la cohesión, a través de prácticas que retornan a las raíces culturales de estas poblaciones desarraigadas. Entre estas

un lenguaje común que posibilitó la creación de lazos de solidaridad frente a las condiciones inhumanas enfrentadas en la esclavitud (5).

respuestas (o contraplantación) está la cultura oral, la música, la danza, la capoeira, el candomblé, la santería y el vudú, la culinaria, entre otras formas.³⁷

Debido a que las condiciones de opresión de la plantación generan respuestas, el presente capítulo se centrará en la manera en que estas respuestas o contraplantación se articulan en la representación literaria y fílmica. Para esta finalidad, hemos seleccionado como foco de análisis para la primera parte de este capítulo una novela y una película de un escritor y una directora de cine martiniquenses. La novela *Black Shack Alley* (1950) del escritor Joseph Zobel y la película *Sugar Cane Alley* (1983) de la directora Euzhan Palcy son ejemplos de cómo la plantación cañera, a pesar de sus dinámicas de opresión, también posibilita la conformación y la continuidad de la memoria colectiva y de una resistencia.³⁸ Aunque el largometraje se basa en la novela, existen algunas diferencias entre ambas obras que justifican su análisis por separado. Entre estas diferencias se encuentran, por ejemplo, el énfasis en la idea de conservación ecológica presente exclusivamente en la película.

Para la segunda parte del capítulo, nos enfocaremos en la película brasileña *Açúcar* (2017) de los directores brasileños Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira. Analizamos esta película porque también ofrece una lectura de la contraplantación. Esta perspectiva de la contraplantación surge a partir del cuestionamiento a la propuesta freyreana acerca del patriarcado como la base social y cultural de la plantación. De manera que, en las próximas páginas, examinaremos la obra literaria y los dos largometrajes a través de sus

³⁷ En las palabras del historiador haitiano Jean Casimir, la contraplantación es la expresión de una “cultura oprimida” que se manifiesta como respuesta a las imposiciones de la plantación. Como parte de esa expresión deben incluirse las formas de organización de la familia, la propiedad de la tierra, la administración de la economía doméstica, las formas de colaboración campesina, la religión y la lengua (116).

³⁸ El título original de la novela de Zobel es *La Rue Cases-Nègres* y está escrita en francés. La traducción al inglés que usamos fue hecha por Keith Q. Warner. Igualmente, la lengua original del largometraje de Palcy es el francés.

cuestionamiento a los mecanismos de la plantación azucarera en el Caribe de lengua francesa (Martinica) y en el nordeste brasileño.

La perspectiva acerca de la relación entre la naturaleza y la cultura en el caso de Martinica y del Caribe en general

Martinica es una isla conocida por su situación de dependencia colonial y por la presencia de importantes pensadores que han reflexionado sobre la posibilidad del ser caribeño, la lengua y la identidad. Como colonia de Francia —la isla fue convertida en departamento de esta nación en 1946—, esta isla del Caribe depende del dinero y los productos enviados desde este país europeo para subsistir debido a una tasa de desempleo bastante alta y la dependencia del turismo. A pesar de la existencia de movimientos independistas, liderados en el pasado por intelectuales como Aimé Césaire, la isla continúa en una compleja situación donde se conjugan la dependencia y el dominio francés con los interrogantes sobre la lengua, el ser caribeño, y la relación del hombre con el paisaje para crear su identidad y su historia. Entre los intelectuales preocupados por este cuestionamiento se encuentran Aimé Césaire (1913-2008), Édouard Glissant (1928-2011), Patrick Chamoiseau (1953) y Raphaël Confiant (1951).

El pensamiento expuesto por estos autores en la búsqueda de una definición identitaria para el Caribe es bastante extenso.³⁹ Sin embargo, llaman la atención dos puntos

³⁹ En el caso específico de Édouard Glissant, es posible decir que tanto sus ensayos como sus poemas y novelas abordan el tema de la identidad martiniquense y caribeña. Uno de los conceptos claves de este pensador es la idea de la “créolisation” que luego Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant denominarán erróneamente “creolité” (Cruz Rodríguez 62). Para Glissant, la “creollización” es un proceso en constante devenir donde existe un encuentro y una mezcla de múltiples culturas —no solamente el binario África-Europa— en un espacio preciso y de una manera imprevisible. Es justamente debido a esa imprevisibilidad que Glissant condena términos relacionados a la mezcla, el mestizaje y la hibridación como términos que definen la identidad martiniquense y caribeña porque éstos denotan resultados específicos (Cruz Rodríguez 59). Otra manera de comprender este carácter dinámico de la condición antillana es la idea de un “étant antillais” por

esenciales para nuestra discusión: la inextricable relación entre la naturaleza y la cultura, y la importancia del paisaje (medio ambiente) en la pregunta por la identidad martiniquense y caribeña. Ambos elementos son fundamentales para el análisis de la presencia de la plantación azucarera y de la Contraplantación a través de la novela *Black Shack Alley* (1950) de Joseph Zobel (1915-2006) y la película *Sugar Cane Alley* (1983) de Euzhan Palcy.

En la colección *Caribbean Literature and the Environment. Between Nature and Culture*, los especialistas en ecocrítica Elizabeth DeLoughrey, Renee Gosson y George B. Handley destacan que tal vez no haya otra región en el mundo que haya sido radicalmente alterada en términos de la población humana, la migración y el trasplante de especies vegetales como el Caribe (1). Debido a esa gran transformación, es posible afirmar que, en el caso caribeño, la naturaleza es cultura, ya que difícilmente se encuentran especies autóctonas (5-18). A través de esta alteración de las islas del Caribe, los intelectuales martiniquenses antes mencionados se han preocupado en mirar hacia el pasado, hacia ese paisaje caribeño que fue testigo de la violencia cometida contra la población indígena, posteriormente contra los esclavos y en general contra todo ser viviente (no humano) en las islas. La nostalgia por un paisaje anterior y la posibilidad de establecer una conexión entre el ser humano y el paisaje quizás posibilite esa tan anhelada conexión que permitiría crear un ser, una identidad caribeña⁴⁰ y una historia propia. No obstante, ese paisaje anterior y su vínculo con el ser humano para crear una identidad será siempre un interrogante. Como bien señala

parte de Glissant (Cruz Rodríguez 60). El uso del verbo “ser” en gerundio demuestra la relevancia del dinamismo y el inacabamiento del proceso identitario en el Caribe.

⁴⁰ Christina Kullberg en su *The Poetics of Ethnography in Martinican Narratives* señala la influencia de Deleuze y Guattari en la tentativa de una definición identitaria para el Caribe por parte de Édouard Glissant y Antonio Benítez Rojo. La influencia de estos filósofos franceses se percibe en la idea de “llegar a ser” o “becoming” como parte de un proceso en el que la subjetivación ocurre cuando hay una conexión con otras entidades como el paisaje o la geografía (17). En consecuencia, en palabras de esta autora “el yo está conectado al medio físico y cambia con él” (17).

DeLoughrey, Gosson y Handley, a diferencia de la perspectiva ecocrítica norteamericana centrada en una versión idealizada de una naturaleza desprovista de la presencia y la historia humanas, el caso caribeño parte del enlace entre la explotación, la violencia y la opresión racializada y el ecocidio involucrado en la plantación (2). En otras palabras, resulta imposible desligar una historia de trauma y violencia de la representación literaria de la naturaleza y el medio ambiente en el caso caribeño.

Frente a la preocupación sobre cómo retratar ese paisaje, Glissant en su *Caribbean Discourse* propone justamente que la descripción del medio natural no puede ser inocente, ya que debe reflejar la historia de la comunidad. Esta historia de la comunidad es una de disposesión y alienación; una historia en la que millones de personas fueron traídas a la fuerza a servir como esclavos a las islas y al continente americano ocasionando una pérdida del vínculo con la tierra ancestral situada en tierras africanas. A causa de esta ruptura, el paisaje adquiere un nuevo rol: debe crear historia y debe al mismo tiempo colaborar para la creación de una identidad caribeña. En palabras de Glissant:

La relación con la tierra, que es frágil debido a que la comunidad está alienada de ella, se convierte en un elemento fundamental en este discurso hasta el punto de que el paisaje en la obra deja de ser decorativo o de apoyo para convertirse en un personaje completo. Describir el paisaje no es suficiente. El individuo, la comunidad, la tierra son inseparables en el proceso de crear historia. El paisaje es un personaje en este proceso. Su significado más profundo necesita ser entendido (105-106).

La creación de esa verdadera identidad, de ese constructo cultural que une a la tierra y al hombre caribeños, debe suceder gracias a una escritura que haga del paisaje un elemento activo, un elemento que narre la historia humana del lugar. En otros apartes del *Caribbean*

Discourse, Glissant manifiesta que no hay una relación dialéctica entre la naturaleza y la cultura que permee la conciencia de las personas (62-63). La labor del escritor será justamente crear ese puente entre naturaleza y cultura de una manera que permita la elaboración de una identidad, de una historia. El crítico que elabore un análisis ecocultural, en contrapartida, observará cómo la escritura da cuenta de esa historia conjunta —humana y ambiental—, y cuáles son los dispositivos que permiten leer una resistencia a la experiencia colonial; una experiencia que denota la opresión y el confinamiento a un lugar subordinado sin aparente salida⁴¹ y que condena a la destrucción de la naturaleza.

La paradójica presencia de la plantación: de la memoria y sus “vestigios” como Contraplantación en la novela Black Shack Alley (1950) del martiniquense Joseph Zobel

A pesar de la presencia de la esclavitud y de la opresión racializada presentes en el monocultivo azucarero, escritores como Raphaël Confiant afirman que la plantación y las ruinas de las fábricas de refinamiento del azúcar son los lugares de la memoria (*lieux de mémoire*) de la experiencia martiniquense (Gosson 144). Según Confiant, estos lugares en decadencia muestran que en el pasado hubo un proceso de industrialización en la isla y existió una verdadera economía que representó una experiencia de productividad industrial

⁴¹ América Latina y el Caribe se inscriben de diversas maneras en la experiencia colonial sea por la intervención política, económica y cultural de países considerados centrales o sea por el propio legado colonial que parece inscrito en nuestro inconsciente y que se relaciona con la identidad en sus dimensiones de raza, género y clase. Pensando específicamente en el caso de Martinica, llama la atención la peculiar manera en la que este país se encuentra como departamento de Francia desde 1946. De alguna manera, su situación se asemeja a la de Puerto Rico en el sentido de que ambos son territorios anexados a naciones industrializadas (Francia y Estados Unidos) sin que esta anexión represente su inclusión real como ciudadanos a estos países.

(Gosson 144). Aunque la afirmación de *Confiant* debe leerse como una queja frente al contexto de una economía inexistente en la actualidad y una fuerte dependencia de productos venidos de Francia, es fundamental resaltar esta conexión entre la plantación y la memoria. La centralidad de este vínculo reside en que la experiencia de la plantación —con su esclavitud y esquema de explotación posterior— posibilitó la conformación y la ratificación de un esquema colonizador-subalterno que se extendió a todas las posibles expresiones de lo humano y que también ofreció resistencia a esas dinámicas de opresión. De alguna manera, es posible pensar que la plantación y la experiencia de la esclavitud son una especie de matriz que persiste en la colectividad y que ha generado toda una serie de prácticas en las que la raza todavía resulta un marcador de ciudadanía o de su ausencia.⁴²

Si la plantación y la labor forzada⁴³ que ésta requiere es un espacio que construye memoria, vale la pena preguntarse cuáles son esos elementos que permiten hablar de esa memoria, de las prácticas colectivas que la conforman. En la novela *Black Shack Alley* (1950), escrita por el martiniquense Joseph Zobel, la construcción de la memoria se percibe de diversas maneras. Por ejemplo, en la dimensión de la oralidad en contraposición a la escritura en francés. También en los momentos en los que los trabajadores de la caña se

⁴² En el artículo de la politóloga francesa François Vergès publicado en 2010 “‘There are no blacks in France’: Fanonian discourse, the ‘Dark Night of Slavery’ and the French Civilizing Mission Reconsidered”, esta autora señala que en el caso de Fanon y desde la propia imagen de la historia francesa como poder colonial siempre ha habido una negación de la esclavitud como origen del racismo. Esta negación no permite determinar su importancia en la formación racial e inclusive en la idea de una memoria de la resistencia de los esclavos en los países del Caribe que todavía son colonias (o departamentos) de Francia, entre otros. Dos ejemplos de esta negación son el enfoque de Fanon en el movimiento de liberación de Algeria, en vez de los ejemplos de resistencia a la esclavitud en el Caribe, y la ley promovida por Sarkozy en 2005 en la que solamente se debe enseñar una versión positiva del colonialismo francés. Esta negación de la esclavitud en la matriz de la historia ocasiona que en Francia no exista una verdadera consciencia de los problemas de índole racial y que las demandas por justicia de este tipo en las colonias —ahora departamentos— no tengan una respuesta positiva.

⁴³ La idea de labor forzada no debe atribuirse a la esclavitud exclusivamente. En la entrevista “Reflections on the Plantationocene”, Haraway y Tsing aclaran que “labor forzada” se refiere a la “reducción de los niveles de libertad del trabajador para hacer algo diferente a la labor requerida (7). Haraway, inclusive, va un poco más allá al sugerir que la libertad también es reducida a la hora de determinar “modos de vida, obtención de comida y dónde se va a vivir”, entre otros (7).

reúnen y danzan. Estas manifestaciones permiten la supervivencia de una lengua que expresa su verdadero ser y de una música y danza de origen africano. También estas manifestaciones colectivas recuerdan a la contraplantación como manera de resistir a las imposiciones occidentales; especialmente a las crueles circunstancias de vida impuestas a los negros por los *békés*, descendientes blancos de los franceses y dueños de las plantaciones.

El argumento de *Black Shack Alley* gira alrededor del pequeño José Hassam y su tránsito desde la infancia a la adolescencia. José es un chico negro que vive con su abuela M'man Tine en un barrio llamado Black Shack Alley y que se destaca en sus estudios, especialmente en francés, uno de los requisitos para estudiar con una beca en Fort-de-France, capital de Martinica. Luego del esfuerzo de M'man Tine para que el muchacho continúe en la escuela y no se vea forzado a trabajar en las *petites bandes* que trabajan en la plantación de azúcar, José logra un cuarto de beca y se muda con su madre a Fort-de-France. A partir de ese momento, la historia de José es un viaje intelectual y personal por un mundo extraño y a la vez familiar a un chico negro y pobre. Por ejemplo, la escuela es un lugar ajeno donde sus compañeros son blancos y de familias con dinero. No obstante, también tiene la oportunidad de conocer a Carmen, el conductor negro de una familia blanca adinerada, y de ver nuevamente a Jojo. Jojo es un chico mulato que fue compañero de clase de José en Black Shack Alley y que nos permite observar las dinámicas asociadas al mestizaje y a la clase social en una sociedad como la martiniquense.

Además de las escenas donde se dan prácticas colectivas de danza (*laghia*) y música por parte de los trabajadores de la plantación, un elemento que sobresale es la oralidad propia del mundo de José, de sus pequeños amigos y de sus padres y familiares que trabajan en la plantación en contraste con el mundo de la escuela. En este mundo de la oralidad se destaca

la figura de Médouze, quien en la novela es un hombre de edad, solitario y descrito por José como “el más viejo, el más miserable y el más abandonado en la plantación entera” (Zobel 32). Este hombre ya anciano es extremadamente pobre, desamparado y débil de salud. Sin embargo, es Médouze quien, por primera vez, le abre las puertas del mundo de la narración a José. El cariño que José le tiene a este hombre, que se asemeja a una figura paterna, es notorio en la ansiedad por verlo en las noches y participar junto con él de la sesión introductoria de adivinanzas y luego en la narración. Como José mismo dice en la novela “con la simple intervención del señor Médouze, el mundo se expandía, se incrementaba, pululaba en un torbellino a mi alrededor” (34). Los diálogos que el viejo Médouze sostiene con José son centrales en el aprendizaje de la tradición oral y para la misma formación del joven como futuro escritor que relata la experiencia de las personas de color en la plantación y en la ciudad de los años treinta.

Ese mundo narrado en la voz de José, sus amigos, Médouze, M’man Tine y los otros es el mundo de la oralidad propio del *créole* en francés en contraposición a la exterioridad del francés como lengua reglada, de la escritura y de blancos. De acuerdo con José: “M’man Tine ya me había hablado de un país lejano llamado Francia donde las personas tenían la piel blanca y hablaban algo llamado “Francés”; un país de donde venía la harina para hacer pan y pasteles, y donde eran hechas muchas cosas bonitas” (36). Ese “Francés” que parece desconocido a José enfatiza que la lengua que él habla es la de oralidad, el *créole* que él comparte con su amigo Jojo y por el cual este último recibe castigo a manos de su madrastra. La oralidad propia del *créole* es entonces central en la obra y es propia del mundo de los negros y de los trabajadores de la plantación porque les permite expresar su universo y su historia. En otras palabras, la oralidad enmarca una relación específica con el mundo y con la

conciencia imaginativa de la comunidad (“Orality, Literacy” 255). En este sentido es necesario recordar que aunque la novela presenta la historia de José como el argumento principal, también Black Shack Alley “sirve como metáfora para el gueto político-cultural donde las clases trabajadoras se esfuerzan para sobrevivir” (Kandé 35).

La oralidad como expresión de la imaginación colectiva y de la historia también aparece en la obra a través del diálogo de Médouze con José. En este diálogo sobresale la noción de un lugar ancestral, África, junto con el relato acerca de la familia de Médouze, la esclavitud y la continuidad de la explotación por parte de los békés. Así:

Algunas noches, en sus relatos o en sus conversaciones, el señor Médouze evocaba otro país mucho más lejano, mucho más profundo que Francia, el cual era el de su padre: Guinea. Allá las personas eran como él y como yo; pero ellas no morían de fatiga ni de hambre. Allá no había la miseria que había aquí.

Nada más extraño que ver al señor Médouze evocar a Guinea, escuchar la voz saliendo de sus entrañas cuando él hablaba de la esclavitud y contaba la terrible historia que su padre le había contado de la violación de su familia, de la desaparición de sus nueve tíos y tías, de su abuelo y de su abuela.

“Cada vez que mi padre intentaba contar su historia” continuó “una vez él me dijo: yo tenía un hermano mayor llamado Ousmane y una hermana menor llamada Sonia, la última”, luego cerraba sus ojos con fuerza y se quedaba silencioso de repente. Y yo también me mordía los labios como si hubiera recibido una puñalada en el corazón. “Yo era joven” mi padre decía “cuando todos los negros huyeron de las plantaciones porque se había dicho que la esclavitud se había acabado”... “Pero cuando la embriaguez de mi libertad se acabó, fui forzado a reconocer que nada había

cambiado para mí o para mis compañeros en cadenas. Yo no había encontrado a mis hermanos y hermanas, ni a mi padre ni a mi madre. Me quedé como todos los negros en este condenado país: los *békés* se quedaron con la tierra, con toda la tierra en el país y continuamos trabajando para ellos. La ley les prohibía azotarnos, pero no los forzaba a pagarnos lo que era debido” (36-37).

En este encuentro con Médouze, a quien José prefiere en vez de permanecer con sus amigos o abuela, existe el elemento juguetón y dinámico de la oralidad a través de las adivinanzas, las metáforas y las canciones. Estas adivinanzas, metáforas y canciones suceden antes de una narración. Este aspecto juguetón y dinámico hace que la literatura oral africana sea vista como “orgánica”. Esta organicidad se define como el conjunto de aspectos que “dan vida a estructuras de expresión determinadas dentro de la cultura” a través del uso de los paralelismos, la anáfora y la parataxis (“African Imagination” 9). Al otorgar un aspecto viviente y natural a la literatura oral, el autor contradice a otros teóricos que han destacado el elemento formulaico de la oralidad (9). Si pensamos en los diálogos de José con Médouze, no encontramos elementos que se repiten sino todo lo contrario: una expansión en las asociaciones a través de la comparación y la metáfora. Esta dimensión original y alejada de estructuras “prefabricadas” es central porque es representativa de la literatura africana y de la oralidad como expresión opuesta a la escritura de cuño occidental. También es fundamental porque es parte de la iniciación de José como narrador de la historia de su comunidad: las personas descendientes de esclavos que todavía viven en un gueto y que se encuentran sometidas a las condiciones brutales de explotación de la plantación azucarera.

Igualmente, la historia del padre de Médouze acerca de su familia venida a la fuerza de Guinea a Martinica bajo el yugo de la esclavitud colabora con la tensión que culminará

unas páginas después con la muerte del viejo. Curiosamente, esta historia que revela la conciencia sobre la verdadera situación de los negros desde su pasado como esclavos, todavía no es completamente comprendida por José quien es apenas un chico de siete años. José solamente comienza a entender la naturaleza deshumanizante del trabajo de la plantación hacia la tercera parte de la novela cuando puede tomar distancia de la situación de miseria en Black Shack Alley y ver la realidad opuesta de sus compañeros de la escuela. Sin embargo, la atención a los contadores de historias siempre va a estar presente y es el eje del viaje intelectual de José. Si Médouze abre la puerta a este mundo de la narración oral y de la conciencia imaginativa colectiva de los descendientes africanos, otros lo hacen en la novela de una manera que embelesa al joven. El entierro de Médouze, por ejemplo, es parte de este mundo oral colectivo donde hay intervenciones acerca del muerto a la manera de las adivinanzas, canciones e historias que recuerdan los propios encuentros de José con el anciano carcomido por el trabajo de la plantación.

La velación del cuerpo de Médouze es una de las más poéticas y conmovedoras de la novela. En ella un grupo de hombres y mujeres cantan de una manera que evoca en José una “fuga en la noche, hacia la cima de la oscuridad” (67). Luego de los cantos que producen en José y los presentes un sentimiento profundo de duelo, un narrador inicia el relato de historias de la misma manera que Médouze lo hacía con José. El juego entre narrador y oyentes es uno donde hay risa e ironía y refleja las creencias y normas culturales que rigen a la comunidad.

La historia colectiva oral es importante, pero también lo es la presencia de la escritura y de la educación que le permite a José evitar el trabajo de la plantación. El itinerario de viaje del mundo oral y social de Black Shack Alley al de la escuela y la escritura es un viaje sin

regreso que permite hablar de renuncia y victoria. De acuerdo con “Renunciation and Victory in Black Shack Alley” de Sylvie Kandé, la trayectoria de José está marcada por dos etapas: la renuncia al sustrato oral y social de Black Shack Alley y la victoria que representa vencer el destino atribuido a los negros (47).⁴⁴ El “vencer el destino atribuido a los negros” se percibe cuando José logra evitar el trabajo de la plantación o las labores que los negros y mulatos realizan de manera servil en la ciudad gracias a la dedicación en sus estudios, a la lectura y al despertar de una conciencia social aliada a su contexto racial y de clase. Este despertar de la conciencia se da sobre todo gracias a la lectura de las novelas que uno de sus compañeros de clase le presta y los textos de autores como Claude McKay (*Banjo*, 1929) y René Maran (*Batouala*, 1921), autores preocupados en la crítica al racismo y a la vida bajo el colonialismo francés, respectivamente.

El comienzo de la preferencia por la lectura sucedió en José gracias a uno de sus compañeros de escuela en Fort-de-France, Christian Bussi. Este joven acaudalado le presta muchos libros que, junto con los que José recolecta en Petit-Bourg durante sus vacaciones, terminan abarrotando el cuarto de M’man Tine. El viaje de la imaginación por los mundos narrados por estos textos le permite a José percibir una clara exclusión de su mundo, de las personas de su color y de sus experiencias. A la vez, esta lectura crítica de José fomenta su destino: la escritura de una novela sobre Black Shack Alley, sobre las experiencias de los negros en la plantación y en la ciudad; todos al servicio de los *békés*. En palabras del adolescente José:

⁴⁴ En el artículo de Kandé hay todavía más ramificaciones al concepto de victoria a partir de su análisis de la novela de Zobel. Una de estas ramificaciones es el vínculo de la obra con el movimiento de la negritud, ya que se trata de remover el estereotipo de servilidad asociado al negro para darle connotaciones sociales, emocionales y culturales (47); otro aspecto es el diálogo intertextual con textos de referencia de la negritud escritos por Claude McKay y René Maran (47); y, finalmente, el aspecto lingüístico de la obra: el logro de una lengua que conserva el sustrato oral sin apelar a muchas expresiones del *créole* (47).

Yo prefería las novelas. Yo admiraba el regalo, el poder poseído por un hombre que escribe una novela.

Me gustaría hacer eso un día. Pero, ¿cómo podría hacerlo?

Yo nunca he frecuentado a esas personas rubias, con ojos azules y mejillas rosadas que aparecen en las novelas.

Ciudades con sus automóviles, sus grandes hoteles, sus teatros, sus exhibiciones, sus multitudes, sus transatlánticos, sus trenes, sus montañas y sus llanuras, granjas que eran el espacio de las novelas. Nunca vi nada de esos lugares. Solamente me eran familiares Black Shack Alley, Petit-Bourg, Santa Teresa, hombres y mujeres todos más o menos negros. Ahora, ciertamente ese no era el material del que se hacían las novelas, ya que nunca he leído alguna de ese tipo. (164)

La observación de José sobre la inexistencia del mundo que él conoce en las novelas que su amigo le presta muestra su aguda conciencia de la falta de libros semejantes. En vez de pensar que el mundo retratado en esas obras es al que él debe aspirar y que debe de alguna manera retratar, José cuestiona cómo escribir una novela sobre lo que él ha presenciado y experimentado: la vida de los negros bajo el yugo colonial en Martinica.

Esta nueva orientación de José lo posiciona directamente en las antípodas de algunos personajes que buscan mantener una posición o inclusive un ascenso social como sucede con el personaje de Justin Roc, padre de Georges Roc o Jojo. Justin Roc es un mulato, y también el hijo no reconocido legalmente de un *béké*, que trabaja como capataz en una fábrica y rodea a su familia de ciertos lujos; por ejemplo, las botas que Georges/ Jojo usa para ir a la escuela o una casa muy bonita. Debido a su empleo y a su posición social, Justin abandona a la madre de Jojo y se casa con una mujer con mayor posición, pero que se convierte en una

fuente de desdicha para Jojo. La vida de este amigo de José está llena de desgracias gracias a la actitud de su madrastra: Jojo es castigado casi sin motivo y no le dejan ver a su madre, una mujer negra que trabaja en la plantación. Aunque José solamente tiene siete años cuando es testigo de la triste experiencia de Jojo, esta experiencia le hace pensar en lo afortunado que es al tener a M'man Tine, quien ya no le castiga y quien le lanza “miradas furtivas de ternura” (107).

Otras circunstancias que colaboran con la perspectiva de convertirse en escritor para narrar esa vida colectiva todavía no relatada son las lecturas de obras de temática anticolonial y que retratan las injusticias del racismo y su amistad con Carmen y Jojo en la adolescencia. Como se mencionó anteriormente, las obras de Claude McKay y René Maran le permiten comprender mejor la experiencia de su raza y despiertan en él “mayor curiosidad y pasión” (207) que las lecturas de su plan académico totalmente afrancesado. Por otra parte, la amistad con Jojo y Carmen le permite expresar y compartir opiniones acerca de cómo los negros han sido representados por otros (blancos) en el cine y de cómo esta representación los retrata como incapaces de raciocinio, simples y ridículos. Así:

Carmen, Jojo y yo disfrutábamos comentar sobre las películas que acabábamos de ver y nuestras discusiones nunca fueron más apasionadas que cuando la película tenía un personaje negro.

Por ejemplo, ¿quién fue el que creó para el cine y para el teatro aquel tipo de hombre negro, sirviente, conductor, lacayo, holgazán, como pretexto para usar palabras de mentes simples, siempre girando los ojos en asombro, siempre con una tonta sonrisa irreprimible pegada en la cara para provocar burla? Ese hombre negro con su comportamiento grotesco luego de la patada en su trasero dada orgullosamente

por el hombre blanco o cuando éste lo engaña con una facilidad que es explicada por la teoría de que “el hombre negro es un niño grande.” (Zobel 204)

En la novela de Joseph Zobel, *Black Shack Alley*, la plantación y la contraplantación son visibles tanto en la opresión y en la miseria sufrida por las personas que trabajan en el cultivo cañero, como en las respuestas creativas dadas a esa situación de exclusión y de pobreza. Quizás la respuesta más importante sea la de José Hassam con su deseo de escribir la experiencia colectiva del mundo de Black Shack Alley con el fin de hacerla visible para todos, especialmente para aquellos —los blancos en situaciones de poder— que no entienden la situación de desigualdad, carencia y tribulación en la que se encuentran las personas de color. Sus últimas palabras como narrador en la obra son bastante elocuentes acerca del camino a ser tomado y de la importancia de escribir acerca de esta experiencia colectiva, verdadero vestigio de la memoria que paradójicamente sucedió en el espacio del monocultivo, pero que permite escribir la contraplantación.

Por ejemplo, yo debería contarles una historia.

Pero, ¿cuál?

La historia que mejor conocía y más me tentaba en ese momento era muy similar a la de ellos, a la de Carmen y Jojo.

Es a aquellos que son ciegos y que no quieren escuchar a los que debo gritarles esta historia. (221)

José en estas últimas palabras manifiesta que ha encontrado el tema de la novela y el público al que debe dirigirla. El tema es su experiencia, la de su abuela, la de Médouze y la de la comunidad que vive en el gueto de Black Shack Alley. El público al que debe dirigirse es a ese público blanco que no conoce ni quiere ver o escuchar acerca de las vivencias y los

sufrimientos de ese otro que está separado de ellos por varias barreras. A través de este despertar de su conciencia de escritor, y de un proceso formativo en la tradición oral africana y caribeña iniciado por Médouze, se consolida el proceso de la contraplantación. Una contraplantación que debe entenderse como una respuesta a las imposiciones y abusos de la plantación como sistema que afecta las dimensiones social, política, económica y cultural. En este caso, una voz literaria que retrata estos abusos y que también podría referirse al desastre ecológico, como se verá a continuación. En la siguiente sección de nuestro análisis, observaremos nuevamente a los personajes de José Hassam y de su mentor Médouze en el largometraje de la cineasta martiniquense Euzhan Palcy. A diferencia de la novela, en esta película las voces de José y Médouze se refieren directamente a la necesidad de no afectar a la naturaleza, de no interrumpir sus procesos.

Las soluciones ambientales: la idea de una naturaleza sagrada

Luego de que la novela de Joseph Zobel fuera publicada originalmente en París en 1950 pasaron treinta y tres años para que fuera llevada al cine de la mano de la directora martiniquense Euzhan Palcy. Según Kandé, gracias a Palcy, la novela y el nombre de Joseph Zobel fueron recuperados del olvido en el que se encontraban debido a la centralidad concedida a figuras como Aimé Césaire y Frantz Fanon, ambos contemporáneos de Zobel (33) y quienes lo desplazaron como figura intelectual. Aunque el trabajo de Palcy situó a Joseph Zobel en primer plano, la versión cinematográfica de esta directora ofrece algunas divergencias interesantes con la novela.

Una de las diferencias más notorias es el retrato de la dominación blanca en la película. Si en la novela esta dominación es sutil aunque omnipresente, la versión ofrecida en

el largometraje se detiene mucho más en situaciones como la burla ofensiva a los trabajadores por parte de los capataces, o la elaborada figura del *béké* malo encarnada en el personaje de Thorail (Jones 108). Este *béké* no aparece directamente en la novela de Zobel y es un personaje blanco que expresa abiertamente que José y sus amigos son incapaces de hablar francés o “el lenguaje de la civilización.” Además, prohíbe a su hijo acercarse a los muchachos negros, entre ellos José, y también le niega su apellido a su hijo mulato en su lecho de muerte. Otra de las discrepancias más significativas entre la novela y la producción cinematográfica aparece en el énfasis dado a la figura de Médouze y la adición de un diálogo sobre la importancia de preservar a la naturaleza. Este énfasis y esta adición serán analizados en las siguientes páginas.

Este diálogo entre Médouze y José, que no está registrado en la novela, es una conversación acerca de no intervenir en los designios de la naturaleza ni mucho menos hacerle daño. En palabras de ambos personajes:

Médouze: ¿Qué es esto? What is this?

José: Es la planta tostón. El té de tostón cura el dolor de garganta.

Médouze: No lo olvidaste. Todas las cosas en la creación tienen sus secretos. La tierra tiene su secreto. El agua tiene su secreto. El fuego tiene su secreto. ¡La vida! No pienses que el agua y el fuego son enemigos. ¡No! Ellos son las fuerzas de la creación. ¡El uno necesita al otro para crear la vida! ¡Sí! ¡Ellos crean vida! ¿Ves ahora esto?

José: ¿Qué? ¿La hormiga?

Médouze: Si la pisas todo ha terminado. Pero, ¡intenta revivirla! Nadie debe inmiscuirse con la naturaleza y la vida. ¡El hombre solamente puede destruir lo que

no puede recrear! Deja que la creación resuelva sus propios asuntos. Debemos aprender a aceptar las dinámicas de la creación sin llorar y sin lamentarnos. De una manera o de otra, esto funciona mejor siempre. Puedes olvidar tu propio nombre, pero no puedes olvidar nunca lo que acabo de decir.



Figura 1. Escena del diálogo entre Médouze y José acerca de la planta tostón y la naturaleza en Sugar Cane Alley (1983).

Este diálogo, que sucede durante el día, evoca las palabras del novelista martiniquense Raphaël Confiant acerca del discurso diurno como el de la palabra dedicada a la historia y a las dinastías en el mundo del oeste africano (62). Confiant observa que, en general, el mundo de la oralidad del oeste africano divide sus prácticas de acuerdo con los momentos diurnos y nocturnos. Así, en el día los relatos tratarán acerca de las epopeyas, las figuras y los hechos históricos; mientras que en la noche, el espacio del relato se detendrá en el contador de historias y maestro del futuro escritor (62). Esta observación de Confiant también resulta pertinente para el análisis de la película. En el largometraje, esta división en la tipología de los relatos de acuerdo con los tiempos diurno y nocturno aparece claramente en los diálogos

de Médouze y José. En la noche, Médouze da inicio a sus adivinanzas y a las historias. Y en el día, se refiere al conocimiento tradicional a través de la mención de las hierbas medicinales y de la importancia de evitar cualquier interrupción del equilibrio de la naturaleza. Aunque este episodio sobre la planta tostón y la vida solamente se da una vez en la película.

Otro elemento central en este diálogo es el tema de la conservación de la naturaleza, de la no interferencia humana en los procesos naturales. Las palabras de Médouze buscan crear una conciencia en el joven José acerca de la necesidad de proteger todos los seres y entidades naturales por pequeñas que éstos o éstas sean. Esta necesidad de proteger a la naturaleza se conecta también con la sobrevivencia del uso de las plantas en la medicina tradicional y popular y la sobrevivencia de la cultura misma. En otras palabras, el mundo religioso y de la creencia de matriz africana depende de la existencia y preservación del mundo natural. Esta interdependencia del mundo ecológico y cultural es mencionada por el ensayista cubano Antonio Benítez Rojo en su ensayo “Sugar and the Environment in Cuba” (43). No obstante, y como también observa la antropóloga Lydia Cabrera:

Persiste en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del monte. En los montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos. (13)

Aunque Cabrera se refiere de manera específica al caso del negro en Cuba, sus palabras pueden extenderse a otras zonas geográficas como el Caribe de lengua francesa donde se dan circunstancias semejantes. Esta historia compartida del Caribe incluye el monocultivo de la caña, la migración forzada y la esclavitud racializada. En el caso de Martinica, hombres y

mujeres de color resistieron a las imposiciones y a la violencia del colono blanco a través de la práctica de sus creencias y tradiciones. En este sentido, las palabras de Médouze, como maestro y figura paterna del protagonista, posibilitan la continuidad de una resistencia a través de la generación de una conciencia en José que comprende la conexión entre el mundo de la creencia y el mundo natural. Si el equilibrio natural no es interrumpido por la acción del hombre, será posible mantener ese cuerpo de creencias y resistir el influjo y las diferentes formas de violencia ejercidas sobre el cuerpo negro y la cultura africana por parte del colono.

Además de la posibilidad de la resistencia, las palabras de Médouze enfatizan la naturaleza del ser humano como criatura que está en relación con todos los elementos del medio natural. El sabio Médouze condena al hombre que creyéndose superior a la naturaleza, la destruye en vez de hacer parte de ella y colaborar para su equilibrio. En su conversación con José, el contador de historias aboga por el equilibrio y la igualdad de todos los seres, entidades y elementos del mundo natural; una posición contraria a la de la subyugación y explotación de la naturaleza presente en el ideario occidental.

En conclusión, la novela *Black Shack Alley* (1950) de Joseph Zobel y la película *Sugar Cane Alley* (1983) de Euzhan Palcy son dos obras que nos permiten observar una respuesta a los mecanismos de opresión de la plantación. Esta respuesta es la contraplantación y proviene de espacios culturales considerados “otros” por la cultura dominante. Esta otredad es la dimensión cultural de origen africano que observamos en ambas obras y que es silenciada por los *békés*. Afortunadamente, el protagonista de ambas obras, José Hassam, culmina sus estudios y se convierte en el escritor que retira a la comunidad de Black Shack Alley del anonimato al convertirla en el centro de su relato. Al hacer eso, la comunidad trasciende también el espacio al que ha sido forzada y muestra sus

tradiciones. Éstas aparecen en el carácter orgánico de la oralidad africana y en la etnobotánica que aparece exclusivamente en la película. Esta etnobotánica es el conocimiento popular acerca de las plantas y de sus propiedades medicinales que asumimos Médouze le ha estado enseñando a José. A pesar de la brevedad de esta escena en el largometraje, ésta es sugerente de otros encuentros que ignoramos, pero que indican la existencia de un extenso repositorio del saber afrocaribeño.

La contraplantación II: alternativas al patriarcado en la versión freyreana

El patriarcado es un elemento central de la plantación debido a que posibilita la dominación (Barickman 621). Esta dominación es ejercida por la figura del patriarca blanco o cabeza del ingenio, quien tiene su familia inmediata –esposa e hijos legítimos– y sus amantes de color y sus hijos ilegítimos (Barickman 621). También dentro de esta configuración familiar, deben incluirse a otros parientes, familia extendida y a los esclavos (Barickman 621). Esta visión acerca de la dominación del patriarca en la plantación proviene de la imagen de familia brasileña propuesta por el sociólogo Gilberto Freyre. En el “Prefacio a la primera edición” del “ensayo” sociológico *Casa-Grande & Senzala* (1933), Freyre afirma que:

La historia social de la casa-grande es la historia íntima de casi todo brasileño: de su vida doméstica, conyugal, bajo el patriarcalismo esclavista y polígamo; de su vida en la niñez; de su cristianismo reducido a religión de familia e influenciado por las creencias transmitidas en las habitaciones de los esclavos. (20)

Esta casa grande donde habitan el señor del ingenio, su familia inmediata y los esclavos que los atienden es convertida por Gilberto Freyre en una imagen aplicable a toda la población

brasileña. Inclusive, varios intelectuales brasileños han confirmado esta interpretación de la sociedad de la plantación y la han convertido en una imagen tradicional del patriarcado y de la familia en Brasil. Entre estos intelectuales se destaca la figura del crítico literario Antonio Cândido quien, de acuerdo con el historiador estadounidense B.J. Barickman, da forma a su ensayo de 1951 “La familia brasileña” a partir de la perspectiva freyreana sobre el patriarcado y la familia (620).

No obstante, esta imagen específica de la familia y del dominio patriarcal aplicada a la colonia y gran parte del siglo diecinueve resulta problemática por tres razones. La primera, porque intenta extender a todo el territorio brasileño una perspectiva surgida a partir de la interpretación de la sociedad productora de caña de azúcar en el nordeste brasileño. La segunda, porque inclusive dentro de la región nordestina brasileña este dominio patriarcal y esta estructura familiar descritos anteriormente no describen totalmente la realidad del ingenio. Y, finalmente, porque en otras regiones como la del sudeste (estados de São Paulo y Minas Gerais, por ejemplo) esta estructura del hogar patriarcal no está presente necesariamente. Estas tres razones, y en especial la segunda y la tercera, son propuestas y desarrolladas en el ensayo “Revisiting the Casa-grande: Plantation and Cane-Farming Households in Early Nineteenth-century Bahia” de B.J. Barickman.

Según Barickman, no es posible extender la familia patriarcal que se origina a partir de la plantación azucarera nordestina porque en esta misma región no se dan necesariamente estas familias patriarcales. De acuerdo con el censo de 1835 de Santiago de Iguape (estado de Bahia) habían hogares formados alrededor de un núcleo familiar pequeño e inclusive dirigidos por un solo individuo. Estas familias pequeñas eran la regla general en este

municipio bahiano (622-624), lo cual resulta en un interesante, aunque no significativo,⁴⁵ contraejemplo a la interpretación freyreana. En relación con la estructura del hogar y la presencia del patriarcado en la región sudeste, Barickman afirma que en Minas Gerais y São Paulo se dan estos mismos tipos de hogar vistos en Santiago de Iguape aunque en mayor escala. Además, en ambos casos, las mujeres –algunas de ellas no casadas– eran la cabeza de una porción significativa de estos hogares (622). Estas dos circunstancias, un hogar pequeño a veces liderado por una persona y el rol de las mujeres en ese liderazgo, han favorecido los cuestionamientos a la imagen freyreana del hogar extendido y patriarcal propio de la plantación en todo el Brasil (622).

Así, la existencia de censos que determinan la composición de los hogares y la estructura social de los municipios del sudeste niega la imagen freyreana acerca del hogar patriarcal en la plantación. Sin embargo, debido a la falta de censos en el área nordestina en los siglos dieciocho y diecinueve, no ha sido posible desmentir la interpretación del nordeste que Freyre ha ofrecido acerca del hogar patriarcal en la plantación cañera. Incluso, si se revisan otras obras freyreanas, como *Sobrados e mucambos* (1936), se encuentra que la organización patriarcal es la base de la sociedad brasileña desde la colonia. Así:

Diferencias de intensidad, pero no de calidad de la influencia: la de la persona, la de la familia, la de la casa más grande, más noble o rica sobre las demás. Diferencias de contenido, pero no de forma de dominio social: siempre el dominio de la familia, de la economía, de la organización patriarcal que rara vez tuvo otro tipo de familia, de

⁴⁵ No es un contraste significativo porque, como el mismo Barickman admite, no hay censos en el nordeste que permitan ver en su totalidad la realidad de la estructura familiar en esta región (622, 624). Esta es una diferencia importante con el sudeste donde los censos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX han posibilitado una mejor comprensión acerca de la estructura de los hogares (622). Sin embargo, no deja de ser sugerente el hecho de una región como el “recôncavo” bahiano tenga este tipo de estructura en el hogar semejante a la del sudeste brasileño. Especialmente cuando es esta región la que produce casi un tercio del azúcar que se exporta en el siglo diecinueve y cuyos ingenios datan de 1580 (626).

economía o de organización que le disputara la predominancia sobre la formación brasileña. (LXXIV)

De manera que, en contraste con las nociones de Gilberto Freyre, en las siguientes páginas ofreceremos una lectura que desafía la perspectiva freyreana acerca de la centralidad del patriarcado en la esfera rural. Esta lectura se origina a partir de la película *Açúcar* (2017) de los directores pernambucanos Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira. En este largometraje vemos escenas que rompen con la noción de la familia patriarcal como la columna vertebral del ingenio azucarero. Igualmente, en esta pieza audiovisual hay propuesta acerca de otras maneras de cultivar que van más allá del monocultivo de azúcar.

La estructura patriarcal en Freyre vs. el contrapatriarcado de *Açúcar* (2017) de Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira

La película *Açúcar* (2017) dirigida por Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira hace un llamado a la revisión acerca de la persistencia de la casa grande en la sociedad brasileña. En este sentido no es la única producción audiovisual que se ha enfocado en cómo esa casa grande, como espacio de habitación y símbolo de una clase alta, persiste en la sociedad, la cultura y la política brasileñas. Otros largometrajes como *Casa Grande* (2015) de Fellipe Gamarano Barbosa y los largometrajes de Kleber Mendonça Filho *O som ao redor* (2012), *Aquarius* (2016) e *Recife Frio* (2009) (documental/ficción), entre otros, también se basan en las dinámicas entre esta “casa grande” como lugar simbólico de una clase alta y el resto de la población que no está en la misma posición socioeconómica. Sin embargo, la gran diferencia entre *Açúcar* y estas otras producciones está en el énfasis en la dimensión rural, en la

decadencia física y simbólica de esa casa grande y en las tensiones de género, raza y clase. Otra diferencia central es la fuerte presencia del monocultivo cañero del nordeste brasileño como telón de fondo. Esta diferencia es relevante porque nos permite ver cómo la casa grande como espacio de privilegio primero tuvo su constitución histórica en la dimensión rural. Por el contrario, en los largometrajes de Mendonça Filho y Gamarano Barbosa el énfasis recae en el espacio urbano.

En *Açúcar*, Bethânia Wanderlei (interpretada por Maeve Jinkings) retorna a la zona de llanura costera pernambucana donde se localiza el ingenio de la familia. Al llegar descubre el estado de la plantación, las tensiones con los descendientes de los antiguos esclavos y la presencia de una madrina, doña Branca (interpretada por Magali Biff) que encarna la ideología de la casa grande. También encontrará que el ingenio está a punto de desaparecer y que son otros los que tienen más posibilidades de triunfar y de recibir apoyo financiero. Esos “otros” son los descendientes de esclavos que son dueños de una porción de la tierra, cultivan frutas y reciben ayuda de una ONG. Entre ellos se destaca el personaje de Zé, un joven mulato descendiente de esclavos que parece tener o haber tenido algún tipo de relación sentimental/sexual con Bethânia y doña Branca. Además de una trama en la que se representan esta decadencia simbólica y física —si se piensa en el espacio de las construcciones del ingenio y la casa grande—, la película realiza algunos guiños al terror⁴⁶ a través de sombras que aluden a fantasmas y a la posesión de Alessandra, la joven mulata que trabaja como empleada doméstica en la casa grande.

⁴⁶ Otros largometrajes como *O som ao redor* (Kléber Mendonça Filho, 2012) y *Trabalhar cansa* (Juliana Rojas y Marco Dutra, 2011) también incluyen elementos que aluden al género del terror. Entre ellos la presencia de sombras en *O som ao redor* que pasan rápidamente y que hacen pensar en fantasmas. En el caso de *Trabalhar cansa* hay inclusive un monstruo atrapado en una pared.

La primera escena o escena de establecimiento (*establishing shot* en inglés) muestra el paisaje nordestino y la inevitable presencia de la caña. Esta primera escena representa el espacio en el que se desarrolla la acción y también el espacio donde se cierra, ya que el último corte muestra nuevamente este mismo paisaje.



Figura 2. Escena de establecimiento de Açúcar (2017).

Luego de esta escena de establecimiento en la que se nos dice que el corazón de esta película es el paisaje de la caña, vemos una curiosa imagen: una mujer se aproxima en un barco que avanza en medio del cañaveral. Esta es una imagen inesperada por varias razones. Por una parte, y espacialmente hablando, no esperamos un río navegable en el medio de un cañaveral; por otra, no esperamos la imagen de una mujer acompañada por un hombre que rema en una embarcación de vela. Aunque la embarcación es pequeña, la imagen de la mujer de pie y acompañada del boga alude momentáneamente a la escena de la llegada de los portugueses a Brasil y el proceso de conquista del territorio brasileño. Posiblemente este paralelo sea imposible sin la postura de la mujer, la forma en que su mirada se posa sobre el territorio,

sobre el paisaje que le va abriendo camino y del cual, como luego sabremos, ella quiere tomar posesión.



Figura 3. Bethânia en un barco que la llevará al ingenio de su familia.

Sin embargo, esta imagen de la protagonista, Bethânia, manifiesta una inversión de la imagen clásica de la fundación de la nación y de la patria. Esta inversión consiste en que la ya sobrepasada imagen de la llegada del colonizador europeo —léase hombre blanco— como momento “fundacional” cede a la imagen de una mujer como “colonizadora.”⁴⁷ En la historia

⁴⁷ Esta inversión es importante, ya que al colocar a la mujer en una posición inesperadamente central se evoca al ecofeminismo y a la manera en que éste se estructura como corriente crítica. Una de las fundadoras de esta forma de pensamiento, Val Plumwood, elabora su crítica al hombre racional (“Man of Reason”) y su definición de la teoría del amo (“Master Model”) a partir de los binarios que han sido la fundación del pensamiento occidental (humano/naturaleza, por ejemplo) y las diferenciaciones basadas en género, raza y clase. De esta manera, y empleando conceptos de psicología, filosofía, economía y ciencia política, esta autora explica cómo se genera esa teoría del amo en la que la identidad artificialmente “superior” de éste “justifica la inferioridad, la subordinación y la colonización de indígenas, personas de color, animales, el mundo natural, así como de las mujeres, las emociones y el cuerpo” (Gaard xxiii-xxiv). Así, la crítica ecofeminista trata de observar la manera en que diversas perspectivas —como los estudios postcoloniales, entre otros— contribuyen a desarrollos teóricos que, dentro del marco feminista, están basados en la conciencia acerca de la necesidad ecológica de una justicia de género presente a través de especies, razas, clases y el medio ambiente (Gaard 52). En el caso de la interpretación de la imagen propuesta en la película, el hecho de que Bethânia esté tal vez en una posición atribuida históricamente al hombre blanco y europeo es una interesante posibilidad que cuestiona el rol imperante del hombre occidental en la historia de los países que sufrieron episodios de invasión y colonización. En el Capítulo Tres desarrollaremos con más detenimiento la teoría del amo propuesta por Plumwood para analizar algunos elementos de la novela *The Agüero Sisters* de Cristina García.

de la llegada de los portugueses al territorio brasileño siempre se ha mencionado la ausencia de mujeres portuguesas en las embarcaciones; ausencia que explica el mestizaje como un evento que facilitaría la colonización del vastísimo territorio. El colonizador portugués primero se unió a las indígenas y luego a las negras dando origen a una población racialmente diversa. Igualmente, se erigió como una especie de padre fundador de la nación en el discurso literario y en la conciencia nacional a través de su representación en obras literarias decimonónicas como *Iracema* (1865) de José de Alencar. En esa obra, Martim, como representación del colonizador portugués, se une con la indígena Tabajara Iracema posibilitando una alegoría de nación donde prima el mestizaje. No obstante, la heroína indígena, románticamente idealizada, muere luego de dar a luz a Moacir, el hijo símbolo de ese hibridismo o “transculturación” a la que se refiere “Fernando Ortiz.⁴⁸ En el caso de *Açúcar* no hay una heroína ni mucho menos una madre fundadora de nación. Por el contrario, el cuadro que vemos es el de una mujer soltera y sin hijos que viaja al espacio rural que ha sido por generaciones propiedad de su familia.

La Contraplantación II: los espectros atacan a la plantación

⁴⁸ Fernando Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) acuña el término transculturación como el proceso en el que el encuentro de culturas genera una nueva (96). Entre los ejemplos dados por el antropólogo cubano se encuentra justamente el de la procreación: “la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno” (96). Aunque esta lectura literal de la definición sea la que se haya difundido, resulta más valioso pensar en la transculturación desde la óptica ofrecida por Héctor Hoyos en *Things with a History* (2019). De acuerdo con este autor, la transculturación propuesta en el *Contrapunteo* es “una metodología basada en una concepción específica del mundo en donde se da una continuidad entre los asuntos humanos y el reino vegetal” (9). Para el caso que nos concierne, la plantación, resulta muy a propósito pensar que la historia humana en el Caribe hispánico y en el nordeste brasileño está inevitablemente ligada a la caña o el café –como se verá en el segundo capítulo–, tal y como propone Hoyos.

En *Açúcar* aparecen los espectros de varias maneras. En diferentes escenas percibimos personas que aparecen corriendo rápidamente alrededor de la casa grande o inclusive un brazo que se desliza desde la parte alta de una pared. Estos espectros pueden leerse como un tipo de cuestionamiento al sistema de la plantación desde la perspectiva del orden patriarcal y de las relaciones entre el amo y el esclavo en la literatura freyreana. Cuando la imagen es pausada para observar con detenimiento a la figura humana que aparece corriendo en el fondo, podemos percibir que se trata de la figura de un hombre negro o mulato que dado su atuendo alude a la figura del esclavo. Esta escena específica sucede al inicio de la película cuando Zé, un joven descendiente de esclavos, visita a la recién llegada Bethânia en la casa grande. El motivo de su visita es convencer a Bethânia de vender las tierras o al menos de participar en el negocio que propone la ONG que está apoyando al Centro Cultural Cabo Verde que dirige Zé. A través de la negativa de Bethânia a la transformación o la venta del ingenio, vemos que las presencias espectrales continúan hasta culminar en el brazo que desciende desde lo alto de una pared en el momento en que Bethânia celebra una fiesta por la presencia de su madrina Dona Branca. En últimas, estas presencias de fantasmas del pasado en el ingenio hacen de la casa grande un espacio “embrujaado” o “haunted,” término del inglés todavía más preciso para nombrar cómo estos elementos del pasado persisten en las relaciones sociales y la manera en que su representación en el largometraje puede ser una leída como una crítica.

El espectro o fantasma también puede leerse desde la perspectiva teórica ofrecida por la crítica literaria Mabel Moraña en su texto *El monstruo como máquina de guerra* o desde la lectura de Lizabeth Paravisini-Gebert de textos literarios del Caribe. Para Moraña habrían tres aspectos importantes que requieren atención. El primero proviene del texto “Ensayo

sobre Wagner” de Theodor Adorno donde la aparición de imágenes asociadas “con formas ‘primitivas’ de percepción y relacionamiento con lo real evidencia las limitaciones del proyecto moderno, sus fronteras internas y sus condicionamientos epistémicos” (176). El segundo se origina en la idea de un pensamiento alternativo que asedia las bases de la modernidad y cuyo ejemplo fue la tentativa de Marx y Engels de titular el *Manifiesto del Partido Comunista* como *Los Espectros* (177). Y, por último, la noción de que la presencia espectral, de acuerdo con *Espectros de Marx* de Derrida representa una alternativa a un “logocentrismo inflexible y excluyente”, además de “representar un entre-lugar conceptual estético e ideológico ... y un intersticio que descalifica los planteamientos binarios que reducen la realidad a una serie de contrarios” (179).

En relación con los textos de Lizabeth Paravisini-Gebert,⁴⁹ uno de ellos, “The Ghost and the Darkness. Creole Hauntings in Caribbean Literature,” destaca que en los relatos de este tipo, los espectros y otras figuras sobrenaturales “posibilitan la articulación de historias de conquista, explotación, migración, esclavitud y la búsqueda de libertad como obsesiones del imaginario caribeño” (228). En esta medida, y como veremos en las siguientes páginas, esos espectros que aparecen a la luz del día en el largometraje como una presencia/ausencia evocan la terrible experiencia de la esclavitud que sigue estando presente, bajo diversas apariencias, en la sociedad nordestina.

Para el caso del largometraje *Açúcar*, nos interesa pensar en los espectros como un elemento que cuestiona el proyecto “fallido” de modernidad en Brasil⁵⁰ y como un intersticio

⁴⁹ Los textos de Lizabeth Paravisini-Gebert abarcan tanto el aspecto ecológico y el análisis de su representación en la literatura caribeña, como la dimensión religiosa y otros elementos culturales que informan esas literaturas. Entre estos últimos, otro texto relacionado con la espectralidad es “Women Possessed: Eroticism and Exoticism in the Representation of Woman as Zombie.”

⁵⁰ Empleamos el calificativo de “fallido” al proyecto de modernidad en Brasil a partir de la lectura de obras como *Misplaced Ideas* de Roberto Schwartz. En el texto de Schwartz se discute cómo la ideología liberal no condujo necesariamente a la modernidad, ya que no entró en total choque con el mundo esclavista. En cambio,

dentro del orden social rural de la plantación. En este sentido, no nos detendremos exclusivamente en esas fugaces y rápidas apariciones diurnas de figuras, que suponemos de hombres de color, sino que proponemos una lectura más amplia de lo espectral en la que existe un retorno y una repetición. Como afirma Derrida en las palabras de Moraña: “un espectro es siempre (re)aparecido” “porque en realidad nunca ha partido” (180). Así, leemos esta espectralidad no solamente dentro del marco de esas figuras fugaces que podríamos no percibir como espectadores, sino como situaciones alternativas o intersticios que asedian un *status quo* y un orden que en realidad es poroso.

Uno de los posibles resquicios del orden patriarcal y esclavista está presente en las escenas donde hay una tensión sexual entre Bethânia e Zé, e inclusive entre Dona Branca y este joven. El otro fantasma es la propia actitud de Alessandra —la empleada doméstica negra— hacia Bethânia. Dentro del orden patriarcal al que se refiere Freyre, la *sinhá* o esposa del dueño de la plantación ejerce dominio y control sobre las esclavas de la casa grande quienes le obedecen y le brindan compañía. En el caso de esta paradójica recreación de la casa grande que es *Açúcar*, Alessandra desafía abiertamente a Bethânia revelando que la actitud de superioridad de esta última es anacrónica. La paradoja de la recreación sucede no porque no sea posible decir que persisten ciertas formas de la casa grande en la sociedad y circunstancias actuales, sino porque los “supuestamente autorizados” para ejercer ese dominio dentro de la sociedad patriarcal son blancos. A través de Bethânia, el espectador percibe que las imágenes sitúan a la dueña del ingenio como no blanca a través de imágenes

creó una especie de alternativa que reúne formas de ambos. De manera que si en el mundo colonial existían tres estamentos sociales —el latifundista, el esclavo y el hombre libre—, con la abolición este último se ve forzado a desarrollar una situación de dependencia del hombre con riqueza y poder. Esta nueva forma de relaciones de trabajo es el favor, del cual depende el hombre libre para trabajar y subsistir (22).

donde hay énfasis en el alisamiento del cabello y en su color claro, muy posiblemente tinturado.

El primer espectro que ataca al orden patriarcal es la tensión sexual entre las dos mujeres “blancas” y Zé. Esta tensión aparece en varias escenas a través de la incomodidad de Bethânia cuando Zé está alrededor de ella y en la posible sugerencia de una relación pasada entre ambos. No obstante, hacia el final de la primera hora de la película, esta tensión se concretiza en las imágenes nocturnas donde ambas mujeres están desnudas y Zé está en medio de ellas. Aunque la imagen no es clara debido a la poca luz, se distingue que los tres están desnudos y besándose en medio de una especie de cascada que debe encontrarse en alguna parte del ingenio. Ya que el agua es necesaria en el procesamiento de la caña, esta es la escena donde más se percibe la presencia de este elemento. Si mencionamos que este es un espectro que agrede al orden patriarcal es porque en la visión freyreana de la estructura patriarcal no existe la posibilidad de la relación entre mujeres blancas y hombres de color. Explicaremos un poco más acerca de la naturaleza de esta infracción desde los propios resquicios del texto freyreano.

La transgresión al orden patriarcal en la lectura freyreana se da de una manera bastante particular en sus escritos. En su texto “Cenas dizíveis e indizíveis. Raça e sexualidade em Gilberto Freyre”, el crítico literario Idelber Avelar propone que, a pesar de la propuesta heteronormativa del patriarcado freyreano, hay ciertos momentos de su exposición que minan esta heteronormatividad y el dominio sexualizado del señor del ingenio. Estos momentos o escenas “indizíveis” en portugués están en el “corazón y en el inconsciente de *Casa-Grande & Senzala*” (179) y son importantes porque revelan un particular afán de silenciamiento que cae en la paradoja. Por ejemplo, uno de los momentos en los que este

silenciamiento ocurre es justamente en la imagen de la unión de la mujer blanca con el hombre negro. En *Casa-Grande & Senzala* leemos que:

Ni las tradiciones ni los relatos de los extranjeros, ni las críticas, muchas veces calumnias de las malas lenguas como la del padre Lopes Gama, nos autorizan a concluir con M. Bonfim, en su América Latina, “que la joven que toca a los muchachos más corpulentos, se entrega a ellos, cuando los nervios degenerados se despiertan em deseos irreprimibles; entonces interviene la moral paterna: se castra con un cuchillo sin filo al negro o mulato, se coloca sal em la herida y se lo entierra vivo después. La joven con una dote aumentada, se casa con un primo pobre.” (338-339)

A pesar de que Freyre se muestra incrédulo de que dentro del orden patriarcal sea posible esta trasgresión racializada, ya que las mujeres blancas son vigiladas en el día y en la noche (339), él mismo se contradice cuando manifiesta que vio en una casa grande el espacio donde sería torturado y asesinado un esclavo por haber sido descubierto que sostenía relaciones con una joven blanca.⁵¹ Esta paradoja no es una deficiencia de la argumentación freyreana sino que deja entrever ese inconsciente o espectro que amenaza la fundación teórica sobre la que *Casa-Grande & senzala* reposa. También nos recuerda que la dimensión privada es bastante fluida a pesar de los posibles controles sociales.

En el caso de *Açúcar*, no se puede equiparar totalmente la lectura freyreana del mundo de la plantación con esta tensión sexual entre las dos mujeres “blancas” y el joven Zé. La imposibilidad de tal equivalencia se debe a que con el paso del tiempo las relaciones entre

⁵¹ Las palabras literales de Freyre en la Versión original son las siguientes: “Em Sabará, Minas Gerais, mostraram-nos no fundo do quintal de uma velha casa-grande dos tempos coloniais o lugar em que teria sido supliciado um escravo por ter sido surpreendido em relações com uma moça branca da casa” (401).

esa casa grande de origen colonial y el resto de la sociedad se han modificado. Heleieth Safiotti observa que en el orden patriarcal de género en el que siempre hemos vivido, los negros “blanqueados por el dinero” prefieren casarse con mujeres blancas “en función de una nivelación de las discriminaciones sufridas” (31). Esto quiere decir que los negros se casan con mujeres blancas porque ellas son consideradas “superiores” a ellos por el color de su piel, pero inferiores por su sexo, lo cual los coloca a ambos en la misma posición. Por el contrario, las mujeres negras no encuentran con quién casarse, ya que los hombres blancos son considerados “superiores” a ellas por el color de su piel y por su sexo (31). De acuerdo con la lectura del mundo que nos ofrece la película, las tensiones raciales y de género no pueden resolverse porque en el ingenio de propiedad de Bethânia la recreación anacrónica de la casa grande impide que se establezca una relación amorosa u armónica entre la heredera de las tierras y un descendiente de esclavos.

La Contraplantación III: la revelación de una monomanía

El eje de *Açúcar* es la representación anacrónica de la casa grande como ese espacio señorial intocado. En las imágenes de esta producción audiovisual y en la actitud de Bethânia puede leerse este afán de recrear la casa grande como si nada hubiera cambiado desde los tiempos en que los ingenios azucareros eran el centro económico y del poder en el nordeste brasileño. La manera en la que Bethânia se comporta en su anhelo de resucitar ese pasado “grandioso” que fue reemplazado por la central azucarera o “usina”⁵² en portugués y por el

⁵² Es posible comparar lo que vemos en *Açúcar* con la narrativa de *Banguê* de José Lins do Rego. Esta es una de las novelas del ciclo de la caña (*Menino de Engenho*, 1932; *Doidinho*, 1933; *Banguê*, 1934; *Usina*, 1936; *Fogo morto*, 1943) en la que encontramos la decadencia del espacio rural del ingenio con la entrada de la “usina” y la producción industrial del azúcar. De hecho, el personaje central de esta novela, Carlos de Melo, se asemeja bastante a Bethânia en el sentido de que quiere recrear el pasado del ingenio Santa Rosa cuando éste estaba bajo

poder económico del sudeste revela una monomanía que de alguna manera la acerca más a una figura literaria como la de Don Quijote. En otras palabras, Bethânia se rehúsa a comprender que el ingenio ya no es productivo y que requiere una suma importante de dinero para poder funcionar. De hecho, en el largometraje nunca es mostrado el ingenio en fase de producción. Por el contrario, de las imágenes de la caña y del paisaje montañoso de la escena de establecimiento, el espectador es llevado a la contemplación de las construcciones en ruinas. El mismo espacio físico de la casa grande no escapa de la decadencia de las otras construcciones del ingenio. Así, en varios apartes de la película es posible ver las grietas y las manchas de humedad que lo corroen.

Además de la inactividad del ingenio y de las imágenes de sus construcciones en ruinas, llama la atención el contraste entre la inmensidad de los paisajes de la escena de establecimiento y la atmósfera claustrofóbica de la casa grande. Esta atmósfera de encierro se percibe en los detalles donde intenta recrearse la grandeza pasada del ingenio. Por ejemplo, cuando Bethânia se dedica a limpiar las antiguas porcelanas que estaban guardadas en una caja. También cuando se prepara para la fiesta en honor de su madrina Dona Branca. Su preparación para la fiesta resulta en la emblemática imagen del alisamiento del cabello de la protagonista con el énfasis dado a la tonalidad clara del cabello. Otras imágenes significativas de este énfasis casi monomaniaco es la atención dada a las fotos de los antiguas esclavas del ingenio y el vestido verde con encaje que usa Bethânia en el día de la fiesta. Este vestido verde llama la atención porque proviene del tiempo de esplendor del ingenio y

el mando de su abuelo, paradigma del señor del ingenio. En un aparte de la novela, Carlos menciona este ideal suyo, ajeno a las realidades económicas del momento con las siguientes palabras: “La tradición de esa vida y el haber salido de tales personas me llenaba de orgullo. En mis sueños, pensaba en crear en el humilde ingenio Santa Rosa el lujo de mis antepasados. Celebraría fiestas ... construiré todo un mundo em mi ingenio” (32). La traducción es nuestra.

porque aparece acompañado de otro vestido que Bethania le entrega a Alessandra. Este último también sale de un cajón y huele a moho, según las palabras de queja de Alessandra, lo que también añade al anacronismo y al derrumbamiento simbólico de ese mundo señorial en la actualidad.

La fijación monotemática en el lugar social que le corresponde a Bethânia gracias a que es heredera de las tierras del ingenio configura una relación de amo y “esclavo” con Alessandra. Esta joven mulata que desempeña las labores domésticas de la casa grande es tratada con desdén y desde una autoridad totalmente vertical por parte de Bethânia. Una de las escenas donde se manifiesta este conflicto es cuando durante la fiesta —el verdadero clímax de la película—, Alessandra le dice a Bethânia que quiere “ajustar cuentas” (“acertar contas” en portugués) porque ella ya le ha hecho dos limpiezas ese mismo día. La respuesta de Bethânia no deja lugar a dudas de que ella se siente en una “posición superior” frente a la empleada, a quien le echa en cara que ella no tiene derecho a exigir su pago de la manera que lo hace. La razón de Bethânia es que su familia siempre “ha ayudado” a la familia de Alessandra, ya que por generaciones ellos “han podido tener comida en la mesa.”⁵³

Aseveraciones de este tipo provienen de la defensa y de la exaltación del pasado glorioso del ingenio cuando justamente la familia de Alessandra era todavía propiedad esclava de los señores. No se puede perder de vista que al comienzo de esta producción audiovisual se alude que el ingenio tiene ya dos siglos.

⁵³ La escena posterior al enfrentamiento de las dos mujeres es extraña y un poco incoherente, ya que vemos que Alessandra parece poseída. En esta escena de posesión vemos nuevamente que algo sobrenatural aparece en clara conexión con las sombras-espectros que aparecen alrededor de la casa grande. Este elemento sobrenatural es una mano y parte del brazo que aparecen en la parte alta de una pared. En cuanto a la posesión de Alessandra, no encontramos una explicación coherente que haga parte del análisis y la interpretación que hemos hecho hasta aquí.

Otra manera en la que se revela la obsesión de la protagonista con el mundo pasado del ingenio se revela en su deseo de equipararse con sus tierras. Luego de que Dona Branca le sugiere que venda esas tierras, Bethânia entra en un momento de ira para decir “essa terra sou eu!” La escena que sigue luego de semejante proclamación enfatiza nuevamente su obsesión con el mundo de la plantación: Bethânia se sienta en el suelo, abre las piernas y comienza a empujar tierra hacia sus partes íntimas. Con el mismo ambiente nocturno en el que sucede el encuentro entre las dos mujeres y Zé, esta secuencia ejemplifica nuevamente la locura y la obsesión de la protagonista con la idea de revivir el pasado del ingenio ignorando las circunstancias económicas y sociales del momento actual. También ilustra el deseo de reproducir físicamente este espacio con sus condiciones previas a través de su cuerpo. Uno de los momentos que reitera esta negación de la protagonista a comprender la realidad se da unos momentos antes de la escena descrita cuando en la fiesta se sugiere que el ingenio debe ser vendido. Quien sugiere esta posibilidad es Diego, un hombre blanco que se refiere a la posibilidad de adquirir esas tierras y que habla con desprecio de Zé debido a la raza de este último y a que sus ideas entran en choque con el verdadero propósito de las tierras: la caña de azúcar. Para Zé, las tierras del ingenio podrían dedicarse exclusivamente al cultivo de flores tropicales para la exportación. Debe aclararse que Diego es un personaje racista que menciona que lo único oscuro que le gusta es el whiskey que está bebiendo en la fiesta.

La escena en la que Bethânia empuja tierra enérgicamente hacia sus partes íntimas es también una alusión a la idea de lo monstruoso femenino desarrollada por Barbara Creed. Esta especialista en cine desarrolla a partir de Julia Kristeva un análisis en el que existen categorías que ejemplifican lo monstruoso femenino como lo que resulta chocante, asustador, abyecto en la diferencia propia de la naturaleza femenina. Para hablar de estas siete

categorías, Creed basa su estudio en el cine de horror, ya que éste hace lo posible para borrar esa diferencia que representa lo monstruoso femenino como abyecto porque es una amenaza para el orden patriarcal. Según Creed, Estas categorías son: la madre arcaica, el vampiro, la bruja, el cuerpo poseído, el cuerpo castrado y castrador. Entre los largometrajes analizados están *Alien* (1979) y *The Exorcist* (1973), aunque en el texto “Horror and the Monstruous Feminine: An Imaginary Abjection” son mencionados otras producciones audiovisuales que le sirven a Creed para su argumentación.

En *Açúcar* se revela la categoría de la madre arcaica o la “mujer como diferencia sexual” (Creed 58). El énfasis propio de la madre arcaica no es la castración sino la “gestación, el vientre devorador, el que genera el horror” (58). No obstante, en *Açúcar* no se concretiza una imagen que quiera borrar esa diferencia sexual amenazante través del vientre y la procreación, como sí sucede en las películas de horror.⁵⁴ Por el contrario, la acción desesperada de Bethânia subraya su esterilidad y la esterilidad de la tierra ya empleada para el cultivo de la caña de azúcar. Esta inversión de la “madre arcaica” en el caso de Bethânia es posible también a partir de una lectura de esa imagen maternal en la mitología. Según la narrativa mítica, existe en todas las culturas una imagen de la figura que da a luz a todos los seres vivientes. Creed nos recuerda en su texto a figuras como Nu Kwa en China, Coatlicue en México, Gaia en Grecia y Nammu para los sumerios (53). Una divinidad como Gaia — que literalmente significa Tierra— es aquí quien también nos permite observar ese paralelo entre la idea de procreación, de dar vida, y la imagen opuesta que nos presenta Bethânia en el

⁵⁴ En *Alien* (1979) el vientre como centro de la procreación se traslada a un hombre dando a luz. El personaje en cuestión ha sido atacado por un alienígena que ha entrado por su boca y que hace el proceso gestacional dentro de su cuerpo. Finalmente, el hombre muere al “dar a luz” (Creed 15).

largometraje. Una imagen de esterilidad que se aferra a una ilusión que contradice diametralmente la realidad del momento.

Esta esterilidad del personaje de Bethânia y la esterilidad de una tierra dedicada al cultivo del azúcar permite concluir tres cosas. La primera es que la contraplantación en la película se revela como un cuestionamiento directo al cultivo del azúcar. De ahí que el espectador perciba que la caña está plantada, pero no hay movimiento en el ingenio, no hay verdadera productividad. En contraste, la plantación de flores tropicales de Zé y de los otros descendientes de esclavos es productiva y está brindando ingresos, independencia económica y movilidad social. La segunda, también relacionada con la contraplantación, es que cualquier recreación en la actualidad de los tiempos pasados del ingenio está condenada al fracaso. Este fracaso se debe a la existencia de mayores posibilidades para los que son descendientes de esclavos de obtener su sustento económico por fuera del extenuante trabajo del corte y del procesamiento de la caña. De manera que el cultivo de flores tropicales sucede en una franja de tierra del ingenio que es de propiedad de Zé y de los otros. Y, finalmente, otra forma de expresión de la contraplantación es percibida en la manera en que Zé y los otros descendientes de esclavos hacen explícita su herencia cultural afrobrasileña. Esta demostración de su cultura sucede con la música y las danzas que escuchamos y vemos de fondo en varias ocasiones durante el transcurso de la película.

Contraplantación IV: otras posibilidades

Uno de los episodios centrales del largometraje es el momento en que Bethânia y Branca están tomando el té en pocillos de porcelana mientras afuera hay música de batuque. Esta escena expresa el contraste entre una práctica asociada a la clase alta y una práctica de la

música y la cultura popular. La centralidad de estas imágenes reside en los diálogos en los que se revela la actual posición de Zé dentro del ingenio y la manera en la que la posesión de tierra por parte de su grupo afecta y altera el mundo en el que las dos mujeres desearían vivir; un mundo en que los límites de raza y clase están definidos y donde la producción de azúcar posibilita abundancia. Zé, junto con otros, posee una franja de tierra en la que cultivan flores tropicales y en la que practican capoeira y danzas de origen africano. En las palabras de Bethânia, ellos son los que ganan dinero gracias a una ONG de Holanda que los apoya financieramente. Podemos entender, entonces, que las dos mujeres reclaman acerca del tener que soportar la música y la “trasgresión” que representa que los antiguos descendientes de esclavos estén progresando materialmente con la colaboración de un organismo que apoya el rescate de tradiciones culturales y fomenta la economía local.

Posterior a los comentarios de ambas acerca de la situación con Zé, éste llega a saludar y a conversar con ellas. La charla no está exenta de tensión, ya que Bethânia se ve incómoda, no observa a su interlocutor Zé y permanece en silencio.

Branca: ¿Es usted quien está haciendo ese batuque abajo?

Zé: Es el Centro Cultural Cabo Verde.

Branca: Me gusta mucho esa cuestión cultural, de raíz. (A Bethânia) Bethânia, sírvenos el postre.

Zé: ¿Usted sabía que el fundador del municipio es de allá, de Cabo Verde, de África?

Branca. No, no sabía. Qué cosa, Bethânia. Y yo pensaba que habían sido los portugueses. ¡Qué interesante!

Zé: Nuestro Pueblo fue olvidado, fue masacrado, fue forzado a olvidar toda su cultura. Nosotros estamos recuperando esa cultura que las personas ya habían

olvidado. Trabajamos con niños, adolescentes y adultos. El proyecto es grande y puede crecer más.

Branca: Bethânia me dijo que ustedes están recibiendo apoyo de una institución extranjera.

Zé: Ellos nos están dando bastante apoyo. Eles estão nos dando todo esse apoio.

Branca: ¡Qué interesante!

Zé: Pero el trabajo es nuestro. Nosotros tendremos aquí un centro que va a mostrar cómo era el sufrimiento de los negros. Como ellos vivían en los alojamientos para esclavos, como ellos servían en la casa grande, como ellos eran forzados a trabajar en el ingenio. Nosotros creemos en la autosustentabilidad e estamos intentando lograr algunos acuerdos.

Branca: Yo adoro esa palabra, autosustentabilidad.

Zé: Usted sabe que toda esa región es llamada de llanura costera, ¿no? Pero, ¿qué fue lo que quedó? Nada. Acabaron con los árboles, acabaron con las leyendas, acabaron con los mitos. El ingenio todavía está en pie, pero sin dinero e inversión no va a funcionar.

Branca: Entiendo. Un polo turístico. Un museo aquí en la casa, quiero decir, en el ingenio. Yo viajo mucho. Ahora todo se hace con tecnología. Puede hacer hasta una recreación virtual. ¿Ya pensó eso? Es muy interesante.

El silencio de Bethânia en la escena y su incomodidad parecen originarse en el hecho de que ella no considera la posibilidad de pedir ayuda financiera, de alterar el propósito de las tierras. Según Bethânia, esta ausencia de otras posibilidades se debe a que ella no desea ninguna modificación a las instituciones sociales que se sustentan en el ingenio. Otro motivo

para su silencio e incomodidad es la presencia de Zé en la casa grande. Aparte de este momento, Zé solamente ha entrado en la casa grande porque Bethânia le pidió ayuda con la electricidad; inclusive, ese pedido de ayuda reveló que a Bethânia no le agrada dirigirse al joven.

La importancia del diálogo entre Branca y Zé surge a partir de dos elementos: la historia de los pueblos de origen africano que vivieron en la zona y la destrucción ecológica. La labor de Zé y de sus compañeros es rescatar la herencia cultural recibida y también históricamente reprimida. De ahí que gran parte de las labores del centro cultural que dirige estén enfocadas en la transmisión de esas tradiciones y prácticas, entre ellas la capoeira y la danza. Otro elemento fundamental es el reconocimiento del daño ecológico cometido en la región y la posibilidad de otras prácticas agrícolas. Zé les recuerda a ambas mujeres que el deterioro ambiental y la destrucción de hábitats ha ocasionado la pérdida de especies animales y vegetales, y con ella la pérdida de mitos y leyendas. Este evento es trascendental porque naturaleza y cultura no son fenómenos opuestos, como la visión occidental ha propuesto con el fin de someter a la primera a la condición de proveer beneficios y excedentes económicos. El ensayista y crítico cultural Antonio Benítez Rojo, en su ensayo “Sugar and the Environment in Cuba,” sugiere que gracias a la tala indiscriminada de árboles para obtener la madera necesaria para la industria azucarera se han perdido algunas deidades, especialmente en el caso de la religión Yoruba (43). Esto sucede porque para los pueblos de origen africano la única manera de conservar sus tradiciones y creencias se da a partir de las conexiones entre sus bosques y los bosques de las islas (Cabrera 13-20). La pérdida de los bosques y de los ríos, repositorio de las figuras que habitan las cosmogonías africanas y también del conocimiento, gracias a la plantación cañera, muy posiblemente motivó que ya

no se mencionen algunos orishas y que inclusive las lenguas de los pueblos Yoruba, Bantu, Ewe Fon y Efik ya no se hablen⁵⁵ (Benítez Rojo 43).

En relación con otras formas de cultivar, Zé es visto en una especie de invernadero que contiene varios tipos de plantas cuyo cultivo hace parte del acuerdo con la ONG de Holanda. Como se trata de plantas tropicales que resultan fáciles de cultivar dadas las condiciones del nordeste, la humedad y la protección del invernadero, no sorprende que esta forma de cultivo sea una buena manera de obtener ingresos y una independencia económica que permite escapar de la extenuante labor de la caña. Además, dado que las flores tropicales son apreciadas para jardinería y decoración en otras partes del mundo, su cultivo puede tener como fin la exportación generando un mayor margen de ganancia. En consecuencia, no sorprenden las palabras de Bethânia con las que manifiesta que ellos “los otros” son los que tienen ahora el dinero a lo que su madrina responde que todo está “cabeça para baixo” o que el orden tradicional de clases está “al revés”.

El hecho de que Zé y las otras personas que habitan esa porción de las tierras del ingenio tengan otras opciones que les permitan agencia e independencia de la producción de azúcar es significativo. Primero, porque les permite librarse de esa condición de anquilosamiento que es la sociedad señorial derivada de la plantación y a la vez desafiarla a través de nuevas oportunidades y aspiraciones individuales. Segundo, porque estas acciones recuerdan la base de la contraplantación como resistencia y subversión hacia la cultura dominante. En relación con este segundo punto, en el origen mismo de la idea de

⁵⁵ La hipótesis de Benítez Rojo es muy plausible, ya que como seres provistos de lenguaje nuestra tendencia es la de nombrar. Si esa realidad física ya no existe, las palabras que antes podían identificarla seguramente caen en desuso y en algún momento se pierden. Al final de este comentario, él mismo Benítez Rojo inquiriere en un tono que ratifica esta relación entre el lenguaje y la realidad: “¿Por qué no pensamos este fenómeno como relacionado a la pérdida del bosque cubano?” (43).

contraplantación subyace la posesión de un pequeño lote de tierra para dedicar al cultivo de subsistencia. Casimir nos recuerda en *La invención del Caribe* que “los países caribeños ocupados por España fueron los únicos donde la esclavitud coexistió con el trabajo a destajo y el trabajo asalariado dentro de un mismo sistema y, en algunos casos, incluso dentro de una misma plantación” (117-118). Esta variedad en las formas de trabajo más allá de la labor brutal de la caña y su consecuente pago permitió en muchos casos que los mismos esclavos pudieran comprar su libertad. En Brasil, por ejemplo, el mismo estado permitió que los esclavos tuvieran su propia ganancia personal a partir de su trabajo en tierras concedidas por sus amos (Klein y Luna 191). Igualmente, si les era permitido trabajar en la ciudad y vivir fuera de la propiedad del amo, el esclavo —*escravo de ganho* en portugués— podía retener para sí el excedente después de pagar la cantidad debida a su dueño. También si recibían algún regalo o compensación, se admitía que estos le pertenecían y que el amo no tenía ningún derecho a expropiar estos beneficios (Klein y Vidal 191).

En *Açúcar* resulta perfectamente posible que Zé y los otros descendientes de los antiguos esclavos de la hacienda Wanderley hayan recibido las tierras como herencia de sus padres, abuelos y bisabuelos. Dada la práctica mencionada anteriormente, la familia de Bethânia pudo haberle entregado a algunos esclavos una porción de las tierras para que realizaran cultivos de subsistencia y vendieran lo que no consumieran. Sin embargo, ya en el momento que parece representar la película, los descendientes de esos antiguos pequeños propietarios se deciden por un forma de cultivo que no requiere tanto esfuerzo (compra de insumos, cuidado, búsqueda de redes de comercialización y distribución, transporte) y que además es patrocinado por una institución extranjera sin ánimo de lucro. En consecuencia, escuchamos que Zé en el diálogo con Branca asevera que el proyecto es “autosustentable” y

que está creciendo. Al parecer, el objetivo, además del cultivo de flores, es convertir al ingenio en una especie de lugar turístico que ofrece al visitante una mirada de lo que fue la esclavitud en la plantación de azúcar, la senzala, la casa grande. No sorprende entonces que para que esta parte del proyecto se concrete sea necesario tener la casa grande sin ocupantes y convertida en una especie de museo.

Esta idea de desocupar la casa y convertirla en un museo también puede entenderse como parte de la contraplantación. Esta propuesta de contraplantación es la conversión de la casa grande en un espacio físico del pasado exclusivamente. Esta idea es contraria a la tentativa de permanencia en el mundo simbólico de la casa grande como espacio de habitación y del dominio ejercido por la élite azucarera. Esa tentativa de permanencia la percibimos en la fijación del personaje de Bethânia en la “gloria” pasada del ingenio. Igualmente, la idea de Zé de convertir a la senzala en un espacio “turístico” permite una mayor difusión acerca de la historia de la esclavitud. Esta divulgación es relevante para un público que no tenga plena conciencia de la historia de los pueblos que fueron forzados a venir a trabajar como esclavos. Como el mismo Zé da a entender en su diálogo con Dona Branca, la mayoría de las personas piensan que los fundadores son exclusivamente los portugueses.

El largometraje termina con Bethânia abandonando sus tierras. La casa grande se convierte en un símbolo del pasado que puede ser explotado económicamente, mientras que la caña de azúcar arde en un incendio provocado por Zé. La imagen de Bethânia alejándose casi de la misma manera en que llegó solamente tiene una alteración drástica: su cabello ondulado está suelto, no hay ningún afán de simulación de pertenencia a la raza blanca. Luego de que la imagen se oscurece indicando el final, el espectador queda con la misma

sensación: esta producción audiovisual destaca la obsesión por la permanencia de la sociedad señorial; permanencia porosa y problemática pero que revela tensiones de clase y de raza que se extienden al Brasil actual. A pesar de la crítica que esta y otras películas parece lanzar desde la representación de una sociedad en tensión y con miedo al ascenso de ese “otro,” queda la sensación de que esta clase poseedora de las tierras o del poder no quiere ceder sus privilegios o colaborar de manera decisiva con los menos favorecidos para que haya realmente progreso como nación. La producción audiovisual de los últimos diez años parece ratificar esta circunstancia.⁵⁶

En conclusión, y como pudimos percibir en este capítulo, el ingenio azucarero es una marca que ha señalado el destino histórico, social, económico y cultural de la región del Caribe y del nordeste brasileño. Desde los tiempos de la colonia, en estas dos zonas es posible constatar que la dedicación de la tierra al monocultivo ha causado daños ecológicos. También ha ocasionado notables perjuicios en la dimensión humana, ya que el corte y el procesamiento de la caña son trabajos exhaustivos que atacan la salud y el bienestar. Sin embargo, y como hemos notado, en ambas zonas ha existido una reacción de contraplantación. Esta contraplantación, teorizada por el historiador haitiano Jean Casimir y por el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero Rivera, ha servido como resistencia a las

⁵⁶ Además de los largometrajes y documentales mencionados anteriormente, otra película que llama la atención gracias a su representación de estas disparidades sociales y su cuestionamiento es *A que horas ela volta* (Anna Muylaert, 2015). Esta película tuvo bastante acogida y fue nominada a los premios Óscar en la categoría de película extranjera en 2015. Aunque su temática no se relaciona en absoluto con el espacio rural, es posible vincularla con *Açúcar* en la medida en que retrata las jerarquías del orden social, su cuestionamiento y la posibilidad de ascenso. Su centro es la figura de la empleada Val —interpretada por Regina Casé— y las relaciones sociales al interior de una familia pudiente en la ciudad de São Paulo. La inmovilidad del rol social atribuido a Val y la jerarquía silenciosa y omnipresente en ese microcosmos familiar se ven cuestionados cuando llega la hija de la empleada proveniente del nordeste. Esta joven cuestiona las reglas que Val obedece ciegamente y muestra que existen posibilidades de ascenso social; posibilidades que son temidas por las capas superiores de la sociedad.

imposiciones de la plantación azucarera desde el punto de vista del cultivo mismo y desde el punto de vista socio-cultural. En relación con el cultivo mismo, vemos cómo en *Açúcar* (2017) el personaje de Zé lidera a un grupo que cultiva flores tropicales inclusive cuando hay tentativas de reactivar la producción cañera. En cuanto a la dimensión socio-cultural, vemos cómo la oralidad del *créole* presente en la película *Sugar Cane Alley* (1985) y en la novela *Black Shack Alley* de Joseph Zobel (1950) se contraponen al francés como lengua de la escritura y de los propietarios de las plantaciones en Martinica. Aunque estos son dos de los ejemplos centrales de esta capítulo, también pueden verse otros que permiten explorar otras dimensiones de esa contraplantación. Entre esos otros casos deben mencionarse el diálogo de los personajes de Médouze y José en la película *Sugar Cane Alley* (1983) acerca de la conservación de la naturaleza y la oposición a la estructura patriarcal de la plantación propuesta por el sociólogo brasileño Gilberto Freyre en el largometraje *Açúcar*, entre otros.

Capítulo 2. Un cuadro clínico de la opresión: los problemas de la tenencia de la tierra, la enfermedad y la discapacidad en *La Charca* (1896) de Manuel Zeno Gandía y *Seara Vermelha* (1946) de Jorge Amado

Existen otras lecturas ecoculturales además de la plantación y la contraplantación vistas en el primer capítulo. Estas otras lecturas ecoculturales vinculan la experiencia de la desposesión o falta de tenencia de la tierra con la enfermedad y la discapacidad. Esta experiencia de la falta de tenencia de la tierra es otro aspecto de la relación entre el ser humano y la naturaleza cuyo análisis resulta importante por dos razones. Por una parte, nos permite revisar las dinámicas que a nivel histórico han posibilitado esta desposesión en Puerto Rico y en el nordeste de Brasil. En relación con estos mecanismos que favorecen la desposesión deben contarse la patologización del campesino. Por otra, nos permite ver los verdaderos efectos de la desposesión en la representación del campesinado en las novelas *La charca* (1894) del puertorriqueño Manuel Zeno Gandía y *Seara vermelha* (1946) del brasileño Jorge Amado. En las siguientes páginas examinaremos estas dinámicas perjudiciales a nivel histórico y la manera en que la desposesión causa enfermedades discapacitantes de acuerdo con la narrativa de ambas novelas.

En varios ensayos de identidad latinoamericana los campesinos y la población de diversas regiones latinoamericanas y del Caribe han sido percibidos como enfermos en discursos creados por la élite letrada (Stabb 13). Según el especialista en el ensayo hispanoamericano Martin Stabb, esta mirada existió desde el siglo diecinueve gracias a la influencia del organicismo social y la antroposociología (13). Del organicismo social, por ejemplo, estos ensayistas adoptaron el concepto de la sociedad como un organismo vivo (13). En consecuencia, si algo no estaba funcionando bien en el cuerpo social, el calificativo más

adecuado era “enfermo” o “enferma” (13). En relación con la antroposociología, estos ensayistas tomaron la relación entre la raza biológica y el desarrollo social y cultural (13). En consecuencia, nociones como la superioridad de la raza nórdica o ariana y la “inferioridad natural” de los pueblos del “sur” como latinos, negros y no europeos se convierten en lugares comunes en estos ensayos (13). Estos ensayistas son el argentino Agustín Álvarez con su *Manual de patología política* (1899); el venezolano César Zumeta con *El continente enfermo* (1899); el argentino Manuel Ugarte con *Enfermedades sociales* (1905); y, por último, el boliviano Alcides Arguedas con *Pueblo enfermo* (1909).

Estas representaciones de la población hispanoamericana como enferma, gracias al componente racial no blanco o europeo y al mestizaje, ocurren de diversas maneras en América Latina y el Caribe hispánico. En este capítulo mostraremos estas representaciones a partir de las novelas *La charca* (1894), del escritor y médico puertorriqueño Manuel Zeno Gandía, y *Seara vermelha* (1946), del escritor brasileño Jorge Amado. A través del análisis de estas novelas, y de la manera en que se lee la enfermedad en la población campesina, mestiza y pobre, proponemos que la lectura de eventos como la enfermedad es mucho más compleja. Esta complejidad proviene en parte del propio posicionamiento social e ideológico de sus autores. Así, Manuel Zeno Gandía (1855-1930) es descendiente de españoles, su familia es propietaria de un ingenio azucarero (Laguerre 166) y obtuvo su título de médico en España (Laguerre 194). Como miembro perteneciente a una élite letrada, Zeno Gandía recibe estas influencias del organicismo social y la antroposociología, entre otras, para formular en su narrativa las enfermedades de la sociedad rural puertorriqueña. De ahí que *La charca* (1894) sea la segunda novela de su tetralogía titulada convenientemente *Crónicas de un mundo enfermo*. En relación con el escritor brasileño Jorge Amado (1912-2001), su

posicionamiento social e ideológico lo convierten en un miembro activo del Partido Comunista de Brasil, lo cual influencia también su escritura. En *Seara vermelha* (1946), vemos cómo uno de los personajes busca despertar la conciencia política de los *sertanejos* o habitantes del interior nordestino. Este despertar de la conciencia política les permitiría a los campesinos salir de las condiciones de opresión y que los condenan a la pobreza, las enfermedades y la discapacidad.

Otro elemento que añade complejidad a ambas novelas es que la enfermedad debe entenderse también en el contexto de la discapacidad. En ese sentido, no leemos las novelas antes mencionadas como ejemplos de organicismo social o antroposociología. Por el contrario, leemos e interpretamos esas dos novelas desde la manera en que representan dinámicas de opresión social que causan enfermedades permanentes y la discapacidad de personas mestizas que viven en el campo. Desde esa perspectiva, seguimos a especialistas de la discapacidad como Susan Antebi para quien “leer la discapacidad en la producción cultural latinoamericana requiere adaptarse a modelos diversos y a veces contradictorios de identidad, comunidad, y de las políticas de desigualdad” (11). En especial, nos interesa revisar esas políticas de la desigualdad o políticas de la opresión que, según los especialistas en discapacidad Clare Barker y Stuart Murray, ocurren en contextos donde “la adquisición de la discapacidad puede estar relacionada con patrones amplios de desposesión –la pérdida de la familia, el hogar, la tierra, la comunidad, el empleo” (230). En ambas novelas ocurre este contexto de desigualdad y de desposesión hacia el campesinado pobre y mestizo. Debido a este contexto de opresión, este campesinado adquiere enfermedades que lo discapacitan.

Este contexto de desigualdad y opresión se percibe de manera diferente en ambas novelas. De acuerdo con el contexto histórico de *La charca* (1896), del puertorriqueño

Manuel Zeno, los campesinos han sido sometidos a leyes que los han desposeído de la tierra con el fin de convertirlos en peones y trabajadores permanentes de los hacendados (Picó, *Libertad y servidumbre* 65). Gracias a una coyuntura económica favorable, los hacendados del café en Puerto Rico ven en el café un producto lucrativo que pueden exportar (Picó, *Historia general* 197). Sin embargo, necesitan mano de obra estable en las haciendas cafeteras. Por esta razón, y gracias también a sus vínculos políticos, estos hacendados logran la promulgación de leyes que obligan a quien no tiene tierras al trabajo en las haciendas de café (Picó, *Los jornaleros de la libreta en Puerto Rico* 39). Así, campesinos que solían vivir a partir de cultivos de subsistencia y como agregados en la propiedad de un pariente, se ven forzados a trabajar para un hacendado (Picó, *Los jornaleros de la libreta en Puerto Rico* 39). También estos mismos campesinos se ven en circunstancias de endeudamiento en las tiendas de la hacienda, que los obliga al pago con trabajo (Quintero Rivera 18). Ahora bien, en la novela no se representan estas medidas que imponen este trabajo forzado para pagar deudas o la misma pobreza de los campesinos. Por el contrario, el campesino puertorriqueño es representado como un ser depravado y enfermo física y mentalmente que no distingue entre el bien y el mal. Desde esta perspectiva, la novela de Zeno Gandía reflejan exclusivamente las teorías del organicismo social y la antroposociología. En el mundo rural que este autor busca representar no se retrata la opresión sufrida realmente por el campesino y que lo conduce a la enfermedad y la desnutrición (Picó, *Historia general* 98).

En contraste, en la novela *Seara vermelha* (1946) de Jorge Amado hay un énfasis claro en que la causa de los problemas de los campesinos nordestinos del interior o *sertanejos* es la falta de posesión de la tierra: “es un viaje que comenzó hace mucho y nadie sabe cuándo va a terminar porque todos los años los colonos que perdieron la tierra, los

trabajadores explotados, las víctimas de las sequías y de los coroneles, juntan sus trapos, sus hijos y sus últimas fuerzas e inician el viaje” (56). Como los campesinos están en una situación de desposesión permanente y a merced del terrateniente, cuando son expulsados por éste se ven compelidos a situaciones de hambre, sed, enfermedades discapacitantes y, en algunos casos, la muerte. Este es el caso de la familia de Jerônimo, un campesino *sertanejo* de edad y que termina contrayendo tuberculosis gracias a la dureza del viaje desde el sertón nordestino hasta la ciudad de São Paulo. Desde esta perspectiva, la historia de esta familia encaja perfectamente con las palabras de los especialistas en discapacidad Susan Antebi, Clare Barker y Stuart Murray. Para estos críticos, la discapacidad es producida por situaciones de desigualdad y desposesión.

Aunque la desigualdad y la desposesión son dinámicas sociales que causan enfermedades y discapacidades, estas no son las únicas situaciones representadas en las novelas, y en especial en *Seara vermelha* (1946). En esta novela amadiana también es posible leer un evento que colabora con la continuidad de la desigualdad, y otro en que hay una contestación hacia las estructuras de poder que posibilitan esa desigualdad. Este primer evento es la práctica médica occidental y su manera de analizar la enfermedad sin atender a las circunstancias socioeconómicas del paciente. En la novela vemos cómo el personaje de Epaminondas diagnostica la tuberculosis de Jerônimo, pero no la trata ni intenta comprender las verdaderas circunstancias –la desposesión– que originan las enfermedades discapacitantes que aquejan a los campesinos. En contraste, también en *Seara vermelha* (1946), vemos un evento que resiste a desigualdad a través de la práctica de la medicina tradicional y del conocimiento popular de las propiedades curativas de las plantas o etnobotánica. Estos conocimientos y práctica populares son realizados por Jucundina, la esposa de Jerônimo, y

evidencian que dentro del campesinado hay saberes valiosos que son característicos de su cultura. A pesar de que la práctica de la medicina tradicional y de la etnobotánica tienden a ser marginados por no hacer parte de la medicina occidental, esta escena demuestra que son relevantes para la preservación de una cultura y de sus saberes ancestrales, y también para la conservación del medio ambiente. Esta conservación ambiental sucede a través de la preservación de especies vegetales que podrían ser llamadas “malezas,” pero que en realidad son empleadas por sus propiedades curativas e inclusive porque son alimento.

En resumen, en este capítulo analizaremos cómo las dinámicas de la desigualdad y la falta de posesión de la tierra causan enfermedades y situaciones de discapacidad a través de la lectura de las novelas *La charca* (1894), del escritor puertorriqueño Manuel Zeno Gandía, y *Seara vermelha* (1946), del novelista brasileño Jorge Amado. También examinaremos los discursos que contribuyen a la continuidad de estas situaciones de opresión y desigualdad. Entre estos discursos se encuentra los de la medicalización del trabajador rural en Puerto Rico y en sertón o interior del nordeste en Brasil. Estos discursos aparecen en la narrativa de ambas novelas y también en los ensayos de pensadores latinoamericanos preocupados por la pregunta acerca de la identidad.

La patologización como estrategia de dominio de la élite liberal en Puerto Rico en La Charca de Manuel Zeno Gandía (1894)

Uno de los elementos que llama la atención cuando se estudia la literatura de Puerto Rico es la continua presencia de la enfermedad. Aunque ésta no es un elemento exclusivo presente en las formas literarias puertorriqueñas, podemos decir que es una especie de constante —en especial en el siglo diecinueve— en la manera en que se representa a la sociedad

de la isla, especialmente al campesinado y al pobre. La existencia continua de la enfermedad y su atribución a un sector de la sociedad hace parte de un gesto diagnosticador por parte de una élite letrada y positivista que busca “curar los males” en la formación de las naciones hispanoamericanas. Este fenómeno sucede justamente en el siglo diecinueve, ya que es en este siglo donde se dan importantes desarrollos científicos y médicos como la teoría de la evolución, los principios de la herencia de Mendel y la bacteriología. De este modo, en Hispanoamérica se escriben ensayos de identidad que desde sus títulos dejan entrever una perspectiva medicalizada. Cabe señalar entre ellos *Pueblo enfermo* (1909) del boliviano Alcides Arguedas, *El continente enfermo* (1899) del venezolano César Zumeta y *Manual de patología política* (1899) del argentino Agustín Álvarez (Stabb 13).

El campesino es percibido y representado en la ficción como un ser enfermo a nivel físico y moral, incapaz de realizar adecuada y eficientemente las faenas del campo, de mantener los valores familiares, de alejarse del vicio (el alcohol) y los malos hábitos (el juego). Esta lectura e interpretación de la realidad rural de la isla aparece en la novela *La Charca* (1896) de Manuel Zeno Gandía, y también en otras obras que la precedieron y sirvieron de influencia como *Mis Memorias* de Alejandro Tapia y Rivera (1882) y *Disquisiciones sociológicas* de Salvador Brau (escritas entre 1882 y 1886).⁵⁷ Inclusive en la obra clásica acerca de la identidad nacional puertorriqueña, *Insularismo* (1934) de Antonio S. Pedreira, existe una crítica al carácter del pueblo puertorriqueño como débil, dócil y enfermo. Frases como “La nueva generación de medianeros debe darse cuenta del medio patológico a cuya sombra se va haciendo” (Pedreira 151) y las alusiones a una docilidad “histórica” aparecen en distintos apartados de este ensayo considerado como una obra canónica del

⁵⁷ José Luis González menciona la importancia de Tapia y Brau con sus nociones de “los compatriotas enfermos” y de la pobre nutrición y la ignorancia como circunstancias de la sociedad puertorriqueña (60-66).

análisis nacional puertorriqueño del siglo XX (Figueroa Parker 114). También Juan Flores nos recuerda en su *Insularismo e ideología burguesa (nueva lectura de A.S. Pedreira)* que Pedreira “califica a la sociedad puertorriqueña como enferma y falta de estímulos” (27). Esta patología puede leerse a través del vínculo hecho por Pedreira entre una “modorra mental” y la falta de acción e iniciativa por parte de los puertorriqueños (Pedreira 39). Además de esta caracterización de la sociedad de la isla, Flores observa que esta percepción de Pedreira no es una nueva en el ámbito intelectual puertorriqueño, sino que continúa aseveraciones hechas por Luis Muñoz Rivera en sus poemas y Manuel Zeno Gandía en su tetralogía novelística titulada *Crónicas de un mundo enfermo* (27). Es importante mencionar que *La charca* hace parte de ese conjunto de novelas de Manuel Zeno Gandía.

Estas lecturas del campesinado (que no siempre recibe el nombre común de *jíbaro*⁵⁸ en estas obras) y del pueblo puertorriqueño provienen de un sector letrado blanco y descendiente de hacendados de origen peninsular (González 50).⁵⁹ En contraste, los jíbaros o campesinos son los trabajadores de la tierra que están en condiciones de servidumbre y explotación. Como figuras de la élite, estos letrados retratan a la población obrera como “enferma” para distanciarse de ella socialmente. Esta caracterización también sirve para que

⁵⁸ Es curioso que en *La charca* no se mencione la palabra “jíbaro” como aquella que identifica al campesino de la montaña puertorriqueña. Sin embargo, todavía más llamativas resultan las circunstancias en las que este término se originó. Según la historia literaria puertorriqueña, Manuel A. Alonso Pacheco publicó su cuadro de costumbres, *El jíbaro*, en 1849. El mismo año en que se instituye en Puerto Rico el régimen de las libretas que sometería a esta población libre, “incluidos los jornaleros blancos, en virtuales siervos de la gleba” (González 57). Además de esta triste casualidad, el libro de Alonso no habla mucho sobre los campesinos ni sobre la verdadera composición racial de la isla. Como señala José Luis Gonzáles, el libro de Alonso refleja la “identidad del sector ilustrado de la clase dirigente del país” (56).

⁵⁹ En *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales (coloquio de Princeton)*, José Luis González destaca que hubo dos importantes oleadas migratorias: una, a comienzos del siglo diecinueve; otra, y más significativa, a mediados de la misma centuria. Esta segunda fase migratoria resulta relevante debido a que gracias a ella corsos y mallorquines “conquistan y colonizan” (50) la región montañosa de la isla y a los campesinos o “jíbaros originales” (50). Gracias a esta circunstancia, los campesinos se convirtieron en “agregados atados a la tierra por la institución de la libreta” y el cultivo del café –que requería mano de obra estable y fija– reemplaza totalmente a la economía de subsistencia (50).

esta misma élite letrada asuma la posición del guardián o “cuidador” que vela a estos enfermos. Sin embargo, y como se verá en las siguientes páginas, la posición de guardián esconde el interés por el poder de esa élite.

La posición de “cuidador” de los campesinos enfermos no es una posición inocente ni desinteresada, ni está exenta de maniobras relacionadas con la búsqueda del poder, como bien lo analiza el crítico Benigno Trigo. En “Anemia, Witches, and Vampires: Figures to Govern the Colony,” Trigo analiza los textos de Salvador Brau (“Las clases jornaleras”, 1882) y Francisco del Valle Atilas (*El campesino puertorriqueño. Sus condiciones físicas, intelectuales y morales, causas que las determinan y medios para mejorarlas*, 1887) para concluir que estos letrados liberales elaboraron un discurso en el que la raza negra es vista como una metáfora de la enfermedad, mientras que los blancos pobres y campesinos son retratados como anémicos que reciben cuidado por parte de este grupo de letrados aspirante al poder. Además, la élite letrada⁶⁰ del siglo diecinueve se ocupa con diligencia en la tarea de atribuir al campesino todos los defectos posibles tanto en lo físico (enfermedad, debilidad) como en lo moral, con el fin de evitar cualquier responsabilidad en la búsqueda de soluciones definitivas y contundentes. El hecho de que esa élite se posicione como “cuidadora” de este “pueblo enfermo” no significa que quiera sanarlo o solucionar los problemas atribuidos discursivamente a esta población trabajadora.

En estas obras, entonces, la asignación de tales defectos a los trabajadores rurales se convierte en una estrategia que culpabiliza al otro y no permite ver las circunstancias que afectan a esta población ni propone una resolución social eficaz. Estas circunstancias reales

⁶⁰ Seguimos la noción de élite letrada como el grupo privilegiado de escritores, intelectuales, administradores y profesionales que, como afirma Ángel Rama en *La ciudad letrada*, domina y organiza el universo de los signos en las ciudades latinoamericanas. Dentro de esta noción nos interesa destacar el elemento de una conciencia colonizada dentro de este grupo social que posibilita tal ordenamiento jerárquico.

de los trabajadores se relacionan con los sueldos bajos, la falta de alimentación adecuada debido a la ausencia de cultivos de vegetales y otros alimentos, y la presencia de las enfermedades y la muerte debido al carácter mismo de los procesos de cultivo del café, como se verá más adelante. En otras palabras, esa élite letrada crea discursivamente a un “pueblo enfermo” para culpabilizar a la población rural de la falta de avance como sociedad. Este “pueblo enfermo” aparece en novelas y en ensayos escritos por ese grupo de letrados. Sin embargo, la creación en el discurso ensayístico o en la ficción de este “pueblo enfermo” no conduce a que ese mismo grupo letrado reflexione sobre la posibilidad de cambio social y la representación de tal cambio en la literatura. Por el contrario, en una novela como *La charca* (1894) no hay una búsqueda de cambio social concreto que ayude a este pueblo “débil moral y físicamente.”

Aunque la clase hacendada, como parte de la élite criolla, es una clase subordinada dentro del esquema de gobierno colonial peninsular en el Puerto Rico anterior a la invasión estadounidense de 1898,⁶¹ sus valores y su forma de vida perpetuaron las pésimas condiciones de vida del campesinado. Según el sociólogo e historiador puertorriqueño Ángel Quintero Rivera, los valores señoriales impidieron el desarrollo de un mercado interno (Quintero Rivera 18) y la manutención de cultivos de subsistencia que había prevalecido hasta mediados de siglo diecinueve en la región montañosa. Estos valores señoriales hacen

⁶¹ Una forma posible de explicar la estructura de gobierno en Puerto Rico durante el siglo diecinueve podría ser a partir de la relación entre el gobierno peninsular y la élite criolla, y entre esa misma élite y el resto de la población. Así, el gobierno peninsular posibilitó una “clase señorial de una agricultura de exportación” que no desarrolló un mercado interno, sistemas de comunicación interna o un sistema monetario único (Quintero Rivera 18) debido a la “irrelevancia” de éstos. Como afirma Quintero Rivera, esta clase señorial se preocupó en el “posibilismo”, es decir, en la negociación de “lo posible” con una metrópoli débil con el fin de obtener poder (Quintero Rivera 19-21). En cuanto al resto de la población, el grupo social privilegiado puso en práctica mecanismos de servidumbre para someter al campesino a regímenes de trabajo que no permiten movilidad. Entre estos lazos de servidumbre se encuentran “el agregó, el endeudamiento secular, el pago en vales de tiendas de hacienda, el medianeo, los sistemas de trabajo forzado a través de las leyes de libreta” (Quintero Rivera 18).

que la clase hacendada se conciba a sí misma como un grupo de señores feudales que son terratenientes y propietarios de sus campesinos o siervos. Como poseedores de grandes extensiones de tierra o latifundistas, la preocupación de esta clase hacendada es la continuación del monocultivo o plantación de café. De manera que en vez de trazar las coordenadas para la creación de un mercado interno que posibilitara alimentos y otros productos para todos los puertorriqueños, la clase hacendada continuó su deseo de riqueza y poder a través de una economía basada en el monocultivo para la exportación.⁶² Este anhelo de riqueza y poder a través del monocultivo es patente en la negativa de los hacendados a la rotación de cultivos como una estrategia agrícola y ecológica (McCook 71). Esta rotación involucraba el cultivo de frutas, las cuales hubieran surtido un mercado interno convirtiéndose en una fuente de alimentación para los campesinos.

El enfoque económico en el monocultivo para la exportación es nocivo porque solamente trae beneficios a la élite criolla mientras que afecta de manera negativa la salud y el bienestar de la comunidad campesina. Como menciona el historiador Fernando Picó en su *Historia General de Puerto Rico*, de 1867 a 1899 la población puertorriqueña aumenta, especialmente en los municipios cafeteros de Yauco, Ciales y Utuado, pero muchas más personas fallecen en el mismo período en comparación con décadas anteriores (193). Este incremento en los fallecimientos se debe en gran medida al avance del monocultivo del azúcar o del café. La plantación de azúcar o de café requiere labor intensa en ambientes que

⁶² En el caribe hispánico, en particular Puerto Rico y Cuba, siempre hubo tentativas de desarrollar investigaciones agrícolas que favorecieran la producción de fruta y no solamente de azúcar o café, como lo demuestra Stuart McCook en su libro *States of Nature*. Sin embargo, y siguiendo a este mismo autor, cuando la PRAES (Puerto Rico Agricultural Experiment Station en Mayagüez) le sugiere a los cultivadores de azúcar la práctica de rotación de cultivos como una estrategia agrícola y ecológica, estos mismos hacendados se negaron porque según ellos esta dinámica no proveía beneficios económicos (71). Aunque este centro de investigación continuó sus labores en relación con los productores de frutas, Cook destaca que éstos representaban una fracción mínima de la actividad agrícola puertorriqueña a comienzos del siglo XX (71).

son prolíficos en patógenos. De manera que si se tiene un ambiente que favorece el aumento de parásitos y si a esta circunstancia se le añade una alimentación inadecuada, las posibilidades de adquirir enfermedades se incrementan exponencialmente. En consecuencia, “la malaria, la bilharzia y el paludismo crecen al impacto de los canales de riego de la costa; los húmedos cafetales del interior propician la anemia y la tuberculosis” (193).⁶³ En suma, la labor campesina en el monocultivo y las circunstancias que la rodean son absolutamente perjudiciales para el campesinado. Estas condiciones favorecen exclusivamente la continuidad del enriquecimiento de la élite y de la opresión de los campesinos.

El vínculo entre el monocultivo y la enfermedad del trabajador se convierte así en el tema central de esta sección. Desde nuestra perspectiva, el posicionamiento de las élites en relación con el campesino permiten que éste continúe oprimido y explotado. Este posicionamiento, en el que se crea discursivamente a un “pueblo débil, enfermo y perezoso,” posibilita una gran miopía en relación con la realidad. Esta miopía es la imposibilidad de reconocer el verdadero estado de la población, de su situación de explotados y, en consecuencia, de buscar soluciones. Quienes deben indagar por soluciones son los hacendados puertorriqueños y el grupo de letrados que crea esta visión de un “pueblo débil a nivel físico y espiritual.” Sin embargo, la clase hacendada y los letrados, como parte de la élite criolla, buscan mantener su posición de privilegio y procuran una posición de superioridad o poder, respectivamente. Los hacendados continúan con la plantación de azúcar o café a pesar de conocer otras alternativas que son benéficas a nivel ecológico y

⁶³ Según Mayo Clinic (fuente en línea), la malaria es una enfermedad presente en los países tropicales y subtropicales causada por la picadura de insectos infectados con un parásito (el paludismo sirve para caracterizar el momento en el que se tienen los síntomas de la malaria). En contraste, de acuerdo con el CDC, la bilharzia (o schistosomiasis, en inglés) es una infección causada por la ingestión o el contacto con la piel de agua contaminada por un gusano parásito que vive en ciertas especies de caracol de agua dulce. En la actualidad, no hay una vacuna contra la malaria y la bilharzia se puede tratar fácilmente con medicamentos.

humano. Por otra parte, el grupo letrado destaca en el discurso literario y ensayístico que los males de la sociedad se encuentran en la pereza y en la enfermedad de los trabajadores rurales. Ambas posiciones niegan la realidad de explotación, miseria y enfermedad real del campesinado y colaboran con la perpetuación de una ceguera que, voluntaria o no, contribuye a la continuidad de la opresión de los campesinos. Desafortunadamente, esta condición de opresión de la clase trabajadora resulta favorable a los intereses de ambos grupos pertenecientes a la élite criolla. Por una parte, permite proseguir con el monocultivo y con el consecuente enriquecimiento material de los hacendados. Por otra parte, posibilita que el grupo letrado afiance su superioridad moral en su carácter simbólico de cuidadores y de guías hacia un mejoramiento social que conduzca al progreso.

Aunque muchas veces las relaciones coloniales con los Estados Unidos han sido vistas como las culpables de la dependencia y la falta de desarrollo agrícola en favor de políticas que favorecieron y favorecen el “progreso industrial,”⁶⁴ no se puede eximir a las élites –y en este caso, a esa clase señorial de las haciendas– de la promoción de ideas y prácticas en contravía del bienestar y la salud de la población y del trabajador rural. Los problemas de Puerto Rico, como los de la mayoría de los países latinoamericanos, provienen

⁶⁴ La política que fue sinónimo de “progreso industrial” en Puerto Rico fue la llamada “Operación manos a la obra” (en inglés, *Operation Bootstrap*). Este programa gubernamental buscaba incentivar la industrialización en la isla para el periodo de finales de los años cuarenta hasta mediados de los sesenta. Para lograr este objetivo, este plan tuvo tres aspectos centrales: primero, el ofrecimiento de mano de obra barata puertorriqueña a las empresas estadounidenses; segundo, el desarrollo acelerado del sector de la manufactura con miras a la exportación; tercero, el estímulo a la inversión extranjera en la isla a través de exenciones en los impuestos, la expansión de la producción industrial y el aumento del ingreso per cápita (Ortiz 7). Paradójicamente, esta estrategia no logró un verdadero desarrollo económico para la isla; por el contrario, aumentó la situación de dependencia económica de Estados Unidos, relegó totalmente a la agricultura y negó cualquier posibilidad de desarrollo de un mercado interno tanto de productos como de empleo (Ortiz 7). Como la primera tentativa de desarrollo en el llamado “tercer mundo”, la “operación manos a la obra” representa un intento fallido de modernización y progreso económico, ya que, como señala Déborah Berman, se trataba de una alianza entre el Partido Popular Democrático (PPD) y el gobierno de los Estados Unidos que le permitió a las élites de la isla mantener el poder gracias a la satisfacción de los intereses y necesidades estadounidenses en las áreas económica, militar y política (Berman 105).

de una aquiescencia no exenta de tensión entre las clases altas poseedoras de la tierra y la metrópoli, sea ésta España o Estados Unidos (u otras potencias e instituciones extranjeras), en la que la búsqueda de poder político y económico por parte de las primeras conduce al empobrecimiento y al deterioro de la vida de la clase trabajadora sea en el campo o en la ciudad

A través de la lectura e interpretación de *La charca* de Manuel Zeno Gandía, analizamos los mecanismos que permitieron la continuidad de dinámicas nocivas a nivel ecológico y humano. Entre estas dinámicas ecológicas nocivas están la falta de una autonomía agrícola puertorriqueña, un mercado interno y un empleo adecuado del suelo para prácticas agrícolas variadas y en armonía con la biodiversidad. En cuanto a la dimensión humana, nos interesa examinar la opresión a la que se encuentran sometidos los campesinos. De modo que, en las siguientes páginas, presentaremos un análisis de un episodio de la novela donde se conjugan ambas dimensiones. Por una parte, examinamos la visión del autor de una sociedad rural enferma física, mental y moralmente. Esta sociedad es representada en la narrativa como ruin y dedicada al vicio, pero no se mencionan las circunstancias de explotación que los campesinos sufren día a día. Por otra, indagamos sobre la falta de aprovechamiento adecuado y consciente de las prácticas agrícolas que el campo puertorriqueño podría ofrecer.

Las escenas de la novela que nos interesa examinar tienen al capataz Montesa como el protagonista. Nos llama la atención este personaje porque es una figura que se coloca en el medio: tiene un origen humilde, pero aspira a posicionarse en una dimensión superior a la de sus compañeros trabajadores. Además del examen del episodio que cuenta con este personaje, nos interesa analizar el contexto de la producción cafetera en la segunda mitad del

siglo diecinueve. Para elaborar este contexto, revisaremos las dinámicas económicas, ecológicas y sociales alrededor del café a partir de los textos de los historiadores Fernando Picó y Laird W. Bergad. Seleccionamos a estos dos historiadores gracias a que ambos ofrecen un panorama acerca de las dinámicas económicas y sociales presentes en las fincas y haciendas puertorriqueñas. Este panorama nos permite observar los mecanismos mediante los cuales los campesinos son desposeídos y forzados a trabajar para los hacendados. Por último, y para comprender mejor las dinámicas nocivas de la plantación cafetera, revisaremos brevemente el contexto de producción de este grano en la actualidad.

La visión de una sociedad rural enferma e inútil, el naturalismo literario y la figura del capataz Montesa

La charca (1894) de Manuel Zeno Gandía es una obra que no presenta personajes centrales. El argumento de la obra gira alrededor de la caída de seres ya degenerados moralmente o aquejados por alguna dolencia física que no pueden ser redimidos. De manera que la obra cuenta con una constelación de personajes en los que no hay un claro protagonista. Tampoco existe en esta novela alguna visión positiva ni de los personajes, ni de alguna situación. Por el contrario, la charca parece aludir en sí a un pozo con connotaciones negativas donde la obra inicia y culmina. Así, la obra comienza y termina con los personajes de Leandra y Silvina en el pozo (charca) mientras la primera lava la ropa. Este inicio con la madre (Leandra) y su hija adolescente (Silvina) configura en sí un primer momento de depravación moral, ya que la madre entrega a su hija al apetito sexual de Galante, quien es su amante, con el fin de que éste las mantenga a ambas. El personaje de Galante es relevante porque es uno de los terratenientes en la obra. Posteriormente, Silvina es obligada a los trece

años a casarse con Gaspar, un hombre mucho mayor que ella y quien comete un asesinato. Este asesinato es tal vez el único episodio que podría configurar, de manera pasajera, una línea argumental en la novela. En este homicidio, Gaspar asesina accidentalmente a Deblás, quien era su compañero en la tentativa de robo y asesinato del tendero Andújar. Debido a la cobardía de Gaspar, éste forza a Silvina a empuñar el cuchillo con el que se comete el homicidio.

Otros personajes de esta narración que son centrales en la historia son Martha, Andújar, Deblás, Marcelo, Ciro, Galante y Juan del Salto. Martha es una anciana avara que mata de inanición a su pequeño nieto y quien se dedica a ocultar el dinero que su pequeño pedazo de tierra le produce. Andújar es el propietario de la tienda que abastece a los jornaleros y quien les presta dinero con altos intereses y otras condiciones, las cuales deja a varios en la ruina. Deblás es un fugitivo que planea junto con Gaspar el robo y asesinato de Andújar. Marcelo es un joven anémico y con dolencias nerviosas que termina asesinando a su hermano Ciro, quien, a su vez, es el pretendiente de Silvina. En relación con la clase de los terratenientes, Galante y Juan del Salto son dos personajes opuestos en el espectro moral. Galante, como su nombre irónicamente lo indica, es un mujeriego a quien solamente le interesa satisfacer sus deseos sexuales y su ambición económica. También es un asesino que elimina de manera violenta al esposo de la campesina Aurelia, ya que éste representa un obstáculo para la aventura sexual con ella. No mencionamos anteriormente a Juan del Salto porque no es una figura que realice alguna acción en particular. Aunque es un terrateniente, del Salto solamente reflexiona acerca de las circunstancias negativas y de las injusticias y la violencia en la que los campesinos participan. A pesar de que no comete ningún crimen, la

falta de acción para que la vida de los campesinos realmente mejore en la narrativa es el aspecto negativo que lo coloca junto a los otros personajes.

A esta visión de una sociedad enferma e inútil en la narrativa de Zeno Gandía es necesario que agreguemos el diálogo de este escritor con el saber científico de su momento. Manuel Zeno Gandía proviene de una familia acaudalada de origen español y que es dueña de una plantación azucarera (Laguerre 166). En 1875 se gradúa como médico en España y ese mismo año regresa a Puerto Rico (Laguerre 194). La estadía en Europa le permite a Zeno Gandía entrar en contacto directamente con el saber científico de su momento y con corrientes literarias como el naturalismo. En relación con este último, el escritor puertorriqueño Enrique Laguerre destaca que los poemas “La tarde” y “El microscopio” de 1879 “ya muestran las ideas de Zola” (Laguerre 200). En otras palabras, es la suma del encuentro con el saber científico de su época, las lecturas de sus coterráneos y de escritores naturalistas franceses y españoles los que informan su escritura y contribuyen a esa interpretación monotemática y negativa del trabajador.

La presencia del naturalismo en las novelas de Zeno Gandía es innegable (Álvarez 35). De acuerdo con la tesis doctoral del profesor de literatura Ernesto Álvarez, *Manuel Zeno Gandía: estética y sociedad* (1987), hubo influencia del naturalismo francés y español en la obra del autor puertorriqueño; sin embargo, para el momento de escritura de *La charca* (1894) el naturalismo en Francia ya había desaparecido (35). Este aparente retraso sucede gracias al tiempo tomado por Manuel Zeno Gandía en su escritura novelística. De acuerdo con Álvarez, en 1882 comienza a conocerse la obra literaria del escritor naturalista Emile Zola en Puerto Rico (69). La novela de Zola tiene su culminación entre los años 1877 a 1884. En contraste, la primera novela de tipo naturalista en esta isla es *Garduña*, la cual fue

finalizada por Zeno Gandía en 1890 (Álvarez 62). Esta es la primera novela naturalista en Puerto Rico y también la primera novela que hace parte de la tetralogía *Crónicas de un mundo enfermo*. La segunda novela será *La Charca*, la cual fue publicada en 1894. En todo caso, es importante destacar que en el relato de Zeno Gandía se percibe el determinismo y el influjo del pensamiento científico de los siglos dieciocho y diecinueve que también están presentes en la novela naturalista francesa (Álvarez 33).

El determinismo, según Álvarez, fue adoptado por Zola directamente de la exposición del médico Claude Bernard acerca de cómo en condiciones idénticas el fenómeno resultante será siempre idéntico (23). Esta concepción determinista aplicada a la novela trae como consecuencia que fragmentos de la sociedad representados en la obra se comporten de una manera específica “de acuerdo con unas normas transmitidas por generaciones” (23). Estos patrones de conducta social ya fijados y que se reiteran a través del tiempo en la narrativa naturalista son producto de la influencia de teorías como la de la herencia de Gregor Mendel y la teoría de la selección natural de Darwin. Sin profundizar mucho en el aspecto científico de ambos estudios científicos, es importante señalar que la teoría de Mendel –publicada en un trabajo de 1865– arroja luz sobre la idea de que ciertos caracteres definidos pueden heredarse con algunas variaciones dependiendo de una alteración en alguna unidad hereditaria particular (29). De modo que aunque esta teoría genética no sea relevante para el análisis de la narrativa de Zeno Gandía, su interpretación y aplicación en el contexto social sí lo es. En otras palabras, la posibilidad de que exista un “carácter adquirido” ya determinado por la herencia es fundamental para comprender cómo toda una comunidad presenta patrones físicos y de comportamiento determinados y generalizados.

En el caso de *La charca*, el mal carácter moral y los problemas de salud de los personajes resultan característicos de la comunidad campesina y son resultado de la repetición de las mismas dolencias en previas generaciones. Esto sucede, por ejemplo, con la anciana Martha y su extrema e innecesaria avaricia. Su egoísmo extremo causa la muerte de su nieto por inanición o hambre. Aunque el nieto hubiera vivido, posiblemente hubiera adquirido otras enfermedades físicas y su carácter posiblemente sería negativo. Esta posible negatividad del carácter del nieto podría deberse a la observación del comportamiento de la abuela. También a la percepción acerca de la naturalidad con que los otros pobladores planean y ejecutan crímenes, como es el caso de la planeación del robo y asesinato de Andújar por parte de Gaspar.

El carácter determinista de la obra hace que los males físicos y psicológicos que afectan a los campesinos se presenten como un *continuum*. Así, en la dimensión física, en la obra se incluyen la epilepsia, la anemia y otros problemas derivados de la malnutrición. En relación con la dimensión moral, algunos personajes son presentados como enfermizamente avaros, oportunistas o cruzando la línea de la psicopatía. Como puede leerse en las páginas de *La charca*, la enfermedad atribuida a los jornaleros es omnipresente, no excluye a nadie que pertenezca a esta clase y está presente en todas sus formas –física y psíquica– conduciendo a una visión extremadamente pesimista y que niega cualquier posibilidad de bienestar y prosperidad a todos sus habitantes. Esta visión pesimista de la clase trabajadora contrasta fuertemente con la visión presentada en otras novelas del siglo diecinueve. En estas otras obras narrativas son las mujeres de la élite las que son representadas como frágiles y enfermizas. Dos ejemplos de esta representación de las mujeres pueden ser la novela

colombiana *María* (1867) de Jorge Isaacs y la novela española *La Regenta* (1884) de Leopoldo Alas (Clarín).

En un paradójico contraste con la manera en la que los campesinos son representados, los personajes letrados pertenecientes a la élite liberal son caracterizados como aquellos que intentan resolver discursivamente los problemas de la mayoría en la isla. Pero su tentativa de encontrar soluciones se reduce solamente a un discurso donde proliferan calificativos relacionados con la enfermedad, la incapacidad y la ignorancia de los campesinos. En varios apartados de la novela es posible leer esta visión de los campesinos como seres enfermos, débiles y hasta intelectualmente incapaces de comprender su situación. Uno de los ejemplos es la manera como el médico Pintado le cuenta al hacendado Juan del Salto y al padre Esteban acerca de su encuentro con los campesinos. En las palabras del narrador:

Entonces el doctor Pintado contó los afanes de su jornada, refirió sus impresiones. Había visto una vez más en su desnudez la gran laceria de las montañas: una enfermiza normalidad impuesta a las gentes por la sorda depresión de los organismos; una mentida salud alentando engañosa sobre el cuerpo destruido de una raza (...) Él, Pintado, se desesperaba, reconocíase impotente para derribar la formidable barricada de las supersticiones, de la indiferencia y de la incredulidad, sirviendo de ancha base al enfermizo desastre. (134-135)

Además, ningún personaje de la élite reflexiona o propone una solución práctica como, por ejemplo, la mejora de la alimentación a partir de los cultivos de subsistencia para los trabajadores, lo cual mejoraría una dieta muy pobre basada en plátanos “salcochados” o plátanos hervidos en agua y sal. Por el contrario, estos personajes, que son representados como “idealistas,” irónicamente se preocupan exclusivamente en su propio bienestar

material. Este es el caso del propietario de una hacienda de café Juan del Salto, de quien el narrador afirma: “Juan del Salto estaba por entonces en lo *práctico*. Saber qué caudal de hanegas le preparaba la vendimia ... Los positivismos le empujaban a un mundo lleno de sumas y restas” (127). Estos “positivismos” se refieren a la preferencia por lo cuantitativo y lo pragmático. En ese sentido, el narrador enfatiza que la preocupación de este hacendado no era ayudar de manera concreta a los campesinos. Por el contrario, su inquietud está en la productividad de su hacienda de café, lo cual contrasta con la imagen que nos presenta el narrador. Esa imagen es la de alguien que piensa en que la situación del campesinado debería ser mejor.

Juntamente con la enfermedad como tema constante en la novela, otro elemento que sobresale en la narrativa de Zeno Gandía es el del control ejercido sobre los trabajadores rurales del café. Este control sucede por parte de los hacendados y por parte de sus capataces. Los capataces son figuras que administran las haciendas del campo y también se encargan de la vigilancia de los trabajadores. Uno de los capataces, Montesa, es una figura que merece atención porque es el capataz principal de Juan del Salto. También es relevante porque es una figura intermedia que se considera superior a los trabajadores aunque no tenga posibilidades verdaderas de ascenso social. Como se mencionó anteriormente sobre las características de *La charca* (1894), no hay una historia central en la que Montesa u otros personajes participen. Sin embargo, llama la atención el hecho de que este personaje intermedio apele a la fuerza y cometa abusos contra los campesinos. Estos abusos son criticados por el hacendado Juan del Salto, quien los desapruueba pero que no realiza ninguna acción para evitarlos. Así:

Más de una vez, Juan había reñido a Montesa por su dureza al tratar a los campesinos. No; era preciso ser condescendiente, ser amable. Más él no entendía de pamplinas. Buena hubiera sido la cosa si a bordo de los barcos hubiera el capitán guardado el rebenque en la gaveta. No, señor; palo, mucho palo. Así se impulsa a la gentuza.

Juan le advertía que aquel rigor era inhumano; que nadie tenía derecho a atropellar al prójimo atacando los derechos del ciudadano libre (...) Pero Montesa no entraba en vías de convicción: era rudo, agrio, dado a blasfemar y a considerar a los obreros como bestias sólo obedientes y sumisos bajo el estímulo del castigo.

A los obreros, más de una vez, ocurrió la idea de darle un manteo. (...) [Los obreros] Se resignaban, pues, ante la fuerza física, ante el despotismo de una voluntad más fuerte. Si alguien pensó enconado en la traición, tembló ante la posibilidad de un descalabro en que, descubierta aquélla, le apretasen con estranguladora rabia aquellas manazas... (28)

El capataz Montesa es mostrado como alguien que de antemano considera a los campesinos como seres perezosos, inútiles y que siempre buscan una excusa para no trabajar. Por ejemplo, en otro episodio citado en la novela, Montesa golpea a Inés Marcante porque éste le responde con una mala palabra frente al hecho de ser obligado a regresar al trabajo luego de la lluvia. A pesar de las explicaciones de Juan del Salto acerca de la “plantación como un torrente” (79) y de la posibilidad de que los trabajadores se enfermen, Montesa responde: “Eso no da resultado; lo sé de viejo. Dándoles hasta que les duela, ceden y se ponen como barbas de maíz. Los más guapetones se hacen humildes. Para sacar ese partido de ellos no queda otro remedio” (79). Esta actitud del capataz Montesa demuestra falta de comprensión y empatía hacia los campesinos y hacia sus condiciones de trabajo. En este sentido, el capataz

Montesa perpetúa la atribución de cualidades negativas a los campesinos realizada por el narrador de la obra.

En el caso de Montesa, la única manera de lograr resultados con esos perennes “perezosos” o “vagabundos” es la fuerza. Esta violencia contra los campesinos que suponemos han perdido sus tierras por causa del endeudamiento –o “compras forzadas” según la narrativa de Zeno Gandía– subraya las condiciones de explotación, miseria y enfermedad de los trabajadores rurales en las plantaciones cafeteras. En vez de un trabajo que les proporcione bienestar y salud, se encuentran con los golpes de una persona que, creyéndose superior a ellos,⁶⁵ pone en práctica ideas de control justificadas a través del lugar común de los determinismos.

Nuevamente las palabras del terrateniente Juan del Salto se quedan en el terreno discursivo. Su discurso racional acerca de los campesinos como “seres humanos” se queda solamente en palabras porque el determinismo acerca del mal carácter de los campesinos es omnipresente. Un ejemplo de este determinismo sucede también en la palabras de este propietario de una plantación de café: “Muchas veces pensó [Juan del Salto] en el cuadro de perversión que tuvo por escena la comarca, considerando siempre en las gentes la indiferencia lo mismo ante el bien que ante el mal” (127). Este recurrente idea acerca de la incapacidad de los campesinos de actuar de una manera correcta moralmente hablando se reitera en varios momentos de la narrativa. En estos episodios es siempre la voz de un representante de la élite quien emite estos juicios. En este último caso, tenemos al hacendado

⁶⁵ El narrador en la novela de Gandía presenta a Montesa como un hombre trabajador que en casa mantiene “el orden, el método, horas fijas” y cuyos hijos andan calzados y vestidos (28). El mismo narrador, luego de describir el hogar de Montesa y la preocupación de éste con la educación de sus hijos, afirma: “Tales circunstancias afirmaban la superioridad de Montesa sobre las gentes de la montaña” (28).

cafetero Juan del Salto, pero en otros momentos es el médico Pintado, como se refirió anteriormente.

En suma, hemos visto cómo el campesinado es representado en *La charca* (1894) del escritor puertorriqueño Manuel Zeno Gandía. Por una parte, estos trabajadores de la plantación cafetera son vistos como seres que están enfermos física y moralmente. Esta visión proviene especialmente de la élite educada y de sus representantes Juan del Salto, quien es el dueño de una hacienda de café, y del médico Pintado. Por otra, tenemos la perspectiva del capataz Montesa, quien, desde su cargo en la administración y vigilancia de la plantación cafetera, recurre a la violencia para forzar a los “perezosos” campesinos a trabajar inclusive bajo la lluvia. Estas dos visiones y representaciones negativas del campesino puertorriqueño hacen parte del determinismo propio de la corriente naturalista que influencia la escritura de Zeno Gandía. Aunque comprender el carácter determinista de la obra es importante, en las siguientes páginas elaboraremos un contraste con las dinámicas históricas de la plantación cafetera en el siglo diecinueve. Este contraste es importante porque nos permitirá observar que el campesinado estuvo sometido a condiciones de explotación, desposesión y miseria en el siglo diecinueve. En otras palabras, esta revisión de fuentes históricas nos permitirá desmentir la perspectiva negativa del campesino ofrecida en la novela *La charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía.

Las condiciones del trabajador del café en el siglo diecinueve: Perspectivas divergentes de la narrativa de Zeno Gandía

La búsqueda, lectura y análisis de fuentes documentales resulta muy útil a la hora de entender la realidad de la masa rural. Esta realidad está en claro contraste con la visión de un autor como Manuel Zeno Gandía, quien atribuye a los campesinos toda clase de vicios. Si los trabajadores tuvieron vicios como el alcohol o el juego, éstos fueron una manera de escape a su situación cotidiana de miseria y explotación. Como documenta Fernando Picó en *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo diecinueve*,⁶⁶ a mediados de ese siglo fueron activados una serie de dispositivos que buscaban controlar al jornalero limitándole su posibilidad de movimiento para hacerlo disponible para las plantaciones de café (65). Además de las limitaciones de movimiento, se puso en práctica “la libreta” como mecanismo de control de los jornaleros (41, 67). Esta medida, de mediados del siglo diecinueve, obliga al jornalero a portar una circular con la firma y las observaciones del patrono acerca de la conducta del trabajador. Si no habían observaciones satisfactorias en su libreta, el jornalero se exponía a recibir una primera amonestación por vagancia (“Los jornaleros de la libreta en Puerto Rico” 38).

A partir de 1850 se implementan también una serie de medidas que favorecen exclusivamente a los dueños de grandes haciendas. Estos dueños de las grandes haciendas representan esa élite señorial que es descendiente de españoles y que goza de varias ventajas económicas y políticas sobre los locales. Estas ventajas económicas son los préstamos que Fernando Picó en su artículo “Coffee and the Rise of Commercial Agriculture in Puerto

⁶⁶ Toda la información acerca de Utuado y de las condiciones de vida de los trabajadores rurales en este apartado provienen de este libro.

Rico's Highlands: The Occupation and Loss of Land in Guanico and Roncador (Utuaado), 1833-1900" menciona como parte de un mejor apoyo financiero por parte de las casas comerciales españolas a corsos, mallorquines y otros peninsulares (103). Picó también señala que esta clase señorial de origen español y sus descendientes acostumbraban a combinar el trabajo agrícola, las tareas administrativas y los cargos públicos (103). Estas labores de tipo político y administrativo les permitió establecer normas que sometían a los campesinos a regímenes de trabajo que no permiten movilidad. Entre estos lazos de servidumbre que no permiten la libertad de movimiento se encuentran "el endeudamiento secular, el pago en vales de tiendas de hacienda y los sistemas de trabajo forzado a través de las leyes de libreta" (Quintero Rivera 18). Estos tres fenómenos obligan a los campesinos a trabajar con el mismo propietario de hacienda para saldar deudas contraídas por el fenómeno de arrendamiento, o por los vales de comida y otras necesidades suministrados las tiendas de la hacienda (Quintero Rivera 18). En relación con la libreta, los campesinos o jornaleros que no cumplieran con las extensas jornadas de trabajo, tuvieran mala conducta o no trabajaran se exponían a ser declarados "vagos." (Quintero Rivera 18) El castigo a quien fuera considerado "vago" era trabajar en obras públicas con la mitad de la paga (Cruz Monclova 288-289).

La mirada histórica acerca de la situación del jornalero del café por Picó se centra en la historia de Utuaado, ya que para 1890 esta ciudad es la principal productora del grano y el segundo municipio de mayor población de la isla después de Ponce (Picó 38). Sin embargo, y antes del auge del café, este municipio tuvo como actividades económicas la crianza de vacas en el siglo XVIII y el contrabando a inicios del siglo diecinueve (Picó 23). Fernando Picó menciona que los fundadores de Utuaado fueron arcibeños (19-20); posteriormente, otros puertorriqueños migran a este municipio seguidos por peninsulares, baleares y sus familias

(16-17). De acuerdo con la cronología presentada por Picó, entre 1739 y 1850 se da esta migración de otros habitantes de la isla, mientras que después de 1850 los peninsulares, corsos y mallorquines comienzan a engrosar la población utuadeña. Esta movilidad resulta negativa para los utuadeños, no solamente por las circunstancias que favorecen de antemano a los europeos que tienen vínculos con las casas comerciales de sus países. Los migrantes puertorriqueños también afectan a los naturales de Utuado, ya que disponen de crédito y tienen contactos en la costa. Estos “nuevos” comerciantes y terratenientes que huyen de la sequía de 1840 que afecta a la costa sur, se convertirán en parte de esa nueva clase hegemónica que desplazará a los antiguos terratenientes locales que fueron poseedores de la tierra de Utuado (33-34).

Estos elementos de la historia puertorriqueña del siglo diecinueve son importantes para la lectura de *La charca* (1894) por varias razones. Estas razones incluyen un contexto acerca de cómo los jornaleros en esta novela son representados como extremadamente pobres, desnutridos y dedicados al juego y al alcohol. En este contexto, vemos cómo el gobierno de los españoles y sus descendientes en la isla favorece el desarrollo de la plantación cafetera a partir de medidas que limitan el tránsito y atacan las condiciones de vida del campesinado puertorriqueño. Gracias a que estos terratenientes de origen español necesitaban mano de obra, el gobierno establece medidas que obligan a que estos campesinos, que antiguamente se dedicaban a cultivos de subsistencia, a trabajar para un terrateniente. Una de estas medidas es la libreta, la cual impone el trabajo para un hacendado y se convierte en un documento necesario para los jornaleros. Sin embargo, la libreta no es la única medida que le otorga a los hacendados la oportunidad de explotar a los campesinos. Otras situaciones como el endeudamiento a través de vales y la migración de otros

puertorriqueños que tienen una mejor posición social y económica coloca a los campesinos en una situación de vulnerabilidad extrema y de servidumbre. En otras palabras son estas circunstancias históricas las que traen como consecuencia a estos trabajadores rurales aquejados de enfermedades físicas y mentales y que son representados en *La charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía. Además de las dolencias físicas y mentales, los campesinos vistos en *La charca* (1894) están sumidos en una condición cercana a la esclavitud que no les permite ningún progreso material ni vital. Desde esta perspectiva debe entenderse su dedicación al juego, al alcohol y a otras actividades que los hacendados condenan repetidamente en la novela de Zeno Gandía. De cualquier manera, parece imposible que los campesinos tengan una mirada diferente hacia la vida cuando son explotados de manera inmisericorde gracias al gobierno peninsular y a otras circunstancias.

Otros problemas que enfrentan los utuadeños, además de las migraciones antes mencionadas, se relacionan con la falta de educación y una prole numerosa (49-50). La población no educada no puede acceder a empleos públicos ni puede enfrentar las nuevas condiciones de vida en las que hay más contacto con el comercio y el crédito. Sin destrezas básicas como el alfabetismo y la contabilidad, estos antiguos poseedores de la tierra son marginados tras la venida de migrantes que sí tienen estas habilidades (49-50). Por otra parte, la posesión de la tierra por este antiguo grupo de pequeños terratenientes se diluye como consecuencia de la existencia de familias numerosas. Tras el “Bando de Buen Gobierno del gobernador López de Baños en 1838, y la circular sobre jornaleros del gobernador Pezuela en 1849,” son designados como jornaleros todos aquellos varones mayores de 16 años que no tengan propiedad que les asegure su sustento, lo cual reduce a este grupo de antiguos terratenientes a la pobreza (39). Para evitar la penuria de sus hijos, los padres tienen que

dividir su hacienda entre múltiples hijos para que éstos no se conviertan en jornaleros. Sin embargo, el pago de los tributos y otras deudas ocasionan posteriormente la venta de estas tierras ya reducidas. Ya sin propiedad, la mayoría de los descendientes de los que fueron los fundadores de Utuado deben registrarse como jornaleros⁶⁷ y someterse a las demandas de los terratenientes. Es importante destacar que Utuado se ubica en la región montañosa conocida como la Cordillera Central en Puerto Rico. Debido a su ubicación y a su altitud, la principal actividad económica es el cultivo del café.

Además de la pérdida de sus tierras dadas las nuevas circunstancias, el mandato de Pezuela forza a la indigencia a muchas familias, a la expulsión de las tierras de las que antes eran usufructuarias o a contratos de arrendamiento que solamente benefician a los hacendados o grandes terratenientes. Según Picó, “el reglamento obliga a los no propietarios que viven en terrenos ajenos a mudarse a poblado, o a justificar su permanencia en la tierra mediante contratos como arrendatarios” (65). Así muchas familias resultaron desposeídas y forzadas a desplazarse luego de que sus miembros tuvieran que declararse como jornaleros. En otros casos, y cuando fue posible, un familiar que todavía poseía tierra apeló a la figura del arrendamiento para que otro pariente pudiera tener un poco de terreno. Los términos de estos contratos en este caso específico eran vagos y los cánones eran generosos (85). Sin embargo, en muchas situaciones, esta figura del arrendamiento solamente sirvió para que los nuevos propietarios de las haciendas de café dispusieran de mano de obra fija y abundante a

⁶⁷ El segundo capítulo del libro de Picó, “Composición de la masa trabajadora rural”, incluye documentos que mencionan a las familias fundadoras de Utuado y sus destinos. La mayoría de los descendientes de estas familias pierden sus tierras y deben declararse como jornaleros. También en este capítulo son analizadas las distintas capas de esa sociedad utuadeña que anteriormente era dueña de tierras, pero que para 1850 se convierten en jornaleros. Entre esas capas están los miembros de familias de estancieros, de libertos y de sus hijos, y la situación de los agregados y de sus descendientes. Es importante señalar aquí que el agregado, o el vivir en la propiedad de un pariente y de la cual no se tiene títulos, le proporcionó libertad e independencia al jíbaro (Picó 82). Esta figura del “agregado” no es la misma del arrendatario, ya que éste último establece contratos con el hacendado.

través de contratos que eran rígidos y que perpetúan la dependencia del jíbaro o campesino. Es importante aclarar aquí que el jíbaro es el campesino que antiguamente se dedicaba a sus cultivos de subsistencia, pero que gracias a los mandatos de los gobernadores López de Baños y Pezuela termina convertido en un peón o jornalero. Este jíbaro convertido en peón ya no tiene ninguna libertad y su fuerza de trabajo es explotada por el hacendado o propietario de grandes extensiones de tierra dedicada al cultivo del café.

Así, de acuerdo con Picó, el arrendatario es impelido a extender la superficie cultivada de café e “inclusive pasar al arrendatario los pagos de contribuciones y los riesgos en las cosechas” (87). De acuerdo con Picó, algunos contratos estipulan que el arrendatario no criará animales; que entregará la totalidad de su cosecha al propietario; que no cortará madera comerciable; o que sembrará los frutos o en los lugares señalados por el terrateniente (87). Sin ninguna libertad pero dependiente en el arrendamiento de los frutos plantados, el arrendatario pierde su libertad, queda sujeto a las condiciones impuestas por el propietario y termina en deudas que no le permitirán nunca acceder a la tenencia de la tierra ni a su propia independencia.

El historiador estadounidense Laird W. Bergad también describe la situación de los arrendatarios y jornaleros en *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico* (1983). Bergad analiza la población montañosa de Lares, localizada al occidente de Utuado. Según Bergad, todos los campesinos que se convirtieron en arrendatarios hacia 1850 no pagaron la renta en dinero en efectivo sino en labor (117). Este énfasis en la labor muestra que era una preocupación de los hacendados el obtener mano de obra de estable para sus haciendas de café (120-121). Para asegurar que esta labor se mantuviera estable, estos hacendados obligaban a los arrendatarios a pagar impuestos anuales

de la tierra que ocupaban (121). De manera que, además de la renta que pagaban con trabajo, los arrendatarios se veían sometidos a continuar trabajando para pagar los impuestos. Estos impuestos eran responsabilidad de los hacendados, lo cual sugiere que el pago de la renta y de los impuestos como responsabilidades de los arrendatarios eran maneras de someter a los trabajadores a deudas continuas (121). La existencia de deudas permanentes era una garantía del trabajo de los arrendatarios en las haciendas quienes, como mencionamos anteriormente, pagaban todas sus deudas con trabajo personal.

El desplazamiento y la situación de subordinación que hicieron del jíbaro un peón o jornalero en la hacienda cafetera no fueron los únicos males derivados de las medidas gubernamentales o del cultivo del café en sí. Son justamente las dinámicas alrededor de este cultivo las que conducen a un mayor índice de enfermos y desnutridos. Siguiendo las observaciones de Fernando Picó, ya desde las décadas de 1830 y 1840 hay inmigrantes pobres y enfermos que buscando fortuna llegan a Utuado y mueren (96). Estas situaciones contrastan fuertemente con los comienzos de siglo cuando llegan inmigrantes jóvenes, la viruela se tienen bajo control en la costa y la alimentación de los utuadeños es abundante (91). Igualmente, para las décadas de 1850 y 1860 –cuando el café está en un momento ascendente– la mortandad relacionada con las fiebres al trabajar bajo la lluvia, el brote de viruelas y el cólera morbo atacan a los jornaleros y a sus familias (98). Además de estas enfermedades, también se presentan la disentería, la pulmonía, la anemia, la fiebre tifoidea, la enteritis y el tétano infantil (98).

No obstante, las enfermedades y la alta tasa de mortalidad entre los trabajadores no son el único azote. La alimentación del jíbaro, ahora reducido a las condiciones de trabajo en la hacienda cafetera, es precaria porque ya no incluye proteínas gracias a que la carne de

cerdo o de pollo es muy costosa. En fechas anteriores al trabajo en el cafetal, el jíbaro cazaba o pescaba porque la pesca no se había agotado y los montes eran el lugar de aves diversas. Ahora, en sus bohíos de techos de zinc, los jíbaros convertidos en jornaleros comen arroz, habichuelas y plátano (Picó 102). Esta pérdida de la calidad de la alimentación es uno de los problemas que trae consigo la mentalidad y la implementación de la plantación cafetera. Gracias a que hacia 1850 el cultivo del café se intensifica, los cultivos de alimentos como arroz, tubérculos, maíz y frijol son reducidos (Bergad 94). Esto sucede porque en la economía agrícola orientada hacia la exportación, los cultivos de alimentos no son considerados lucrativos. De manera que la población en general sufre de dos maneras con la decisión de esta élite constituida por hacendados cafeteros. Por una parte porque su alimentación básica se deteriora, lo cual causa desnutrición y enfermedades. Por otra, esta falta de cultivos de alimentos ocasiona la inexistencia de un mercado local o nacional. Bergad menciona, por ejemplo, que las casas comerciales en Lares venden arroz importado más barato que el producido por los agricultores de Puerto Rico (95). Frente a esta situación, los cultivadores de alimentos no tienen ningún incentivo económico para desarrollar un mercado local. Los incentivos económicos están, desafortunadamente, en el cultivo de café.

Tras las lecturas de historiadores como Fernando Picó y Laird W. Bergad, queda claro que la élite hacendada de origen mallorquín, corso o peninsular ostentaba el poder económico y político en la isla. A través de este dominio político y económico, esta clase hacendada se esforzó en formular una agricultura enfocada en la exportación de café y también azúcar. Para lograr este objetivo, esta élite agraria necesitaba erradicar los cultivos de subsistencia que eran parte de la vida agrícola en el interior montañoso puertorriqueño. También requería limitar la vida antes libre del campesino que cultivaba alimentos para

sobrevivir y se desplazaba por la isla. De manera que este grupo, cuyos miembros también participan en el gobierno, se esforzaron en prescribir normas como la ley de jornaleros y la libreta. Bajo estas nuevas circunstancias, quien no tuviera títulos de posesión de la tierra era convertido en un jornalero o peón y debía trabajar en las haciendas. Otra posibilidad creada por el gobierno peninsular en la isla es la figura del arrendatario, quien también ofrece su fuerza de trabajo para pagar deudas sea por el arrendamiento de la tierra o los impuestos. La creación de la clase de los jornaleros y los arrendatarios le permitió a la clase hacendada contar con mano de obra estable y también sometida al control. Este control era ejercido a través del porte de la libreta. En la libreta, los hacendados hacían anotaciones sobre el trabajo y la conducta de los jornaleros. Si los jornaleros tenían anotaciones sobre mala conducta o vagancia podían ser castigados a trabajar en obras públicas (Cruz Monclova 288-289) con la mitad del salario o ser colocados en la cárcel o presidio correccional (Bergad 122).

En resumen, las lecturas de Picó, Bergad y otros historiadores nos permiten comprender la situación y la realidad del campesinado durante el auge del café a mediados del siglo diecinueve en Puerto Rico. Esta lectura a partir de fuentes documentales desmiente la representación de los campesinos, ya convertidos en jornaleros, hecha en *La charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía. En la novela de Zeno Gandía, los campesinos o jornaleros son representados como seres viciosos, avaros o enfermos física o mentalmente. Esta representación es hecha de manera que el lector comprende que el campesinado se comporta de esta manera y es incapaz de una verdadera redención. En contraste, la realidad histórica del campo en el siglo diecinueve muestra que los campesinos fueron oprimidos por los hacendados y sujetos al control y a la explotación. Esta explotación y control a través de mecanismos diseñados por la clase hacendada nunca es mostrado en la narrativa de Zeno

Gandía. En otras palabras, sin una lectura de fuentes históricas, la interpretación de una obra como *La charca* (1894) resulta incompleta y sesgada a favor de una clase hacendada que, en realidad, explota al campesinado y hace un uso de la tierra que le resulta favorable económicamente.

De lo retratado en *La charca* (1896) a la situación real del cultivo del café en PR en el siglo diecinueve

Un aspecto importante acerca de la obra de Manuel Zeno Gandía –especialmente en *La charca* (1894)– es que no hay un reconocimiento de los problemas sociales y del impacto negativo de políticas como la libreta. El retrato hecho en *La charca* de la opresión que sufre el campesino, de su situación de trabajo, alimentación y de falta de salud, no recibe un enjuiciamiento por parte de la voz del narrador. Tampoco existe en la obra un contexto acerca de cómo se originaron estas condiciones de opresión para los campesinos. En ningún momento en la novela se enuncian las circunstancias que hicieron del jíbaro un peón para la hacienda cafetera a través de la desposesión, que le coartaron la libertad de movimiento, que le obligaron a una dieta pobre y que lo convirtieron en un eterno deudor de la tienda de la hacienda. De hecho, la situación del campesino es vista como resultado de su propia naturaleza ignorante y de sus inclinaciones “naturales” hacia el vicio, la maldad, la avaricia, y el egoísmo. El narrador, como derivación de Zeno Gandía, cuya familia fue propietaria de ingenios azucareros, reproduce la mirada de sus contemporáneos, quienes también pertenecen a la élite letrada. Esta élite letrada ve los problemas del campo con la lupa de un naturalismo determinista. Este naturalismo determinista no permite ver que el campesinado

es oprimido por la élite hacendada/élite letrada y por las condiciones impuestas sobre la naturaleza y sobre las relaciones sociales por parte del monocultivo cafetero.

En este sentido, concordamos con Picó cuando afirma que, bajo las circunstancias mencionadas anteriormente, no es de extrañar que “el jíbaro pierde la memoria de su humanidad” (101). Además de los eventos que rodearon la pérdida de sus tierras y de las estrategias legales que obligaron al jíbaro a ponerse al servicio de un hacendado, es importante destacar las condiciones de aislamiento y de dependencia que colaboran en el aumento de la desesperanza (101). El aislamiento y la dependencia resultan gracias a la falta de vías de comunicación entre los poblados, y entre éstos y las ciudades. Gracias a estas circunstancias de falta de movilidad y a la libreta, el jíbaro resulta forzado a permanecer en un lugar y no puede viajar a la ciudad a comprar lo que necesita. Queda sujeto, por ende, a los precios crecientes de la comida y de la ropa en las tiendas de las haciendas. El campesino, quien antes disfrutaba de movilidad para trabajar en la tierra de un familiar, de la posibilidad de cazar y de pescar para mejorar su dieta, se ve obligado a trabajar para un hacendado. También se ve obligado a pagar con su fuerza de trabajo las deudas contraídas en las tiendas de las haciendas para obtener alimento y vestido. Como mencionamos anteriormente, el historiador estadounidense Laird Bergad señala que los campesinos debían pagar el arriendo y también los impuestos a los hacendados por comida y otras necesidades con su fuerza de trabajo (117). Aparte de esas sumas de dinero, los campesinos también pagan por su comida con trabajo. Así lo demuestra Bergad cuando afirma que “la mayoría de las deudas pequeñas registradas entre 1850 y 1868 en documentos de Lares eran pagables en trabajo personal” (117).

Además de la omisión de las condiciones de opresión en la que se encontraba el campesinado en el siglo diecinueve, otra circunstancia que narrativa de *La charca* (1894) pasa por alto es la del cultivo mismo. No hay escenas en la novela que refieran los pormenores del cultivo y las pocas menciones existentes están relacionadas con la manera autoritaria y violenta en la que el capataz Montesa hace obedecer a los campesinos. En este aspecto, la novela de Zeno Gandía omite cualquier juicio por parte del narrador hacia las labores agrícolas para centrarse, como hemos mencionado anteriormente, en los supuestos malos hábitos y mal carácter moral de la sociedad rural. Esta omisión, aunque es llamativa para una obra narrativa que tiene como eje la plantación cafetera, también denota que el aspecto ecológico no fue un aspecto de importancia en la visión del autor y desde la perspectiva de la época.

La falta de atención hacia el aspecto ecológico que puede percibirse en la obra es producto del énfasis en la tierra como instrumento de producción de capital. En este sentido, debemos recordar la propuesta de la especialista en literatura y economía Ericka Beckman. En *Capital Fictions* (2012), Beckman propone que el siglo diecinueve es el momento donde la élite de las naciones latinoamericanas se preocupa por el ingreso en la modernidad. Este ingreso en la modernidad significaba para estas élites el enfoque en la exportación de materias primas que Europa y Estados Unidos no producen. De manera que recursos como la tierra y la mano de obra deben convertirse en mercancías baratas para que el monocultivo extienda sus límites geográficos y tenga mano de obra constante. Bajo esta perspectiva debe entenderse la preocupación de la élite hacendada puertorriqueña en una producción cafetera significativa y que se beneficie de una coyuntura favorable. De acuerdo con el historiador Fernando Picó, esta coyuntura favorable fue el retiro de productores como Java, Cuba y

Brasil de un mercado que demandaba más grano (*Historia general* 197). Sin competidores y con el aumento de precios, Puerto Rico se encontraba en una posición ventajosa hacia 1870 cuando el café comienza su auge en la isla (*Historia general* 197). Este contexto económico es significativo porque permite comprender el afán que la clase hacendada tiene hacia una alta producción del grano. Para lograr este aumento en la producción, esta clase hacendada recurrirá a las prácticas mencionadas anteriormente para extender sus tierras y para asegurar mano de obra permanente en el cultivo cafetero. En consecuencia, y si se piensa en la novela, las aseveraciones de que los campesinos son perezosos y enfermos sirve para justificar que la falta de inserción en la modernidad por parte de la isla es culpa del campesinado. En ningún momento es posible leer en *La charca* (1894) que son los hacendados los que están colocando a PR en una situación de subordinación a través de una economía enfocada en la exportación y que no desarrolla un mercado interno. Tal lectura es imposible en el contexto de escritura de la obra.

La realidad del cultivo del café es perjudicial ecológicamente hablando, sobretodo como monocultivo. Como se mencionó, en el siglo diecinueve en Puerto Rico, no existía una conciencia ecológica que permitiera la reforestación o inclusive la rotación de cultivos.⁶⁸ De hecho, cuando los precios son favorables en 1880, la extensión de tierra dedicada al grano aumenta y desaparecen los cultivos menores sembrados con el café (Picó, *Libertad y servidumbre* 79). La presión constante del mercado libre precipita el continuo desmonte de tierras vírgenes para incrementar los territorios dedicados al grano. Los terrenos no intervenidos por el hombre ni siquiera reciben el nombre de montes o bosques en los documentos oficiales de compraventa sino de “pastos” y “malezas” (Picó, *Libertad y*

⁶⁸ La reforestación natural luego de la quema no fue posible en Puerto Rico. La causa de esta imposibilidad, como menciona Picó, es la continua demanda de carbón y de pasto (“*Libertad y servidumbre*” 78).

servidumbre 78). Estos términos son relevantes porque invitan a la destrucción de especies vegetales que son importantes a nivel ecológico gracias a la idea de que son “malezas.” A través de esta idea de “nivel ecológico,” nos referimos a plantas que pueden tener usos medicinales o que pueden ser alimento o condimento para la población. El hecho de llamarlas “pastos” o “malezas” también retira la importancia que a nivel ecológico y cultural tienen estas plantas y la tierra sobre la que se encuentran. También permite su fácil apropiación al considerarlas tierras no útiles, naturales o sin la intervención humana que las convierta en productivas. Así, los cultivadores utuadeños se preocupan en limpiar el terreno de “malezas” y “animales indeseables” como reptiles e insectos a través de la quema (78). Este método de la agricultura pre-moderna fue ampliamente usado para preparar el territorio sin importar que entre sus consecuencias se destruyeran hábitats de aves y otras especies. Además de las consecuencias ambientales propias de la pérdida de especies propias de hábitats específicos, también es importante mencionar que la destrucción de los bosques y la necesidad de agua para el cultivo del café trajo otras graves consecuencias. Estas consecuencias incluyen la pérdida aves y peces que hacían parte de la dieta del campesino. De manera que la dieta de éste se empobrece para favorecer una situación paradójica: la siembra de una planta que no es comestible y que no posibilita la existencia del hábitat para especies que pueden serlo.

En suma, a través de la lectura de *La charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía y del contexto histórico y económico del siglo diecinueve en Puerto Rico, analizamos la instrumentalidad del discurso del campesino como ser enfermo y lleno de defectos morales. Esta instrumentalidad fue útil para una élite letrada, que coincide con la clase hacendada en la figura de Zeno Gandía. Esta élite letrada emplea el discurso del pueblo enfermo e incapaz

como una manera de justificar la imposibilidad del ingreso en la modernidad por parte de la isla. Sin embargo, en la narrativa de Manuel Zeno Gandía nunca se menciona cómo los campesinos llegaron a tales circunstancias negativas de enfermedades a nivel físico y moral. Por el contrario, en la novela sobresalen figuras como la del capataz Montesa quien se esfuerza en ejercer control sobre los campesinos “perezosos.” Tampoco la novela se detiene sobre los intereses de esa élite hacendada que han sido estudiados por historiadores como Laird Bergad y Fernando Picó. Ambos historiadores detallan cómo esta clase hacendada recibe ayuda del gobierno para crear políticas que permitieron la anexión de tierras a los terratenientes, la desposesión de los campesinos y el trabajo forzado en las haciendas. En otras palabras, la narrativa de Zeno Gandía nos devuelve a las condiciones antes mencionadas acerca de la plantación y del plantacionceno. Estas condiciones o circunstancias se relacionan con la destrucción ambiental a través de la pérdida de la biodiversidad, pero también con la falta de libertad. Esta falta de libertad es patente en las condiciones de opresión de los campesinos a mediados del siglo diecinueve. El campesinado en ese momento es forzado a trabajar en las haciendas y tener buena conducta registrada en sus libretas. También es obligado a pagar sus deudas con trabajo, convirtiéndose así en una mano de obra constante a disposición del hacendado. Éste somete al campesino o jíbaro a deudas de diversos tipos con el fin de no otorgarle su libertad para ir a trabajar a otro lugar o cambiar su situación de peón.

De enfermedades, patologías y discapacidades: Otras lecturas de Seara Vermelha (1946) de Jorge Amado

En la primera sección del presente capítulo tratamos la manera en que la narrativa de *La Charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía atribuye los problemas del campo y de la nación puertorriqueña a las enfermedades físicas y morales del campesinado. También percibimos que esta estrategia de culpabilizar a los campesinos posibilita la obliteración de las estrategias de opresión realizadas por una clase hacendada. En contraste, en esta segunda sección, nos enfocaremos también en la enfermedad, pero desde una óptica distinta, ya que incluimos a la discapacidad y su relación con la opresión a partir de la lectura de la novela *Seara vermelha* (1946) del escritor brasileño Jorge Amado. Bajo esta perspectiva, continuamos relacionando la enfermedad/discapacidad con circunstancias de opresión presentes en el problema agrario o de la tenencia de la tierra en Brasil. Esta opresión es vista también a través del discurso médico que no permite ver el origen socioeconómico de las enfermedad/discapacidad que aqueja a uno de los protagonistas: Jerônimo. Sin embargo, y como veremos posteriormente, no toda la sección estará dedicada a la situación de sometimiento del campesino nordestino de acuerdo con nuestra de la novela amadiana. Hay episodios en la novela que proponen una lectura desde la medicina popular y la etnobotánica o conocimiento tradicional acerca de las propiedades curativas de las plantas. Esta última lectura es relevante porque responde y contrarresta discursos hegemónicos como el de la medicina occidental y la farmacología.

Antes de comenzar con el análisis de la obra, es necesario mencionar que una obra como *Seara Vermelha* (1946) de Jorge Amado puede leerse de muchas maneras. La mayoría

de las lecturas hechas sobre esta novela enfatizan su aspecto político o el elemento del bandidaje.⁶⁹ Este énfasis sucede porque la obra tiene personajes y episodios donde se da el bandidaje, pero también tiene escenas donde uno de los personajes pasa de militar a ser uno de los jefes del partido comunista. En relación con el aspecto político, es comprensible que este elemento sea destacado, ya que informa sobre la ideología y el compromiso político del autor: Amado fue diputado por el Estado de São Paulo en 1945 luego de la caída del régimen autoritario de Getúlio Vargas. Miembro del Partido Comunista desde 1932,⁷⁰ el autor bahiano era sensible a los problemas sociales, la negligencia del Estado, la desigualdad y el abuso a los campesinos y al pueblo por parte del sector privilegiado de la sociedad. Así, *Seara Vermelha* hace parte de un conjunto de obras que se destacan por el énfasis en la necesidad de crear una conciencia política y de clase. Entre esas obras están *País do Carnaval* (1931), *Cacau* (1933), *Suor* (1934) y *Jubiabá* (1935), entre otras.

Antes de iniciar el análisis de la escena antes mencionada, es necesario repasar el argumento de la novela de Amado publicada originalmente en 1946. La novela está dividida en tres partes y comienza narrando la vida de la familia de Jerónimo como colonos en la hacienda del doctor Aureliano. Estas tres partes son el prólogo titulado “A seara”, el libro

⁶⁹ Una de las mejores lecturas de la obra es la que hace Juan Pablo Dabove en el artículo “Dangerous Illusions and Shining Utopias. From Banditry to Party in Jorge Amado’s *Seara Vermelha*.” Este artículo es importante porque parte de la idea de bandidaje para plantear que esta novela amadiana tiene como problema central el potencial revolucionario del campesinado (209). Este potencial revolucionario en la obra puede ser desarrollado por el Partido Comunista de Brasil o PCB del que el autor hace parte y que aparece también en la novela.

⁷⁰ En la página de internet del PCdoB (Partido Comunista do Brasil) se describe brevemente la trayectoria de Jorge Amado dentro del partido y se enfatiza que el escritor era “de esquerda até a morte.” También se indica que tras ser perseguido políticamente y exiliado, Amado dejó el partido en 1956 para dedicarse a la escritura. En el artículo del especialista en literatura Juan Pablo Dabove, también se enuncia la importancia de la membresía al partido por parte de este escritor y la influencia de ésta en su escritura. En relación con esta última, Dabove señala que la actividad política de Amado en los años 30 y 40 marcó su manera de comprender el rol del campesinado (204). Para este autor son claves la lucha de clases y la revolución social por parte de los campesinos (204). De manera que gracias a esta afiliación política, entendemos la presencia de las ideas del partido comunista en la obra y la necesidad de educar al campesinado acerca de su situación de opresión y de la necesidad de un cambio social revolucionario.

primero –dividido en “Os caminhos da fome”, “O rio” y “O trem de ferro”– y el libro segundo denominado “As estradas da esperança”. Así, en el prólogo se presenta el contexto previo a la expulsión de los campesinos; en el libro primero se describe el viaje de los migrantes; y, finalmente, el libro segundo se centra en los hermanos José, João e Juvêncio (Neném). Es importante mencionar que el dueño de la hacienda, Aureliano, vive en Rio de Janeiro. Esta ciudad es bastante distante de la pequeña población nordestina donde suceden los hechos y también era la capital brasileña en el momento de la narración.

Jerónimo es un hombre mayor y es el jefe de familia. Está casado con Jucundina y tienen cinco hijos de los cuales solamente dos, Agostinho y Martha, viven con ellos. Los otros tres hijos, José, João y Neném, siguen caminos distintos: José se convierte en un bandido rural; João es un policía; y Neném es un militar que se convierte en líder del partido comunista. La figura de José –cuyo nombre de bandido es Zé Trevoada– y la figura de Neném son centrales en la narrativa. Su centralidad se debe a que ambos están en los polos opuestos sobre los que la narrativa amadiana elabora una propuesta de cambio social. Así, Zé Trevoada encarna al bandido que cree que la violencia hace parte de la estructura social del campo. En contraste, Neném, comienza su carrera dentro de la institución militar para luego hacer parte del partido comunista. Como miembro de un partido comunista ya institucionalizado, Neném regresa a la zona rural nordestina para despertar una conciencia política y revolucionaria en los campesinos. Hacia el final de la novela, vemos cómo este personaje incita en los campesinos la conciencia acerca su situación se sometimiento y de la necesidad de cambio. En las palabras del narrador: “[Neném] tenía mucho que decirles, les iba a enseñar cómo cambiar esa vida que llevaban, tan desgraciada” (334).

Además de Jerónimo y su familia, en la narrativa hay otros personajes como Zefa, João Pedro, Dinah y Gertrudes. Zefa y João Pedro son hermanos de Jerônimo; Dinah es la esposa de João Pedro; y Gertrudes es la hija de João Pedro y Dinah. Estos otros personajes son relevantes porque permiten narrativas que evocan el episodio de Canudos. Este es el caso de Zefa, una mujer trastornada que sigue al beato Estevão, el cual se asemeja al personaje histórico de Antônio Conselheiro. En esta masacre, semejante al episodio histórico de Canudos, el ejército asesina a Estevão y a sus fieles. En la obra el conflicto desatado en contra del predicador sucede porque la Iglesia está preocupada con el surgimiento de una secta supersticiosa y los coroneles están agitados por la pérdida de los trabajadores que abandonan las cosechas para seguir al “santo.” De acuerdo con el narrador amadiano: “Esas cosas pasaron en el sertón, donde el hambre crea bandidos y santos” (239).

Otros personajes que aparecen en la obra, y que permiten destacar el impacto que la migración forzada tiene sobre esta familia, son los nietos de Jerônimo y de Secundina. Estos nietos son los hijos de una hija que falleció. Sus nombres son Tonho, quien tiene trece años; Noca, quien tiene siete; y Ernesto, quien es apenas un bebé. La presencia de estos niños es relevante porque permite constatar las brutales circunstancias de la migración forzada a la que es sometida esta familia. Si la vida de esta familia era pobre y tenía privaciones a pesar de las extensas horas de trabajo, luego de la expulsión de la hacienda se convierte en una pérdida constante de vidas y una situación extrema de hambre y de enfermedades. De hecho, la pequeña Noca muere por causa del tétano; y el bebé Ernesto muere de disentería a bordo de un barco. En relación con los adultos, la esposa de João Pedro, Dinah, muere a causa del hambre y el cansancio extremo.

Aunque nos enfocamos especialmente en los episodios relacionados con la migración forzada de la familia de Jerónimo, es importante mencionar otras condiciones. Estas condiciones son las enunciadas en la novela acerca de los personajes cuando vivían en los territorios de la hacienda de Aureliano. Como Aureliano está ausente, la administración de la hacienda está en manos del capataz Artur, quien se encarga también de la tienda que provee de alimentos a los campesinos. Además de trabajar en la hacienda por un salario irrisorio, los trabajadores se ven obligados a comprar lo que necesiten en la tienda, lo cual los coloca en una posición de dependencia en relación con el hacendado y fácilmente en deudas con él. Sin embargo, las terribles dificultades para la familia de Jerónimo comienzan cuando son expulsados de las tierras debido que Aureliano las ha vendido. Como no son dueños de la parcela en que laboran, esta familia y algunas otras tienen que irse de la hacienda en busca de su propia sobrevivencia. De manera que todos los personajes mencionados, a excepción de José (Zé Trevoada), João y Neném, son forzados a buscar un futuro y una vida en otro lugar.

Así, Jerónimo y su familia se dirigen a São Paulo, ya que han escuchado hablar de que en esta región pueden hacerse ricos. En las palabras del narrador: “No había gente pobre en la tierra paulista, donde se plantaba y se recogía café” (61). Este enunciado es relevante porque crea un horizonte y una expectativa de riqueza en un estado que queda casi al otro lado del país. Sin embargo esta expectativa de riqueza nunca se cumple, ya que Jerônimo, Jucundina, João Pedro y, el nieto de Jerônimo, Tonho, se convierten en trabajadores asalariados de las haciendas paulistas de café. De hecho, el viejo Jerônimo, afectado por la tuberculosis que adquirió durante el viaje, muere gracias también al frío de las heladas propias de esta región cafetera (326). Quizás el único que escapa a este destino de amargura como trabajador rural es Tonho. La razón para esta posibilidad es que en las páginas finales

de la novela leemos la reunión de este joven con Neném (330-331). Esta reunión es importante porque el partido comunista finalmente recibe status legal y Neném es ahora uno de sus líderes. De modo que es posible inferir que Tonho se convierte en un aprendiz de Neném en las lides políticas. Desde esta perspectiva, la novela cierra con esta búsqueda del despertar de una conciencia política en el campesinado con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida. Y el hombre de mediana edad que es Neném tiene un aprendiz en el joven Tonho que se encargará de continuar esta misión.

A pesar de la importancia del aspecto político y del bandidaje en la novela *Seara Vermelha* (1946), en la presente sección nos enfocaremos en el vínculo entre la ausencia de derechos sobre la tierra y la discapacidad causada por la migración forzada. Este vínculo y su análisis no se han elaborado debido a que la novela se inscribe en un momento de escritura de literatura comprometida políticamente hablando en el caso de Jorge Amado. La ausencia de este tipo de análisis también sucede porque *Seara Vermelha* (1946), como otras novelas amadianas de los años treinta y cuarenta, han sido leídas como una importante representación de la sociedad del sertón nordestino. Dos de estos trabajos son “La representación del sertón en *Seara Vermelha*,” tesis de pregrado de la historiadora Josiane Barbosa de Araújo, y “*Seara vermelha*: movimientos de sujetos y sentidos en la novela de Jorge Amado” de los especialistas en literatura Luz Helena Oliveira da Silva y Márcio Araújo de Melo. En ambos trabajos se menciona la afiliación y los planteamientos políticos de Amado, y también hay un importante observación y análisis de la sociedad del sertón (o *sertão* en portugués). Esta atención hacia la región del sertón es importante porque se trata del espacio geográfico donde sucede la novela. Este espacio es una región semiárida caracterizada por un nivel bajo de precipitación comparada con otras regiones brasileñas. Además de ser una región que sufre

de sequías, el sertón o semiárido nordestino tiene un bioma o conjunto de vida animal y vegetal denominado *caatinga* (“O que é o bioma Caatinga.”) Este bioma es conocido por su vegetación seca de color blanco, por árboles y arbustos bajos y por una gran variedad de plantas con espinas (“O que é o bioma Caatinga.”). Esta vegetación seca, gracias a la falta de agua, y las altas temperaturas son el telón de fondo del viaje al que se ve forzada la familia de Jerônimo. Estas características del clima y de la región que deben atravesar para llegar a São Paulo empeoran las condiciones del viaje y favorecen la aparición de enfermedades, de la discapacidad y hasta de la muerte.

En vez de una lectura en clave política o con énfasis en el bandidaje presente a través del personaje del cangaceiro Zé Trevoada, proponemos una lectura enfocada en la presencia de la enfermedad y de la discapacidad. Aunque a simple vista estos dos temas parezcan desconectados de la ecocrítica, en realidad hacen parte de una interseccionalidad que puede leerse en la tríada predominio del latifundio-monocultivo/ausencia de derechos ambientales/discapacitación forzada. En otras palabras, se trata de cómo la tenencia de la tierra en unas pocas manos representa un atropello contra los derechos ambientales de una mayoría que tiene que desplazarse para buscar alimento, trabajo y abrigo. En este sentido nos enfocamos en la tragedia de la familia de Jerônimo y Jucundina, personajes de la obra, quienes al ser expulsados de la tierra en que trabajaban, y de la cual no eran propietarios, se ven abocados a un viaje por el agreste sertón nordestino; un viaje que cobra las vidas de los pequeños Noca y Ernesto, además de Dinah, cuñada de Jucundina. Aparte de las muertes, la dureza del viaje, el hambre y la enfermedad ocasionan que otros personajes se conviertan en discapacitados. Este es el caso del viejo Jerônimo, quien adquiere tuberculosis.

Recientemente en el mundo de la teoría crítica y literaria anglosajona están apareciendo vínculos entre la ecocrítica –y las humanidades ambientales, en general– y los estudios de discapacidad (*disability studies* en inglés). La inmediata pero no única conexión entre ambas disciplinas aparece ejemplificada en cómo los desastres ecológicos ocasionados por el hombre como Vieques o Bhopal tienen drásticas y duraderas consecuencias en la salud de las personas que viven en estos lugares. Estas catástrofes, entre muchas otras, han ocasionado todo tipo de enfermedades y ha provocado discapacidades que no permiten la continuación de la vida diaria y de la inserción y “participación en la vida social.”⁷¹

La experimentación con bombas en Vieques o los escapes de gas de una fábrica de pesticidas en Bhopal, entre otros, aparecen en estos estudios anglosajones como causas obvias de los problemas de salud que afectan a la población no blanca de estos lugares. Aunque estas conexiones directas son innegables, existen otros lazos no tan obvios, pero no por ello menos significativos entre la manera como el hombre se relaciona con la naturaleza y las consecuencias para la salud. En esta dirección, cabe señalar el caso latinoamericano de la tenencia de la tierra en manos de unos pocos y sus efectos. El caso de los grandes terratenientes en Latinoamérica es paradigmático de cómo la posesión de grandes extensiones de tierra sirve al monocultivo y a la continuidad de una situación en la que una mayoría resulta desposeída. En relación con la plantación, no es necesario mencionar nuevamente los nefastos efectos en la naturaleza de esta práctica agrícola, ni es necesario enunciar la explotación y la falta de libertad sufridas por las personas que trabajan en ella. Para la desposesión, resulta notorio que muchos países latinoamericanos y del Caribe hayan

⁷¹ De acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española, la discapacidad es la “situación de una persona que por sus condiciones físicas o mentales duraderas se enfrenta con notables barreras de acceso a su participación social.”

experimentado y continúen experimentando un serio problema en la distribución equitativa de tierras para la labor agrícola. Sobre todo porque los efectos de la desposesión van más allá de la migración a las ciudades. En el caso de *Seara Vermelha* (1946), el hecho de no tener acceso a la posesión de la tierra y a condiciones de vida saludables trae una condición de pobreza, miseria y enfermedad infinita. Las palabras del narrador de la novela al describir estas condiciones son más que contundentes: “la vida era difícil y mala, la mitad de la harina, del maíz y la papa eran para la hacienda, además del día de trabajo gratuito, obligatorio en el contrato de colono. [Habían] niños que morían, enfermedades que se sucedían y la falta eterna de dinero” (23).

La falta de posesión de la tierra o el llamado “problema agrario” va en grave detrimento de la vida y el bienestar de las personas. De hecho, cualquier lectura acerca de esta situación sea desde la historia o desde su representación literaria confirma que se trata de un régimen feudal,⁷² de una forma paradójicamente no moderna que resulta exclusivamente provechosa para los terratenientes. En las situaciones representadas en *Seara Vermelha*, la familia de Jerônimo se ve forzada no solamente a migrar sino a lidiar con condiciones naturales extremas durante el viaje, hambre y muy posiblemente violencia.⁷³ Gran parte del viaje es hecho a pie y las enfermedades se suceden una tras otra. En otras palabras, la cuestión agraria abarca un sinnúmero de problemas y situaciones que, aunque están ligadas a la migración forzada, la exceden. Así, la enfermedad se convierte en un tema central, junto

⁷² En el ya clásico texto de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, se destaca el hecho de que en el caso latinoamericano conviven elementos pre-modernos y modernos (14). Así, lo moderno es una máscara elaborada por y para las élites y la burguesía, mientras que el grueso de la población, pobre y sin educación, queda por fuera de este simulacro de modernidad (20-21).

⁷³ En la novela se menciona que los *sertanejos* o habitantes del sertón podían ser víctimas de la violencia cometida contra ellos por la policía y por los bandoleros al mando de Lucas Arvoredó. En un fragmento de la obra podemos leer: “Pero los pequeños labradores, los *sertanejos* pobres, esos sufrían, sea por el paso de la banda de Lucas, sea –y todavía peor– por la policía” (215).

con la posibilidad de que ésta y su consecuente discapacidad sean infringidas *socialmente* a esta población vulnerable. En un fragmento de *Seara Vermelha* (1946) leemos que los migrantes –conocidos también como flagelados– sufren de muchas enfermedades causadas por sus condiciones de vida como colonos y que se agravan con las durezas el viaje. Así:

La llegada de grandes grupos de flagelados representaba siempre peligro de propagación de enfermedades. Sin hablar del paludismo que era endémico por allá, estaba la viruela que era muy común entre los que llegaban de la caatinga. El “alastrim” una forma suave de la viruela asolaba el sertón y el delegado mandó llamar al médico de la alcaldía y al alcalde también. (129)

En los casos representados en *Seara Vermelha*, la causa directa de la discapacidad del personaje de Jerônimo, quien contrae tuberculosis, tiene una causa social: la falta de la posesión de la tierra y una migración forzada sin condiciones mínimas de atender necesidades básicas de hospedaje, salud, vestido e inclusive condiciones sanitarias necesarias para la higiene personal. Las palabras del narrador son bastante claras al respecto de las circunstancias de esta migración y de sus consecuencias en términos de enfermedades y muerte:

Y a través de la *caatinga*, cortándola por todos lados, viaja una innumerable multitud de campesinos. Son hombres expulsados de la tierra por el latifundio y por la sequía, expulsados de sus casas, sin trabajo en las haciendas que atraviesan el país para ir a São Paulo, El Dorado de sus imaginaciones ... Familias numerosas inician el viaje pero cuando llegan a Pirapora la enfermedad y el hambre las reduce a la mitad. (56)

Una manera de comprender cómo la discapacidad se origina en situaciones de opresión es la posibilidad de una teoría social de la discapacidad.⁷⁴ En un artículo de 1987, Paul Abberley propone que la discapacidad es un producto social en el que grupos específicos de personas resultan afectadas severamente en términos de salud en comparación con otros grupos de esa misma sociedad que disfrutaban de una vida sana y saludable. La diferencia que establece tal distinción entre un grupo y otro son condiciones de opresión que se manifiestan en varias dimensiones. En las palabras de Eisenstein:

El poder –o su opuesto, la opresión– se deriva del sexo, la raza y la clase, y se manifiesta a través de las dimensiones materiales e ideológicas del patriarcado, el racismo y el capitalismo. La opresión refleja las relaciones jerárquicas de la división sexual y racial de la sociedad (qtd. en Abberley 8).

Aunque el texto de Abberley está enfocado en el caso de la discapacidad como resultado social en Inglaterra, los ejemplos dados por este autor son relevantes para la comprensión de cómo en una sociedad, y debido a la estructura jerárquica de ésta, la existencia de individuos sanos parece depender de que otros sufran condiciones de discapacidad. El ejemplo más claro proporcionado por este autor acerca de esta disparidad sucede en los elevados números de personas en Gran Bretaña que sufren de osteoartritis y artritis reumatoide gracias a la labor que desempeñan. Lamentablemente, el lazo entre la actividad desempeñada y la causa de la discapacidad no son expuestas directamente, ya que eso involucraría el planteamiento de

⁷⁴ En un artículo del periódico Esglobal.org, acerca de cómo en Latinoamérica hay pocos avances en la inclusión de personas discapacitadas, se emplea un término que evita la connotación negativa propia de la discapacidad: la “diversidad funcional”. Sin embargo, no usamos este concepto porque nos interesa enfatizar en la idea de que por causa de la opresión muchas personas son convertidas a propósito en discapacitadas y enfermas.

medidas preventivas en los lugares de trabajo; medidas que las diferentes industrias británicas no están dispuestas a implementar debido a su costo económico (Abberley 10).

Cuando pensamos en la narrativa de *Seara vermelha* (1946), es claro que los campesinos están en el último eslabón de la pirámide jerárquica. Esta situación los hace vulnerables y los marginaliza. Debido a esta situación marginal y precaria, quienes están en los estamentos sociales superiores y viven en las grandes ciudades atribuyen la situación del campesinado a un problema racial o a veces de hambre. Así, en vez de observar que el campesino nordestino es oprimido y por esa razón está enfermo y muere en un viaje peligroso, las clases sociales superiores atribuyen el problema al mestizaje o en el mejor de los casos al hambre (152). Esto es lo que sucede en el diálogo del jefe del médico Epaminondas con este último. En este diálogo, este personaje, que es un historiador, afirma: “¿Por qué en una tierra tan fértil y rica el hombre es tan indolente e incapaz? Yo creo que la respuesta es el mestizaje” (152). Al igual que en el caso citado por Abberley anteriormente, es más fácil no exponer directamente la causa de la situación del campesino. Esta situación permite continuar con la opresión y con la negación del derecho a la posesión de la tierra. También permite a que el orden social permanezca intocado.

Por último, una lectura adyacente al lazo entre la ecocrítica y los estudios de la discapacidad es posible en el campo de los derechos humanos y ambientales. Esta lectura es viable cuando se piensa en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo sostenida en Río de Janeiro en 1992. Esta conferencia trata de establecer directivas para el progreso humano reconociendo y respetando “la naturaleza integral e

interdependiente de la tierra.”⁷⁵ Según el primer principio de esta Declaración: “Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derechos a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza.” Esta premisa enunciada en 1992, y que retoma otra declaración muy semejante promulgada en Estocolmo en 1972, debe recordarnos que el ser humano tiene derechos ambientales que le otorgan una vida saludable y en armonía con la naturaleza. Aunque la conciencia acerca de estos derechos no existía en el momento de la escritura de *Seara vermelha* y de su publicación en 1946, es necesario que destaquemos este primer principio. La razón de este énfasis es porque todavía en Brasil y en otras partes de Latinoamérica y del mundo no se cumplen estos derechos ambientales en la actualidad. La falta de cumplimiento de este principio –más allá de la conciencia mundial acerca de su necesidad– conduce a una situación de desarraigo, opresión y enfermedad. Las tragedias narradas en la novela de Jorge Amado solamente pueden leerse dentro de un marco de marginalización, de negación al derecho a una vida digna y en armonía con el entorno. Desde este punto de vista, el relato amadiano es un retrato de la lucha cruel por la sobrevivencia, no por el reconocimiento de derechos básicos, como el derecho a la vida. No obstante, al final de la obra le es ofrecida al lector la posibilidad de un cambio radical a través del nacimiento de una conciencia política entre los campesinos acerca de la necesidad de luchar por la tenencia de la tierra y por una vida no plagada de sufrimiento.

⁷⁵ Esta declaración está disponible en varios documentos en línea, aunque la mejor fuente de consulta indiscutiblemente es el informe completo publicado en varias lenguas disponible en [https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/CONF.151/26/Rev.1\(Vol.II\)](https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/CONF.151/26/Rev.1(Vol.II)).

El problema de la tenencia de la tierra

La imposibilidad del campesino de obtener títulos de posesión de la tierra es una dificultad de larga data. Esta imposibilidad sucede por varias razones. Entre ellas está el monopolio de grandes extensiones de tierra o práctica del latifundio. Esta concentración y demarcación del territorio brasileño en pocas manos ocurre gracias a los pactos entre una élite conservadora agraria y el gobierno que la favorece. Este es el caso de gran parte del siglo diecinueve en Brasil. De manera que en la siguiente sección, ofreceremos un contexto histórico del problema agrario en Brasil desde la Primera República (1889-1930) hasta el primer gobierno de Getúlio Vargas (1930-1945). El enfoque en estos periodos de la historia brasileña permite una mejor comprensión de las circunstancias del campesinado representadas en la novela *Seara vermelha* (1946) de Jorge Amado.

Luego de la abolición de la esclavitud en Brasil en 1888 y de la proclamación de la Primera República en 1889, los grandes latifundistas continúan una política agraria conservadora que impide la existencia de impuestos territoriales e inclusive de un registro de las tierras (Linhares 72). Sin ese registro de las tierras, no es posible una distribución que permita el acceso de los pobres a la propiedad. Esta falta de registro de las tierras no permite saber la extensión de las tierras ocupadas por los terratenientes ni a quiénes exactamente estas tierras pertenecen. Esta situación imposibilita la entrega de tierras a personas que no tendrían acceso a ellas, la cual fue una idea de algunas figuras políticas de finales del siglo diecinueve. A pesar de las ideas progresistas de Rodolfo Dantas o Ruy Barbosa, quienes preveían la donación de tierras a antiguos esclavos, la oligarquía dueña de los grandes latifundios preserva su hegemonía a través de estas negativas al registro y a los impuestos. Esta oligarquía también conserva su predominio gracias a la continua apropiación de más

tierras favorecida por la legislación de 1901 (Linhares 72-77). Esta legislación o “Lei do Orçamento da União” de 1901, según la historiadora Maria Yedda Linhares, consagra la posesión por órdenes religiosas y la posesión, por parte de los hacendados, de todas las tierras arrendadas desde 1889. Al mismo tiempo, en esta ley es contemplada una “virtual donación” (77) de territorios a los latifundistas con la única condición de pagar una renta anual. Curiosamente, y como destaca Linhares, no se menciona ninguna forma de castigo para el incumplimiento en el pago de esta renta (77). Peor aún, en el momento de promulgar esta normativa no hubo ningún debate parlamentario, lo que ejemplifica la política republicana de ocultar este tipo de movimientos políticos y legislativos del pueblo (77).

La hegemonía de esta clase latifundista se mantuvo casi sin ninguna disputa hasta 1930 cuando Getúlio Vargas sube al poder. Así, otras legislaciones como la de 1913 expanden la concentración de la tierra hasta el punto en el que la declaración de la posesión por parte de un hacendado recibe la aprobación del gobierno federal (Linhares 92). En otras palabras, durante la Primera República (1889-1930) se da un dominio “agrario-conservador” (Linhares 79) que se manifiesta en todas las capas de la vida social y política del país. El coronelismo, por ejemplo, será uno de los mejores ejemplos de este dominio de las élites agrarias sobre el resto de la población. Los “coroneles” y sus familias se apoderan de las ramas político-administrativas (alcaldías, cámaras municipales y estatales) y judiciales de su región, reparten cargos a sus aliados y castigan a sus oponentes (Linhares 95). Al campesino o al ciudadano común solamente le resta obedecer y seguir fielmente al coronel, ya que es considerado solamente un ente legitimador de las decisiones políticas de esta élite agraria (Linhares 103).

Esta hegemonía de la clase latifundista y la presencia del coronelismo hacen parte del contexto histórico y político brasileño que enmarca los hechos representados en *Seara vermelha* (1946). Decimos que enmarca porque uno de los eventos de la obra que indica un referente temporal es la constitución legal del Partido Comunista en Brasil en 1922. Este evento es relatado al final de la novela cuando el personaje de Neném se reúne con su antiguo mentor político en compañía de su sobrino adolescente Tonho. Luego de esta constitución del Partido Comunista, Neném regresa al nordeste a hablar con los campesinos para explicarles acerca de su situación de opresión y de quiénes son los opresores. A pesar de que la historia del personaje de Neném evidencia la preocupación política del narrador y autor Jorge Amado, sabemos, debido al contexto histórico posterior que el problema agrario continúa.

Esa estructura de poder basada en el latifundio, y en la que el Estado no interviene para no afectar los intereses locales, sufre algunas alteraciones con el advenimiento del largo gobierno de Getúlio Vargas. Entre los objetivos de su gobierno (1930-1945) se encuentra el desarrollo económico a partir de la creación de un mercado interno (Linhares 108). Para cumplir con este propósito, se impone la intervención estatal para crear legislación que favorezca el asentamiento de campesinos como arrendatarios en vastas zonas de la geografía brasileña, como es el caso del estado nordestino de Piauí (Linhares 113). Esta conversión de los campesinos en arrendatarios o colonos los somete a la explotación laboral por parte del terrateniente. También, y como señala la historiadora Maria Yedda Linhares, estas alteraciones se basan en el deseo de “promover la colonización interna del país y expandir las fronteras agrícolas” (113). La meta era la instalación de personas pobres, migrantes nordestinos, también conocidos como *flagelados* y *retirantes*, nordestinos en esas nuevas

áreas agrícolas o “colonias” que, además, contarían con una escuela y un sistema de cooperativas (Linhares 114). Desafortunadamente, la iniciativa varguista no genera un cambio radical en el nordeste, debido a que evita conflictos directos con los terratenientes y con el orden social y político impuesto por éstos (Linhares 129). Así, al final del *Estado Novo* (1937-1945) miles de personas provenientes del nordeste se desplazan hacia la Amazonía en busca de una vida mejor para luego ser abandonados a su propia suerte o, en muchos casos, devueltos a la situación de explotación con los terratenientes. Miles mueren de beriberi, malaria y atacados por indios (cerca de 31000 brasileños), mientras que otros fueron reducidos al trabajo esclavo en los bosques caucheros del Amazonas (Linhares 130-131). Este trabajo esclavo se percibe en las deudas que el trabajador adquiere y que le forzan a trabajar, y al incumplimiento de los contratos y garantías de trabajo prometidos por el gobierno Vargas para atraer a los nordestinos hacia la región amazónica (Secreto 8-9).

Es en este contexto de una inexistente reforma agraria o de un posible cambio en el Nordeste brasileño durante los años del gobierno y la dictadura de Vargas que podemos leer *Seara Vermelha*. La situación de los campesinos descrita en la obra amadiana se compagina con las circunstancias de esos miles de hombres y mujeres que no encuentran todavía un lugar de donde no sean expulsados por esos grandes terratenientes y en el que puedan trabajar la tierra.

La reificación en la práctica médica y la concepción de la enfermedad: una lectura a partir de *Seara Vermelha* de Jorge Amado

Es posible hacer otra lectura de *Seara vermelha* (1946) a partir de la manera en que se representa la práctica médica dentro de la novela. Esta presencia de la práctica médica sucede en los episodios donde está presente el médico Epaminondas, quien debe examinar a la familia y autorizar su viaje a São Paulo. Nuestro interés en este episodio surge a partir del concepto de reificación en la práctica clínica propuesta por Michael T. Taussig. La práctica médica representada en este encuentro entre el médico de la ciudad de São Paulo y la familia nordestina constituye un discurso que refuerza la naturalización de la opresión como causa de la enfermedad y la discapacidad.

Aunque el argumento central de *Seara Vermelha* gira en torno a la familia formada por Jerónimo y su esposa Jucundina, la novela va más allá al representar la situación precaria de quien no posee tierra en el nordeste específicamente y se encuentra a merced de la clase terrateniente. Estas circunstancias de vulnerabilidad son destacadas innumerables veces en la narrativa, sea a través del relato continuo del hambre o las circunstancias que rodean las muertes de los flagelados. El hambre, por ejemplo, es una situación constante en la novela. Después de aproximadamente un mes de viaje, el narrador describe la siguiente situación:

Y los días pasan sobre los viajeros cuyos pies se llenaron de llagas... No sabían hace cuánto tiempo viajaban, rasgando la *caatinga*, parando de vez en cuando en haciendas, pero debía ser más de un mes porque las reservas de comida que habían calculado para treinta días se acabó totalmente. Y ellos habían economizado, habían disminuido la ración de carne distribuída a cada uno, en los últimos días habían suprimido la cena, solamente tomaban un poco de café antes de dormir. Estaban flacos y destruídos. (89)

La muerte también es un evento que sucede varias veces durante el viaje. El primer difunto es la pequeña Noca, quien resulta herida en el pie por causa la vegetación árida y desarrolla tétanos. El tétanos es una enfermedad de origen bacteriana que causa espasmos, fiebre y dificultades respiratorias (“Tétanos”). La segunda muerte es la de Dinah, cuñada de Jerônimo y quien contrae fiebre debido a la debilidad y al hambre. La familia ahora no tiene nada que comer y se ve forzada a matar a la gata y a una serpiente (boa). Ambos animales se convierten en alimento:

Y gracias al hambre, la sed y el cansancio, Dinah se enfermó. La fiebre llegó una tarde, cuatro día después de haberse comido a la gata... Dinah temblaba del frío a pesar del calor que había en torno...Juntaron todos los trapos encima de ella. Y allí se quedaron seis días comiendo el resto de la serpiente, cazando roedores y descansando también. Se quedaron seis días que fue el tiempo que la fiebre duró. Dinah murió por la mañana, justamente en el día en que se había acabado lo que se podía comer y ya no había ni siquiera una gota de agua. (104)

En este sentido *Seara Vermelha* es un relato que refleja problemáticas de mayor amplitud a través de las escenas de muertes en masa por causa de la disentería o del relato del hambre constante que afecta a todos los que viajan en busca de oportunidades básicas de trabajo y sobrevivencia. La disentería o “infección por shigella” es una enfermedad ocasionada por una infección bacteriana que ataca el sistema digestivo (“Infección por shigella”). Los migrantes resultan afectados por esta bacteria debido al agua y comida contaminada. Este episodio de disentería ocurre durante un viaje en barco en el que los migrantes salen de Juazeiro (Bahia) y llegan a Pirapora (Minas Gerais). La forma en que los migrantes abordan el barco, su clara separación de los que viajan en primera clase y la manera en que contraen la enfermedad

denota un problema estructural de marginamiento social. Este marginamiento social ocasiona que reciban el peor lugar del barco y que también reciban alimentos contaminados que acaban matando a algunos de los migrantes. En contraste, la primera clase es saludable, alegre y se ve satisfecha con su vida. Ninguna de las personas que viaja en esta primera clase se enferma o muere a causa de la disentería:

Abajo veían llegar a los pasajeros de la primera clase y sus parientes y amigos que venían a despedirse. Familias con niños, gente bien cuidada, lágrimas y risas.

Después del desayuno se embarcó a los puercos... Eran unos veinte puercos, grandes, de alguna raza poco conocida por allí... [Los migrantes] fueron amontonados en la popa del barco... Pero los que fueron alojados en la popa no se conformaban.

Buscaban nuevos lugares en la tercera clase que ya estaba muy llena y donde todavía eran embarcados nuevos pasajeros y enjaulados con gallinas, maletas y cajas. (133)

La manera en que los migrantes son dispuestos en la tercera clase, el hecho de que se les proporcione comida y bebida contaminada, y la debilidad y el hambre del viaje por la *caatinga*, conduce a la muerte a muchos de los migrantes. Los más pequeños, como el bebé Ernesto, nieto de Jerônimo y Jucundina, mueren rápidamente a causa de la diarrea. La deshidratación también mata a los otros migrantes, ya débiles por las condiciones mencionadas anteriormente. Además de las circunstancias de hambre, sed y cansancio que debilitan a estos migrantes campesinos, hay otras circunstancias que facilitan el fallecimiento de centenas de personas en este viaje en barco por el río San Francisco. De hecho, una de las razones para que estas personas mueran en el viaje de Juazeiro (Bahia) a Pirapora (Minas Gerais) es la negligencia y el abandono por parte del gobierno. En un fragmento de la narrativa leemos que “não havia médico a bordo, se bem que um esquecido decreto do

governo exigisse sua existência” (139). A pesar de que la disentería era un riesgo conocido, no se cumple la ley, según la narrativa amadiana, obligaba la presencia de un médico en la embarcación. En vez de eso, hay un único enfermero que los trata de manera displicente y que no proporciona medicamentos ni explicaciones acerca de la enfermedad, lo cual resulta en la muerte generalizada.

A pesar de que la ausencia de atención médica es notoria en el prólogo (“A seara”) y parte del libro primero (“Os caminhos da fome”), no puede decirse que en otros episodios de la novela no haya un acento en la dimensión clínica de la enfermedad. Este acento en la dimensión clínica ocurre cuando Jerônimo es diagnosticado con tuberculosis en el hospital de Juazeiro (110-111). También sucede cuando el médico Epaminondas examina a toda la familia en Pirapora (170-175). Sin embargo, la práctica médica es presentada de una manera negativa, así como un obstáculo en el camino hacia el sueño paulista. Esta manera negativa es visible en el trabajo del médico Epaminondas, quien no ayuda desde su profesión a los migrantes que buscan un pasaje para São Paulo; por el contrario, su objetivo es evitar que personas que no pueden trabajar debido a la enfermedad lleguen a este estado del sudeste. En otras palabras, el trabajo de este médico es marcar a las personas que estén débiles o enfermas para que no puedan viajar en tren a São Paulo. Así, en vez de diagnosticar y trabajar en la posible cura de estos migrantes enfermos, Epaminondas es un filtro diseñado por el gobierno para evitar que estos individuos lleguen a las ciudades, las contaminen con posibles epidemias y se conviertan en vagabundos o criminales que deambulan por los espacios urbanos. Un ejemplo es la manera como se percibe la salud pública en el nordeste desde finales del siglo diecinueve. Así, resulta significativo que hacia finales del siglo diecinueve la única preocupación de las autoridades sanitarias en Recife es que no existan

epidemias que puedan cerrar el puerto (Stanley 87). A pesar de que hay registros de defunción por tuberculosis, malaria, anquilostomiasis, disentería, tracoma, leishmaniasis, lepra y sífilis, no hay un presupuesto dedicado a combatir estas enfermedades, ya que no representan una amenaza a la población y existen condiciones de saneamiento –mejoras en el acueducto, alcantarillado y los servicios sanitarios– pensadas para la viruela y la fiebre amarilla (Stanley 87).

En *Seara vermelha* (1946), un ejemplo de cómo los migrantes o *retirantes* son separados del resto de la sociedad sucede cuando Jerônimo y su familia llegan a Juazeiro (estado de Bahía). Al llegar a esta ciudad, la cual es el punto de partida para el viaje en barco que los llevará a Pirapora (estado de Minas Gerais), existe un campamento. Este campamento está diseñado para los migrantes, así que Jucundina recibe instrucciones acerca de cómo encontrar comida: “Uno de los hombres le explicaba cómo llegar al campamento de los inmigrantes y donde era el mercado para que se abastecieran” (111). Este campamento es un lugar de paso y no está en contacto con el resto de la ciudad a no ser por el mercado.

La idea de contención y confinamiento de los pobres y enfermos no es una idea nueva en la historia brasileña. Con el fin de evitar el contagio de enfermedades y el “espectáculo” de la pobreza en ciudades como Fortaleza, se establecieron lugares de confinamiento en siete ciudades del estado de Ceará. Estos “campos de concentración” o “*currais do governo*” estaban destinados para los *retirantes* o migrantes nordestinos que huían de las sequías de 1915 y 1932. Con el fin de que no invadieran la capital y causaran desmanes, estos “corrales” se concibieron como lugares de encierro fuertemente vigilados y que solamente podían ser abandonados para ir a trabajar en la construcción de carreteras. De este modo, se empleaba la fuerza de trabajo de los *sertanejos* mientras eran forzados a vivir en situaciones inhumanas

(Sousa Rios). Además de esta idea de contención existieron otras prácticas y discursos que se empeñaron en aislar a la población enferma y débil del nordeste del progreso nacional encabezado por los estados del sudeste. Esas prácticas y discursos se resumen en la “medicalización del nordestino,” la cual condenó al habitante de esta región al adjetivo de “enfermo”. A través de este calificativo, el habitante de esta región resulta marginalizado del cuerpo nacional dada su condición también “natural” de inferioridad en relación con los brasileños de las regiones más avanzadas (Stanley 83-84). Esta condición de inferioridad con respecto al sur y el sudeste de Brasil es atribuida también a la condición racial, como se verá más adelante.

Esta medicalización del nordestino con el fin de subordinarlo es central en la configuración de una práctica biomédica que no busca ni un diagnóstico ni un tratamiento efectivo de las enfermedades. Tampoco permite observar y plantear los problemas estructurales que conducen a la pobreza y a la enfermedad, especialmente en el sertón. Estos problemas estructurales nunca se articulan en la novela, o si se los perciben, la percepción radica en que se deben mejorar las condiciones externas de higiene y servicios sanitarios para que no hayan epidemias y mejoren las condiciones de vida. Así esta práctica médica busca en el nordestino una lista de enfermedades endémicas dignas de estudio e investigación, pero no atiende a las causas sociales de los problemas de salud y la pobreza que aquejan al *sertanejo*. Nunca se hablará del problema de la tierra, de la sujeción del campesino al hacendado o de la misma condición humana del trabajador, más allá de su fuerza de trabajo, para solo nombrar unas de las tantas condiciones que conducen a los problemas de salud que sufren los nordestinos. En otras palabras, la medicina tiene un rol doble en relación con los nordestinos. Por una parte, es un filtro para mantener a las personas indeseables lejos de las ciudades. Por

otra, no reconoce los problemas estructurales que subyacen a las enfermedades ni intenta realmente tratar y curar estos padecimientos.

Otra manera de leer esta “patologización” del nordestino tiene que ver con las lecturas raciales de la época en Brasil y la intervención de perspectivas externas a la condición de vida y de salud de la región. En el concienzudo y minucioso trabajo de documentación acerca de esta “medicalización,” el historiador Stanley Blake señala el trabajo del Instituto Oswaldo Cruz desde 1910 y la Fundación Rockefeller desde 1920 a la hora de “identificar” al nordestino como el “problema” debido a su raza y a sus creencias. El Instituto Oswaldo Cruz, cuya sede está en la ciudad de Rio de Janeiro, es una institución pública de investigación científica que tiene bastante reconocimiento. Entre 1912 y 1914, el gobernador de Pernambuco comisionó a esta institución para que hiciera un levantamiento de datos sobre la geografía, la población humana, las enfermedades y las actividades económicas (98). El objetivo de este estudio era la observación de la vida y las enfermedades en el nordeste para formular políticas públicas y reformas que mejoraran las circunstancias del momento (98). Aunque el objetivo de las autoridades nordestinas era la mejora de las condiciones de vida de los *sertanejos*, la conclusión arrojada por los médicos del Instituto Oswaldo Cruz era que la causante del atraso y la enfermedad era la raza de los habitantes del sertón. En ese estudio, el nordestino es visto a través de la “deficiencia” propia de la influencia africana y con ella la presencia de “enfermedad y la indolencia” (Blake 100). Esta perspectiva ofrecida por el Instituto Oswaldo Cruz acerca de la relación entre la raza y la presencia de enfermedades será ratificada en 1920 por la Fundación Rockefeller. Esta organización fue invitada en 1920 para estudiar la anquilostomiasis en la región nordestina. Tras estudiar la presencia de esta enfermedad infecciosa, los médicos estadounidenses

también vinculan la raza negra e indígena con la pobre higiene, las malas condiciones de vida y, en consecuencia, la enfermedad (105). Así, para la Fundación Rockefeller hay una congruencia entre las “geografías de raza y enfermedad” (105). En todo caso, ya hacia 1910, el Instituto Oswaldo Cruz había proclamado la permanencia de la condición médica del nordestino, el cual sufría los efectos debilitantes y a largo plazo de enfermedades endémicas (Stanley 102).⁷⁶

En la narrativa de *Seara vermelha* (1946) esta medicalización del nordestino sucede en las palabras del jefe de repartimiento. Este hombre está en la ciudad de São Paulo y tiene un cargo administrativo que lo hace responsable por las necesidades de infraestructura y servicios en Pirapora. También es quien asigna a Epaminondas como médico de Pirapora. En un diálogo entre Epaminondas y el jefe de repartición, éste le dice al médico su hipótesis acerca de la situación de los habitantes del sertón. Para él el problema es el mestizaje, ya que cómo “en una tierra tan fértil y rica es el hombre tan indolente e incapaz” (154). De manera que en vez de pensar en las dinámicas sociales y políticas relacionadas con la tenencia de la tierra, este jefe de repartición hace evidente una percepción “generalizada” acerca del nordestino del interior o *sertanejo*. Esta visión “generalizada” es la perspectiva de las personas de ciudades del sudeste como São Paulo y Rio de Janeiro. Para estas personas, así como para los médicos del Instituto Oswaldo Cruz, el problema del atraso y las enfermedades se reduce a la inferioridad de la raza y a sus costumbres y creencias no civilizadas. En este sentido, la narrativa de Jorge Amado revela las perspectivas que desde

⁷⁶ Entre las dolencias debilitantes mencionadas en el estudio de Stanley están la malaria, la enfermedad de Chagas y la anquilostomiasis (Stanley 95). Esta última enfermedad se debe a la presencia de un parásito, el anquilostoma, que entraría al cuerpo humano a través de los pies y luego se quedaría en el sistema digestivo donde se alimentaría de la sangre de su huésped. En últimas, la presencia de este parásito en el cuerpo humano, de acuerdo con los especialistas de la Fundación Rockefeller, sería culpable de la debilidad en general del nordestino gracias a la pérdida de sangre portadora de oxígeno (Stanley 103).

una posición dominante –como es el caso del jefe de repartición que vive en São Paulo– contribuyen al continuo enmascaramiento de las dinámicas de opresión de los campesinos que viven en el interior nordestino. Frente a este enmascaramiento, *Seara vermelha* (1946) propone la movilización política del campesinado del interior nordestino como la única manera de terminar las condiciones de sometimiento y estas lecturas que disfrazan la realidad.

La patologización del nordestino relatada por Stanley para el período entre 1910 a 1925 es uno de los antecedentes que permite un mejor entendimiento acerca de la razón por la cual el personaje de Epaminondas en *Seara Vermelha* es representado como un obstáculo para el avance de los migrantes nordestinos del interior en busca de una mejor vida en São Paulo. La función de este médico es la de ser un filtro que evite que esta población pobre y enferma invada las calles de un estado considerado como el motor industrial y del desarrollo brasileño. Igualmente su práctica médica o biomedicina tiene como parte de su estructura la concepción de que solamente se trata lo observable o cuantificable, excluyendo cualquier atención dada a las interpretaciones del paciente acerca de su enfermedad o a la posibilidad de que la dolencia tenga una conexión con la opresión social. Según la antropóloga médica Lorna Amarasingham Rhodes, la biomedicina tiene su origen en la separación y dicotomía cartesiana entre el cuerpo y la mente. El cuerpo luego se convierte en materia observable y en un elemento físico separado de lo mental y lo social, y las enfermedades se conciben como desórdenes que afectan lugares específicos en el cuerpo (167).

Aunque la biomedicina es prevalente en la cultura occidental y su empleo nos permite hablar de cirugías, tratamientos, curas y vacunas, su práctica hace de la enfermedad una entidad física que se puede comprender de manera objetiva. Esa atribución de una

“objetividad-fantasma” (Taussig 3) a la enfermedad y su lugar como fenómeno observable y cuantificable contribuye a la idea de una cosificación o reificación de la práctica médica. Esta cosificación se convierte en un instrumento que permite mantener el orden social, político y económico dominante (Amasingham Rhodes 166). Como bien ha observado el antropólogo médico Michel T. Taussig en su artículo “Reification and the Consciousness of the Patient,” el gran obstáculo que la biomedicina presenta a través de esta reificación de la dolencia sucede en la negativa a una comprensión integral de la enfermedad y al encuentro de una cura que sea verdaderamente abarcadora (3). En la percepción de este antropólogo, en la biomedicina hay una negación de las relaciones humanas encarnadas en los síntomas, los signos y las terapias, lo cual posibilita la reproducción de una ideología política que va en detrimento de la cura y de la comprensión de las causas sociales que subyacen a los infortunios y a las enfermedades (3).

La tragedia familiar vivida por Jerónimo y su familia resulta en “una más” entre las millares de desgracias que suceden a los migrantes del interior nordestino. Las verdaderas causas son encubiertas tanto por la práctica de la biomedicina como por un conjunto de creencias relacionadas con las ideas raciales de la época o con la geografía nordestina. Como mencionamos anteriormente, el episodio del encuentro de Jerónimo con el médico subraya la “ceguera” de la práctica médica hacia una concepción abarcadora que considere todas las implicaciones de la enfermedad.⁷⁷ Esta ceguera permite preservar el orden social al hacer

⁷⁷ En el artículo de Taussig, este antropólogo cuestiona la separación entre el “cuerpo biológico” y el “cuerpo social” y la manera en la que la biomedicina no reconoce las percepciones del paciente acerca de su enfermedad, sino que, por el contrario, provoca una alienación en éste en relación con su propia capacidad de entendimiento acerca de su propio cuerpo. Esta negación de la validez propia de la perspectiva del paciente es ejemplificada por Taussig a través de una entrevista realizada con una mujer que padece polimiositis, una enfermedad que afecta todo el cuerpo en la se presenta una fuerte debilidad muscular. En esta entrevista, la mujer vincula los síntomas de la enfermedad con experiencias de opresión. Además, también manifiesta que el profesional de la salud sabe mejor que ella sobre su debilidad y energía muscular. Ambas situaciones son, según Taussig, expresión de la manera en la que la práctica médica arraiga esta separación entre los síntomas y las

invisibles las causas de la opresión que hace que los migrantes se vean obligados a viajar a lugares distantes para sobrevivir y sufran de hambre y enfermedades.

De manera que la atención dada al fragmento donde este médico examina a Jerónimo permitirá reconocer cómo la práctica biomédica posibilita un encubrimiento que ignora las causas sociales de la enfermedad:

La enfermera entró...

Bastaba mirar a Jerônimo. [Epaminondas] Le pidió que se quitara la chaqueta y la camisa. El pecho hundido apareció. Eso sí que no tenía solución. Lo examinó, pero sabiendo de antemano el diagnóstico.

- Usted tiene que regresar mañana para hacer su examen de esputo. La enfermera le explica afuera...Es una cosa boba, no se preocupe...

- No me va a dar el papel, doctor?

- Todavía no. Después del examen...

Vio que el hombre estaba pálido como un difunto, parecía alguien que hubiera recibido la noticia de la muerte del pariente más querido.

- Ánimo... Solamente necesitamos comprobar que usted no tiene nada... Mañana le doy su papel.

Las primeras veces lo hacía de esa manera. Engañaba a los pacientes por días y solamente daba la terrible noticia cuando ya no había más que hacer. Después fue perdiendo el sentimentalismo, decía [Epaminondas]. (173-174)

experiencias sociales, junto con una perspectiva jerárquica en la que el médico es el único autorizado a hablar acerca del cuerpo del paciente.

El examen que el médico le realiza a Jerónimo, quien ha contraído tuberculosis durante el viaje, revela solamente la dimensión física de la enfermedad o la correspondencia entre los síntomas y el diagnóstico. El pecho hundido, los sonidos sibilantes al respirar, la presencia de sangre en el momento de toser –evento que Jucundina le ha relatado al galeno previamente– confirma la dolencia que el médico ya conoce la porque ha visto en otros migrantes. Sin embargo, y como se mencionó antes, Epaminondas no busca necesariamente tratar la enfermedad desde una dimensión integral escuchando acerca de la percepción del paciente o la posibilidad de una causa o injusticia social como origen de la discapacidad de Jerónimo quien no podrá trabajar ni llevar una vida normal. Por el contrario, decide engañarlo diciéndole que tal vez al día siguiente tendrá la papeleta que le permitirá viajar a São Paulo. Aunque eventualmente recibe esta papeleta que le permite viajar a São Paulo, Jerônimo no ha sido tratado de su tuberculosis y muchos menos está curado. Este personaje recibe este documento porque su hija Martha se ha involucrado sexualmente con Epaminondas. Luego de tener relaciones sexuales con el médico como la única manera de que Jerônimo obtenga la papeleta, Martha se convierte en prostituta y se queda a vivir en Pirapora.

Además de la biomedicina y su negación de la dimensión social de la enfermedad, otro tema persistente en la narrativa de *Seara vermelha* (1946) es el del hambre. Para los médicos que tratan a los migrantes nordestinos el origen de todas las dolencias que sufren los habitantes del interior es la falta de alimentación. El médico Diógenes –quien en la novela era el antecesor de Epaminondas– afirma: “Nunca vi tanta hambre... Es lo que mata a esta gente: hambre” (164). El hambre es una consecuencia de la injusticia y los problemas sociales que atraviesan a la sociedad brasileña como un todo. También aparece retratada en

varias obras literarias y su enunciación proviene de diversos lugares. Por ejemplo, podemos pensar en la narrativa del 30 con autores nordestinos como José Américo de Almeida, Rachel de Queiroz, José Lins do Rego y Graciliano Ramos; y también en una autora que no pertenece a la tradición burguesa como Carolina Maria de Jesus. Todos estos autores se preocupan con el retrato de los problemas sociales y económicos, sea de su región (narrativa del 30) o de otros espacios como la vida en la favela paulistana narrada por Carolina Maria de Jesus en *Quarto de Despejo*. El tema del hambre es bastante extenso si se piensa también en el manifiesto de Glauber Rocha titulado “A estética da fome.” Sin embargo, y para nuestro análisis de la narrativa amadiana, el hambre es un producto de las dinámicas sociales de opresión y no es el problema central en sí.

A pesar de que la imposibilidad de alimentarse durante el largo viaje es una circunstancia que contribuye al desarrollo de las diversas enfermedades y la muerte, ésta no es la verdadera causa que conduce a los *sertanejos* a convertirse en discapacitados, mendigos y prostitutas. La verdadera causa es la opresión que se manifiesta en la falta de una repartición justa de tierras y, en consecuencia, la carencia de un hogar que supla necesidades básicas y estabilidad. Un origen de todas las dificultades y de un agudo cuadro de miseria regional que la práctica médica y las nociones acerca de la raza también se encargan de ocultar en beneficio de prácticas dominantes. Desde esta perspectiva, la narrativa de *Seara vermelha* (1946) propone que los problemas sociales van más allá de las circunstancias de vida del campesinado. La propuesta amadiana coloca en el centro el problema de tenencia de la tierra y de las dinámicas de la opresión. Al hacer esto propone una representación más abarcadora de los problemas en el interior nordestino.

Los resquicios en contra de la farmacología y la reificación en la percepción de la enfermedad

Además del episodio de la práctica médica o biomedicina por parte de Epaminondas, existe otro momento en *Seara vermelha* (1946) que puede ser analizado desde la necesidad de una práctica curativa más abarcadora. Este episodio ocurre en la narrativa cuando la pequeña Noca –nieta de Jucundina y Jerônimo– resulta con una herida en el pie que se infecta con tétanos. Como la pequeña está descalza y la vegetación consiste en ramas secas, esta niña de siete años se hiere y luego comienza a sufrir de fiebre y otros síntomas. La enfermedad infecciosa de Noca es tratada por Jucundina, quien conoce los efectos de una planta conocida en portugués como “mastruz.” El conocimiento de las propiedades de esta planta, por parte de Jucundina, le permite un poco de alivio a la pequeña y destaca también la necesidad de ejercer y conservar estos conocimientos ancestrales. Así, en la siguiente sección, examinaremos esta práctica de la medicina tradicional o medicina popular a partir de la escena mencionada anteriormente. Nuestro objetivo es reflexionar acerca de esta práctica y de su importancia como parte de la cultura popular. También buscamos comprender estos saberes y prácticas como herramientas en la conservación de la biodiversidad.

La medicina tradicional y las plantas como remedio y alimento

Como la biomedicina convierte al cuerpo humano en un objeto cuyos síntomas y enfermedades están desconectados del mundo social, los estudios farmacológicos tienden a disociar cómo las comunidades usan plantas para curar dolencias. En los estudios científicos acerca de las especies vegetales se da un afán de catalogación y de análisis que busca

exclusivamente el uso y los beneficios de las plantas, especialmente si hay una ganancia económica o la posibilidad de una cura a una enfermedad específica. Así, el conocimiento científico tiende a ignorar todos los usos, tanto en la culinaria como en la práctica curativa, que esas especies proporcionan y que las comunidades locales conocen de manera ancestral. En este sentido, el personaje de Jucundina nos permite una reflexión acerca de la importancia de esos conocimientos y prácticas ancestrales acerca de las plantas que la ciencia relega y considera una especie de “saber primitivo.” La actividad de Jucundina en la obra como practicante y posible transmisora de ese conocimiento tradicional también realza el rol que este tipo de saber y práctica tiene para la sobrevivencia de estos grupos sociales. El conocimiento popular de las propiedades curativas de las plantas es un conocimiento que se ha transferido por generaciones y que hace parte del repositorio cultural de la comunidad. Igualmente, la conservación de esos saberes y prácticas contribuye a la biodiversidad, ya que plantas consideradas inútiles o “malezas” son conservadas para que la comunidad puede usarlas en la cocina o en la preparación de curativos. También permite leer entre líneas que el hecho de pertenecer a un grupo social marginalizado no significa ausencia de saberes, inhumanidad y atraso, sino todo lo contrario.

En un episodio central de la novela, Jucundina, quien es la esposa de Jerônimo, revela su propia noción acerca de cómo tratar la herida del pie de su nieta Noca a partir del uso de plantas. Así, cuando Noca se hiere el pie y la herida comienza a supurar, Jucundina la limpia y retira el pus y aplica un poco de “mastruz.” El “mastruz” es el nombre popular en portugués de una planta que crece en regiones tropicales y subtropicales. A pesar de que este tratamiento resulta insuficiente para salvar la vida de Noca, quien parece haber contraído

tétano, esta escena destaca un conocimiento de las propiedades de ciertas plantas. A continuación incluimos un fragmento de este episodio:

Jucundina tomó el pie enfermo con la mano, pasó el dedo sobre la herida. Todo el pie estaba hinchado, un color oscuro, feo. Quitó la costra que cubría la herida y el pus se esparció. Noca se agarraba del cuello de la abuela con los dos brazos, sollozando.

Jucundina se sentó, colocó a Noca en el regazo, mandó a que Gertrudes se acuclillara para iluminar mejor. Comenzó a exprimir el pus que era mucho.

- Ve a buscar un trapo...Rápido.... Dile a João Pedro o a Agostinho para buscar un poco de mastruz por ahí...

Mientras [Jucundina] esperaba comenzó a alisar la cabeza de Noca quien se sentía aliviada con el tratamiento. También ella sufría, pobrecita, ¿qué mal hizo en este mundo? Jucundina siente un extraño desánimo, de repente no comprende porque está en el camino estrecho de la *caatinga*, con los pies cortados de espinas, las manos cansadas, el cuerpo molido como si le hubieran pegado. ¿Por qué salieron de su tierra, por qué dejaron su casa, el corral, la vaca, los cultivos de yuca y maíz? ¿Por qué los expulsaron? Le alisa el cabello a la niña hasta que escucha los pasos de Agostinho, quien regresa acompañado por Gertrudes.

Tritura el mastruz en una piedra. Lo coloca sobre el pie de la niña y lo amarra con un trapo. (74)

El "mastruz," cuyo nombre científico es *dysphania ambrosioides*, es una planta usada en la medicina tradicional e inclusive en la cocina que crece en varias partes tropicales y subtropicales de todo el mundo. En México, por ejemplo, se le llama "epazote" ("paico" en Argentina) y se usa en la cocina y en infusiones gracias a sus propiedades antihelmínticas

contra las lombrices y los parásitos intestinales; las hojas también se usan como antiinflamatorios (August 8). El nombre “epazote” proviene de la unión de las palabras de origen náhuatl “epote” que significa “desagradable” y “epazol” que significa sudor (*Epicentre*), las cuales denotan el olor fuerte y desagradable de la planta. En la actualidad, esta hierba es objeto de estudio científico por causa de sus propiedades bactericidas y fungicidas, los cuales podrían ser combinadas con los antibióticos.⁷⁸

Así, las hojas de paico o epazote son aplicadas en la herida de Noca con la esperanza de que la acción antiinflamatoria y vermífuga de la planta acabe con la infección producida por la herida. La medicina tradicional es practicada en esta escena por parte de una mujer sin conocimientos científicos que conoce las propiedades de la planta y las posibilidades de su uso. Esta práctica tradicional se explica a través de la etnofarmacología⁷⁹ o la interrelación entre las dimensiones culturales, botánicas y biológicas. Según los preceptos de la etnofarmacología, las propiedades de las plantas se descubren gracias a la manera en la que los seres humanos interactúan con ellas. Por ejemplo, la comunidad Mixe recurre a la quimiosensación para identificar plantas medicinales:⁸⁰ si la planta es amarga o aromática se

⁷⁸ En el artículo científico “Chenopodium Ambrosioides var. Ambrosioides Used in Moroccan Traditional Medicine Can Enhance the Antimicrobial Activity of Conventional Antibiotics” se explican los usos del epazote desde el punto de vista médico, su composición química y sus promisorias posibilidades en el tratamiento de las enfermedades si es combinado con los antibióticos: “Chenopodium ambrosioides var. Ambrosioides es usado en la medicina tradicional como analgésico, antipirético, antioxidante y para curar las enfermedades gastrointestinales, la fiebre tifoidea y la disentería. La composición química del aceite de la parte aérea de la planta fue evaluada a través del análisis GC/MS y los componentes encontrados fueron: terpinene (23.77%), ascaridole (14.48%), cymene (12.22%), neral (8.08%), geraniol (5.60%), isoascaridole (2.96%) y 2-carene (2.77%)” (Brahim et al. 37).

⁷⁹ Según Marco Leonti y Laura Casu, “la etnofarmacología es un campo de estudio multidisciplinar que investiga el fundamento antropológico y la base farmacológica del uso medicinal de plantas, animales, hongos, microorganismos y minerales por parte de las culturas humanas” (1).

⁸⁰ De acuerdo con la información contenida en la página web *Sentiens*, la quimiosensación puede definirse como una función sensorial adicional al olfato y al gusto, y que permite, a través de estímulos físicos y químicos, detectar componentes insípidos o sin olor que contribuyen al sabor. Los ejemplos de esta respuesta sensorial incluyen los deseos de toser, la disnea y los estornudos como reacciones a químicos industriales, humo de cigarrillo o a la capsicina, componente de los chiles.

la elige para los desórdenes gastrointestinales; si es refrescante y aromática se le destina para la fiebre; si es dulce o ácida se le considera para los problemas respiratorios; y, finalmente, si es astringente se aplica al tratamiento de la diarrea o la disentería (Etkin 153).

Este episodio del tratamiento de la infección de la pequeña Noca a partir del conocimiento de las plantas y sus propiedades medicinales por parte de una persona ajena al mundo científico representa una grieta o cuestionamiento a la práctica médica occidental y al conocimiento farmacológico de orden científico. Este cuestionamiento narrado en la voz de una mujer del interior nordestino, mayor, pobre, sin ninguna instrucción formal y mestiza, es importante porque revela que el hecho de pertenecer a un grupo social marginado por las élites no significa que no sea un ser humano portador y practicante de saberes. De hecho, este pequeño incidente, quizás subestimado dado el énfasis en la muerte de los más pequeños, destaca la necesidad de mantener estos conocimientos ancestrales y la protección de las especies vegetales que son alimento y a la vez cura de enfermedades y dolencias.

El ejemplo del uso del “mastruz” como remedio antiinflamatorio y antibacteriano también nos recuerda una fragilidad. Plantas como el mastruz que son usadas por las comunidades locales como medicina y también como comida pueden, en un futuro no muy lejano, desaparecer junto con ese conocimiento tradicional que posibilita su uso como remedio y fuente de nutrición.⁸¹ El mismo mastruz, percibido como una maleza dada su apariencia y su profusión en diversos ecosistemas, podría dejar de existir cuando una zona de ecosistema virgen es arrasada en favor del establecimiento de un monocultivo o de la actividad ganadera. Aunque no haya alguna dificultad en la novela para encontrar la planta

⁸¹ *Edible Medicine. An ethnopharmacology of food* (2007) por Nina Etkin nos recuerda que es prácticamente imposible mantener la distinción entre medicamento y comida, especialmente cuando se piensa en los usos dados a las plantas en comunidades donde la silvicultura y la agricultura tradicional son relevantes.

de “mastruz,” es necesario señalar que la vegetación del interior nordestino o *caatinga* ha sido alterada por el ser humano de una manera significativa. Según un documento de EMBRAPA (*Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária*), la desertificación es bastante marcada en el bioma *caatinga*. Esta desertificación ocurre gracias a la acción humana a través de la deforestación, las quemadas y el uso del suelo como pasto para el ganado (Kill y Porto 70). Por ejemplo, el 85% del suelo de la *caatinga* en el estado nordestino de Paraíba es ahora altamente vulnerable a la desertificación gracias a la deforestación (Kill y Porto 70). Esta deforestación ha ocurrido gracias a la alta demanda de madera y leña en la región.

Desafortunadamente, los intereses económicos no son los únicos que comprometen la sobrevivencia de ese conocimiento ancestral de las comunidades acerca de las plantas y las plantas mismas. Otros obstáculos a la biodiversidad a través de la conservación de estas plantas incluyen el elevado número de las especies involucradas, la falta de información sobre el estatus de conservación de estas especies, la carencia de un muestreo adecuado de la variación genética responsable por la diversidad química, la ausencia de políticas claras acerca de la conservación del conocimiento tradicional de las comunidades, las complejidades legales de los regímenes ABS (Access and Benefit-sharing) en relación con la diversidad biológica y la reticencia por parte de gobiernos y agencias hacia el compromiso con la conservación de estas especies (Heywood 46). Aunque en la novela no se haga ninguna mención de estos obstáculos a la biodiversidad, es importante tener en cuenta que la misma quemada practicada por los campesinos es bastante nociva y no permite la recuperación del suelo del semiárido o *caatinga*. Debido a las características de este suelo, la quemada resulta particularmente negativa porque causa un mayor riesgo de desertificación. Esta quemada es una práctica de los campesinos para preparar el suelo para los cultivos de

subsistencia como el maíz, el fríjol, la yuca y las legumbres (Kill y Porto 71). Estos cultivos de subsistencia son los practicados en la narrativa por la familia de Jerônimo.

En contra de la reificación de la enfermedad: la percepción de Jucundina acerca de la enfermedad y la biomedicina

La biomedicina hace del cuerpo humano un objeto universal (Lock y Scheper-Hughes 41), es decir, un objeto que es común a todos en la especie humana y que debe estudiarse como tal. Al ignorar elementos no universales como las creencias individuales, las ideas y prácticas colectivas en relación con las nociones –también socialmente construidas– de enfermedad y cura, la práctica biomédica colabora con una serie de fracturas donde las personas sin instrucción formal, los inmigrantes y los refugiados (Lock and Scheper-Hughes 42) son convertidos en seres irracionales cuyas nociones, ideas y creencias deben ser invalidadas.⁸² Pero a través del personaje de Jucundina, se posibilita la apertura de una hendidura, de un resquicio a esa universalidad asociada a la práctica médica. Más aún, este personaje y sus acciones nos permiten ir de nuevo a las jerarquías y desigualdades institucionalizadas que hacen del nordestino pobre que habita en el interior un ser “inferior” cuya existencia se justifica exclusivamente en su capacidad para trabajar la tierra de los grandes latifundistas.

En la escena anterior, donde Jucundina reflexiona acerca del origen y la naturaleza de las enfermedades que están atacando a su familia, se pregunta la razón de todo el sufrimiento

⁸² En referencia a la “imposibilidad” de cuestionamiento, el antropólogo médico Allan Young señala que “el escrutinio epistemológico está suspendido para las ciencias sociales y la medicina occidentales” (260). Cabe apuntar que Young se ha especializado en la investigación etnográfica del TEPT o trastorno de estrés postraumático (PTSD por sus siglas en inglés), una enfermedad analizada desde la antropología médica debido a la importancia de la narrativa por parte del paciente para el trabajo con el trauma.

que padece la pequeña Noca: “También ella sufría, pobrecita, ¿qué mal hizo en este mundo?”(74) y también se cuestiona la justificación del viaje y su propio malestar y dolencias. En sus palabras: “siente un extraño desánimo, de repente no comprende porque está en el camino estrecho de la *caatinga*, con los pies cortados de espinas, las manos cansadas, el cuerpo molido” (74). Esta es la segunda vez que este personaje expresa los padecimientos físicos y psicológicos causados por una ruptura violenta e injustificada de los modos de vida de su comunidad. La primera vez que se expresan las incomodidades de no tener donde dormir, de la falta de alimento, de la dureza del camino, éstas son expresadas como si fueran una versión extrema de las penalidades que ya experimentarían dado el tipo de labor que solían realizar para los hacendados.

A diferencia de la primera vez en que se señalan los aspectos negativos de la experiencia del viaje, la relevancia en la forma como se expresan estos síntomas de dolor físico y desánimo reside en el vago y casi intuitivo reconocimiento de Jucundina acerca de su causa: la expulsión injustificada de las tierras en que trabajaban. A diferencia de los médicos que solamente reducen las causas de la miseria y el sufrimiento al hambre, Jucundina revela una institucionalización de las jerarquías y, por tanto, de la opresión que hacen invisibles las verdaderas causas de los cuadros agudos de pobreza, enfermedad, indigencia y muerte que sufren los habitantes del interior nordestino. La percepción de este personaje pobre y marginalizado por este mismo sistema es central porque representa una voz disonante en contra de la manera como la biomedicina interpreta los síntomas sin conexión con el mundo social. Una voz que, además, no está autorizada a hablar dado que pertenece a las capas más pobres y marginalizadas de la sociedad rural nordestina.

Capítulo 3. Alternativas a las imposiciones occidentales: la religión, el ecofeminismo y la cosmovisión indígena

A lo largo de esta disertación hemos observado y analizado alternativas propuestas por las poblaciones que desde su posición de subordinación cuestionan imposiciones foráneas como la plantación o dinámicas emanadas desde los centros locales de gobierno como la desposesión. La única excepción a esos ejemplos de resistencia a la posición impuesta de subordinación sucede en la novela *La charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía. En este capítulo, continuamos con este cuestionamiento a las imposiciones occidentales desde las religiones de matriz africana presentes en el Caribe –y más específicamente, en Cuba–, el ecofeminismo y la cosmovisión indígena Yanomami. Haremos esa crítica a partir de la lectura e interpretación de la novela *The Agüero Sisters* (1997) de la escritora cubano-americana Cristina García y del relato etnobiográfico *A queda do céu* (2015) del líder y activista Yanomami Davi Kopenawa.

Los territorios que fueron colonizados por las potencias europeas fueron considerados por éstas una *tabula rasa*, es decir, desprovistos totalmente del grado de civilización y cultura alcanzados por el hombre blanco de Occidente. En espacios como Latinoamérica y el Caribe nunca se le reconoció a la población nativa la validez de su conocimiento o la importancia que sus prácticas agrícolas y ecológicas tenían para la conservación del suelo. Cuando las poblaciones indígenas de estas tierras no fueron diezmadas por la labor forzada y la enfermedad, sus modos, conocimientos y costumbres fueron expropiados y llevados, junto con especímenes vegetales, minerales y metales, al supuesto “centro” de la civilización. Se consideraba a la gente nativa “primitiva” a pesar de sus sistemas desarrollados e innovadores

de siembra que complementaban las condiciones geográficas y del suelo (o del agua): la agricultura elevada (chinampas) en el lago Texcoco de los Aztecas, las terrazas de los Incas y las prácticas de los indígenas de la Amazonía para mejorar la calidad del suelo⁸³. Lo único que importaba para estos amos europeos, supuestos dueños del saber y los procedimientos de la ciencia, era hacer conformar esas tierras a lo que ellos conocían, y que les daba notables beneficios económicos y alimenticios: planicies, la cría de animales, la plantación.

En este capítulo nos preocuparemos de las voces y los saberes de los “otros” que han sido silenciados históricamente gracias a las hábiles maniobras del colonizador y específicamente de la figura del hombre blanco occidental que se atribuye la superioridad mental e intelectual que lo diferencia de aquél que él mismo convierte en subordinado: las mujeres, los negros y los indígenas. Este capítulo se centra en el análisis de los personajes femeninos, y en especial de la mujer científica, como veremos en la novela *The Agüero Sisters* (1997) por la autora cubano-americana Cristina García, junto con la importancia de la religión de matriz africana como forma de conocimiento ubicada en las antípodas de la ciencia. Para el caso indígena, nos centraremos en el relato etnobiográfico *queda do céu* de Davi Kopenawa, líder y activista de la comunidad Yanomami, localizada en la región amazónica de Brasil⁸⁴. En la novela de Cristina García, la santería, como religión de matriz africana, es un elemento fundamental de la cultura caribeña y cubana. El vínculo de esta religión con el mundo natural

⁸³ En *An Environmental History of Latin America*, Shawn William Miller que lo que los primeros colonizadores europeos perciben como un nuevo mundo es, en realidad, un paisaje profundamente trabajado y modificado por la mano humana. Aparte de las chinampas de los Aztecas y los cultivos hechos en terrazas de los Incas –hechos en las alturas de los Andes–, los nativos de la región amazónica crearon hace dos mil años un suelo fértil a base de la concentración de sus desechos en la tierra. El suelo amazónico no era muy fértil para el cultivo y por esa razón utilizaron abono para mejorarlo. Las cenizas, la vegetación en descomposición, los restos de animales, el excremento humano y el carbón fueron dispuestos en el suelo. Estas tierras enriquecidas para la siembra son conocidas como “terras pretas” (tierras negras) y se encuentran diseminadas en la región (Miller 17-23).

⁸⁴ Los Yanomami están localizados en la Amazonía brasileña (estados de Amazonas y Roraima) y en la región amazónica venezolana. Davi Kopenawa se refiere en su obra a los Yanomami localizados en Brasil.

se puede contraponer a la historia natural también presente en la novela y que, como ciencia, no presenta un vínculo con la naturaleza a no ser el de matar especies animales para estudiarlas. La obra de Kopenawa⁸⁵ es fundamental para comprender la cosmovisión de su pueblo en relación con la ecología y las luchas que las comunidades indígenas están llevando a cabo para contrarrestar la invasión y la destrucción de sus territorios por parte de grupos y organizaciones no indígenas.

La primera mitad de este capítulo estará dedicada a los contrastes entre la religión de matriz africana y la estructura de la ciencia y la historia natural. Como las fuentes teóricas principales para esta sección, hemos seleccionado *Santería: The Religion* (1989) de la experta en esta religión Migene González-Wippler y *The Turning Point. Science, Society, and the Rising Culture* (1982) del físico Fritjof Capra. La obra de González-Wippler explicada detalladamente el concepto de santería, sus orishas, sus rituales y su vínculo con las plantas y la curación a partir de éstas. En contraste, el texto de Capra nos permite comprender y cuestionar las falacias de la ciencia. En especial, la falacia acerca del conocimiento científico como el único conocimiento verdadero (Capra 57). Además de estas dos obras teóricas, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) de Val Plumwood nos explica una teoría ecofeminista fundamental y articula las estrategias empleadas por el hombre blanco occidental para invisibilizar y subordinar al otro (mujeres, indígenas, personas de color y no occidentales). En contraste, la segunda parte del capítulo tratará acerca de la cosmovisión Yanomami y de cómo esta perspectiva se opone a la lógica de explotación minera, deforestación y devastación

⁸⁵ *A queda do céu* tiene dos autores: Davi Kopenawa y Bruce Albert. Mencionamos por lo general solamente a Davi Kopenawa, ya que él es el narrador de la obra y quien relata sus experiencias de vida, su lucha por la demarcación de la tierra y la preservación de la selva frente a la ocupación ilegal y los ataques de los buscadores de metales (llamados en portugués *garimpeiros*). Bruce Albert, sin embargo, es quien hace la obra posible al grabar las conversaciones sostenidas durante diez años con Kopenawa y publicarlas inicialmente en francés en el año 2010. La versión en portugués que analizamos en este capítulo es la traducción hecha por Beatriz Perrone Moisés y publicada por Companhia das Letras en 2016.

de la selva amazónica liderada por el gobierno brasileño y en manos de personas que desde la miseria y la violencia buscan obtener provecho económico. Para esta segunda parte apelamos a *Cannibal Metaphysics* (2009) del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro para entender los elementos centrales del pensamiento indígena y contraponerlos a esa lógica de devastación ecológica a favor del lucro.

Este capítulo plantea alternativas a las mentalidades e imposiciones de Occidente: se presentan posibilidades de resistencia frente a sistemas dominantes que tienden a ignorar, desvalorizar y desechar propuestas que provienen del “otro.” En épocas de pandemia (como la presente), de calentamiento global y destrucción de los ecosistemas y la biodiversidad, es necesario preguntarse por esas visiones y tradiciones históricamente descartadas a favor de los discursos dobles de la modernidad y de la prosperidad material. Éstas son las perspectivas que cuestionan modelos impuestos que ya no funcionan o que quizás nunca funcionaron totalmente.

Hacia una posible superación del modelo del amo: The Agüero Sisters (1997) de Cristina García

Antes de comenzar con una lectura de *The Agüero Sisters* (1997) de la escritora cubano-americana Cristina García a través del lente crítico de la teoría del amo, revisaremos el argumento de la novela. La historia inicia con la muerte de Blanca Mestre a manos de su esposo Ignacio Agüero. Este momento trágico ocurre cuando se encontraban en la Ciénaga de Zapata rastreando y cazando patos para un museo de historia natural en Boston. Esta ciénaga está localizada al oeste de la isla y hace parte de la provincia de Matanzas. Ambos

esposos son científicos y trabajan juntos: Blanca Mestre se especializa en química e Ignacio Agüero es biólogo. Después del asesinato de Blanca Mestre, su esposo le miente a las hijas de ambos al decirles que ha sucedido un accidente. Dos años después de la muerte de su madre, su padre comete suicidio: “después de la muerte de Blanca, el padre de Reina comenzó a sufrir de insomnio. Pero su insomnio fue completo e incurable y lo condujo al suicidio dos años después de la muerte de su esposa” (15). A partir del fallecimiento de ambos esposos sucede una crisis que se manifiesta en los cambios físicos de Constanica, la mayor de las hijas y quien se asemeja físicamente a su madre Blanca Mestre. Los cambios físicos de Constanica llegan hasta el punto de que no se reconoce a sí misma: “[Constancia] se refriega los ojos y se pellizca las mejillas. Sus ojos se ven más redondos y verdes... Esta es la cara de su madre... Por un momento, Constanica tiene miedo de que no exista más” (105). También esta crisis se evidencia en el insomnio de Reina, la hermana menor de Constanica. Estas dos situaciones y la pregunta acerca de la verdad sobre la muerte de la madre de ambas hermanas son el centro de la obra. Para saber la verdad acerca de la muerte de la madre, Constanica viaja a Cuba desde Miami para encontrar un cofre con el diario de su padre Ignacio Agüero. En relación con Reina, ella viaja desde La Habana a Miami para estar con su hermana y terminar con la distancia entre ellas. Esta distancia fue impuesta y mantenida por la madre de ambas⁸⁶. La razón para esta separación de las hermanas fue que Constanica quiso herir a Reina cuando ésta era una bebé. En consecuencia, Reina vive su

⁸⁶ La obra también se divide en dos partes para dar cuenta de la ruptura y del encuentro de ambas hermanas. La primera parte se llama “Tropical Disturbances” y se centra en las dificultades –el insomnio y el extraño parecido a la odiada madre– acaecidas a cada hermana cuando están separadas; la segunda parte, “A Common Affliction”, se centra en la búsqueda de respuestas y en la reparación de la relación fracturada entre ambas a través del diálogo, no exento de tensión, y la convivencia.

infancia, adolescencia y juventud con sus padres en Cuba, y Constanca vive con sus tíos maternos hasta el momento en que se casa y decide viajar a Estados Unidos.

La novela de Cristina García, *The Agüero Sisters*, se presta a distintas lecturas críticas por la multiplicidad de temas que la obra ofrece. Entre estos temas pueden enumerarse la presencia de la historia natural, la importancia de la religión afrocubana y el rol de la mujer dentro de la esfera científica y en roles asociados a lo femenino. Cada uno de estos asuntos presenta en sí diversos vínculos con los problemas ecológicos y con dinámicas sociales, culturales y políticas.

La historia natural resulta central en la novela gracias al trabajo del biólogo y naturalista Ignacio Agüero. En la obra, Agüero es presentado como un científico que documenta aves, reptiles, anfibios y crustáceos como el camarón. Para documentar la existencia de estas especies, Agüero debe viajar a su hábitat y matarlas para luego estudiarlas en el laboratorio de la Universidad de la Habana. En distintas partes de la novela de García, encontramos que Agüero busca, mata y estudia aves (153), murciélagos (117), camarones (120), reptiles y anfibios (185). Si mencionamos la historia natural es porque se trata del afán científico occidental por estudiar y catalogar especies nativas de Cuba. Paradójicamente, en esta tentativa de catalogar y clasificar existe la necesidad de matar a la especie analizada y de enviarla a una institución de Estados Unidos, como sucede en la novela. Este asesinato de especies nativas para estudiarlas colabora también con su destrucción a nivel general.

La religión afrocubana también está presente en la obra. En el comienzo de *The Agüero Sisters* (1997) vemos cómo Reina Agüero intenta solucionar su insomnio a través de rezos a la Virgen de la Caridad del Cobre o Oshún en la santería o religión afrocubana (12). También leemos cómo su hermana mayor, Constanca Agüero, pide la ayuda del santero

Óscar Piñango para que le ayude con la sensación de verse como su madre y no como ella (110-112). Este episodio con el santero es relevante porque muestra un ritual y la conexión entre los elementos del mundo natural y las divinidades del panteón afrocubano como Oshún. Este vínculo es mencionado por el personaje de Reina: “ella [Reina] cree que el mundo funciona a través de múltiples conexiones vitales, animadas e inanimadas, infinitas e infinitesimales, una enorme interdependencia que vive para perpetuar el crecimiento, el cambio y el perecimiento” (39). Este vínculo entre la naturaleza y la dimensión de la creencia es colocado de manera explícita por el ensayista cubano Antonio Benítez-Rojo. Para este ensayista, la pérdida del bosque y del ecosistema cubano está relacionado con la pérdida de algunas divinidades (Benítez Rojo 43). Esto sucede porque las divinidades están relacionadas con fenómenos naturales. Por ejemplo, Oshún se relaciona con los ríos, Yemayá con el mar y Changó con el rayo (González-Wippler 4). Estos son tres de los orishas del panteón afrocubano.

La presencia de la religión afrocubana en la novela también es un elemento que colabora con la búsqueda de conocimiento. En este caso, esta búsqueda conocimiento es equivalente a la búsqueda de la verdad acerca de la muerte de Blanca Mestre, la madre de las hermanas Agüero. Una vez Constancia encuentra el diario de su padre Ignacio Agüero en Cuba, y sigue las instrucciones dadas por el santero Óscar Piñango, sucede un proceso de clausura, de respuesta a una pregunta acerca de la historia y la tragedia familiares. Las instrucciones del santero incluían que Constancia y Reina debían estar juntas en la primera parte del viaje hasta Key West (272). También adicionaban: “un omelet grande de camarón y berros para apaciguar a Oshún; veinticuatro latas de soda naranja; un ventilador de seda español con una manija de cobre” (272). Este proceso de cierre le permite a Constancia

comprender las circunstancias de la muerte de su madre, la historia familiar y la importancia de renovar su relación con Reina, su hermana menor. También le permite a Reina curarse del insomnio a través de este restablecimiento del lazo familiar con su hermana Constanca. En la escena final donde aparece Reina en Key Biscayne, el narrador afirma: “Esta noche, Reina sabe, ella dormirá profundamente en un completo y satisfactorio sueño” (294).

En relación con el rol de la mujer como científica, el personaje de Blanca Mestre desafía el papel otorgado tradicionalmente a la mujer por parte del mundo científico controlado por hombres. Este rol atribuido a la mujer no la considera como alguien que pueda alcanzar el conocimiento científico y ser una investigadora. Este fenómeno también sucede por las normas sociales en Cuba. Así: “Nadie contrataría a Blanca, inclusive con sus cualificaciones estelares. Cada vez que aparecía para una entrevista, con su estómago apretado por una faja para ocultar su condición, la historia era la misma: si fueras un hombre...” (226). A pesar de las negativas de los colegas naturalistas de Ignacio Agüero para contratarla, Blanca Mestre continúa trabajando en la investigación científica de su esposo e inculca el conocimiento científico en su hija Reina. Cuando Reina va creciendo su madre la lleva a paseos donde observan la naturaleza. Así: “Ella [Blanca] solía cargar a Reina en un cabestrillo mientras paseaban por el río Almendares. Ella le mostraba las lagartijas y las serpientes que se escondían debajo de trocos y hojas, movía las piedras para analizar todos los insectos “(99).

Estos aspectos de la novela pueden leerse también como partes de un engranaje que resisten y desafían lo que Val Plumwood denomina en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) como el modelo del amo (*master model*). Según este modelo, lo humano es identificado con el sujeto blanco, masculino y racional (el amo), mientras que lo femenino –y

por extensión la naturaleza, y las poblaciones indígenas y de color– se consideran seres y entidades inferiores, instrumentos al servicio de ese “ser superior”. Contestando esta dinámica dual, cuyos antagonismos también se conocen en la crítica latinoamericana por dualidades como hombre/naturaleza y civilización/barbarie, la obra de Cristina García reflexiona sobre la posibilidad de romper con esa lógica binaria. Esta ruptura desafía la dominación del sujeto detentor de “la razón” y del saber científico sobre el *otro*, su espacio y su cultura. En la conceptualización de García de la *otredad*, incluye también a las religiones de matriz africana (incluso la santería) las cuales manifiestan formas de conocimiento, de curación y de afirmación de la identidad. En *The Agüero Sisters* (1997) se presenta la santería con el mismo –o tal vez mayor– nivel de importancia que la historia natural encabezada por el científico estadounidense, Dr. Forrest, y por el naturalista cubano Ignacio Agüero. Si afirmamos que la santería aparece con la misma frecuencia o nivel de importancia que la ciencia es porque la religión afrocubana es presentada como un aspecto que es central en la vida de los personajes, especialmente los personajes femeninos. Por ejemplo, cuando se menciona la manera en que Constancia Agüero se aproxima a la religión afrocubana, leemos que desde su infancia había “rituales en la finca, hombres vestidos de blanco, cantando tarde siempre en la noche” (83). También percibimos que el personaje de Blanca Mestre, madre de las dos hermanas, es asociado en la narrativa al conocimiento de las plantas y de curativos propios de la santería. En la obra leemos que “ella podía colocar barro en picadas de insectos, sanar cortes y moretones con musgo y preparar pociones para cualquier dolencia” (184). Igualmente, este mismo personaje es relacionado por el narrador con el orisha Oshún que rige los ríos: “Blanca emergió del agua al mismo tiempo, pura como una diosa del río. Ella

me besó con ardor... Yo soy el río, Blanca respiraba en mi oído. Yo soy el río... Y alrededor nuestro las aguas murmuraban en asentimiento” (223).

Aparte de la relevancia concedida a la religión afrocubana como forma de conocimiento y curación, a través del personaje de Blanca Mestre la novela también propone una tentativa de superación de la estructura dualista occidental. En esta forma visión dualista la mujer es vista a través de las características atribuidas a la naturaleza como instrumento con el fin de inferiorizarla y hacer de ella un objeto para el provecho del amo. De acuerdo con la filósofa Val Plumwood, “la instrumentalización de la mujer y de la naturaleza ocurren de forma paralela. Para las mujeres su status instrumental como naturaleza no necesita ser explícito porque estructura sus roles en las esferas pública y privada. Las mujeres son sistemáticamente instrumentalizadas como amas de casa, enfermeras y secretarias” (21). En *The Agüero Sisters* (1997), Mestre se convierte en científica, pero sin dejar de lado los elementos propios de lo femenino que “la acercan” a la naturaleza, como instrumento para el uso del amo. Estos elementos de lo femenino que la acercan a la naturaleza es la maternidad y el cuidado de los hijos. Aunque Mestre es madre también es científica. De hecho, a pesar de las restricciones culturales y sociales que no le permiten trabajar con otros biólogos y naturalistas aparte de su marido, Mestre continúa con su trabajo intelectual. El personaje de Blanca Mestre en la novela nos permite objetar el modelo dualista del entronizamiento del amo que ha posibilitado una matriz de dominación hacia todo aquello que “no es humano,” ya que ella no se somete al rol de cuidadora o madre exclusivamente. El personaje de Mestre también nos permite el cuestionamiento de la ciencia como instrumento que colabora con la negación de todo aquello que no se encuadre dentro de sus preceptos lógicos, racionales y de catalogación. Por catalogación nos referimos justamente a la labor realizada por el personaje

de Ignacio Agüero. Como biólogo y naturalista, este personaje se encarga de documentar y clasificar las especies animales de Cuba para un público científico nacional e internacional.

A partir del examen del trabajo de Plumwood, nos centraremos en nuestra interpretación de *The Agüero Sisters* como una obra literaria que interroga y refuta los planteamientos dualistas como matriz de dominación. Nuestra lectura de la obra se enfoca en dos aspectos: la religión afrocubana como forma de conocimiento asociada con la naturaleza cuya relevancia está a la par de la ciencia occidental y la inscripción del personaje de Blanca Mestre dentro de una posible solución a la dicotomía que marginaliza a las mujeres y a ese *otro* no masculino, no blanco y no occidental. En la lectura presentada aquí, es fundamental destacar que la religión afrocubana tiene un relación diferente con la naturaleza que la que la mirada y ciencia occidental desarrollan. Tal divergencia resulta muy relevante para contrarrestar una visión occidental y científica que por siglos ha hecho de la naturaleza americana y caribeña un espacio de catalogación y expropiación. Por último, el hecho de que la novela se centre en la historia de dos mujeres –las hermanas Constancia y Reina Agüero–, junto con su madre Blanca Mestre, exige la reevaluación del pensamiento dualista que instrumentaliza a las mujeres para colocarlas en una posición inferior. Argumentamos, entonces, que *The Agüero Sisters* es una novela que posibilita la comprensión del rol y la importancia de la santería para una lectura ecocultural cubana. Esta lectura ecocultural destaca elementos de la tradición local de la isla y no la influencia y el carácter dominante de la ciencia occidental.

El modelo del amo (the master model): Teoría de Val Plumwood

En *Feminism and the Mastery of Nature*, Val Plumwood elabora su teoría del amo, a la vez que propone revisar, aumentar y criticar las propuestas hechas sobre el tema desde los campos del feminismo norteamericano y del ecofeminismo acerca de la relación entre la mujer y la naturaleza. En su lectura, el ecofeminismo ha sido central al articular una conexión entre la opresión de las mujeres y el dominio de la naturaleza (1). Sin embargo, Plumwood critica que esa concepción ecofeminista en general intenta defender y convertir en positiva la conexión entre la mujer y la naturaleza que el occidente siempre ha visto como negativa (8). En vez de tal defensa, Plumwood sugiere un examen detenido de las estrategias que han hecho posible la construcción de una identidad femenina tal como la conocemos, así como un análisis de la formación de la identidad masculina y humana, ya que las dos identidades construidas están estrechamente vinculadas (8). A partir de la determinación de estas dos identidades es posible establecer la identidad del amo, la cual es dominante en los contextos de clase, raza y género (5).

El amo, que Plumwood propone como sujeto masculino, blanco y racional, se constituye como tal debido a ciertas operaciones en las que el otro componente de la dualidad—lo femenino, lo natural, las personas no blancas y de espacios colonizados—es dispuesto como inferior a través de su exclusión o negación de la esfera de lo humano a la que únicamente el amo pertenece. Las operaciones que colaboran con este fin son *backgrounding* (negación), separación radical (hiperseparación), incorporación (definición relacional), instrumentalización (objetificación), homogeneización o creación de estereotipos (48-55). Cada operación contribuye a este efecto de manera distinta e insidiosa.

El colocar en segundo plano (*backgrounding*) es una operación de negación en la que el amo rechaza la admisión de su dependencia en el otro (la mujer o el esclavo, por ejemplo) para subsistir, a través de estrategias como el hacer al otro o sus actividades inesenciales (48-49). La separación radical trata de la manera como el amo aumenta, enfatiza y magnifica las diferencias con el otro o sujeto dominado con el objetivo de crear una polarización; así, por ejemplo, el hombre retiene aspectos como el ser activo, intelectual, egoísta, competitivo y dominante, mientras que la mujer retiene el ser pasiva, intuitiva, altruista, maternal y sumisa (49-52). La incorporación o definición relacional define el otro en relación al amo. Esta definición generalmente está marcada por la carencia y la negación de las virtudes del amo, a través de una atribución siempre negativa: el “colonizado no es esto o no es aquello” (52). La instrumentalización, por el contrario, es la objetificación del dominado, es decir, su conversión en un medio para un fin (53). Por último, la homogeneización o creación de estereotipos presupone que en la masa de dominados existe una uniformidad en sus condiciones de inferioridad que resulta conveniente para el dominio del amo (53-55).

El análisis de Plumwood permite entender más claramente las estrategias que el paradigmático amo occidental y blanco ha empleado para subordinar al otro asociado con el mundo natural. También, nos provee un marco a través del cual leemos *The Agüero Sisters* (1997) y permite poner en diálogo las múltiples facetas de esa otredad en las que caben lo femenino, la naturaleza, el colonizado y sus manifestaciones culturales en la novela. Con el modelo del amo propuesto por Plumwood como parte del piso teórico podemos explorar las dinámicas entre el sujeto dominante y el subordinado, iniciaremos un análisis de cómo el relato de Cristina García yuxtapone la religión afrocubana y a la ciencia occidental.

De la religión y de una cultura de la sanación en *The Agüero Sisters*

The Agüero Sisters (1997) de la escritora cubano-americana Cristina García es una novela cuyo tema central es la búsqueda de un remedio al caos familiar a través de la santería, que se presenta como religión afrocubana y también como conjunto de prácticas de sanación. Este caos familiar es desencadenado por la falta de verdad acerca del episodio de la muerte de Blanca Mestre a manos de su esposo. Entre los síntomas de este problema familiar está el excesivo parecido entre Constancia y su madre Blanca, y el insomnio de Reina. De modo que la santería, presente en la novela en varios episodios, representa una alternativa a través de sus prácticas de sanación para la solución de este problema familiar en la narrativa. Es también importante destacar que además de la obra de Cristina García, la santería o religión afrocubana juega un papel importante a nivel cultural y ecológico en Cuba. Así, en las siguientes páginas elaboraremos un análisis acerca de la relevancia de la santería en la obra y de su importancia a nivel cultural y para el medio ambiente en Cuba.

Varios episodios y comentarios de la obra demuestran que la santería y sus prácticas de sanación son relevantes en la narrativa. Entre estos ejemplos podemos contar la presencia persistente del programa de radio la *Hora de Milagros* que Constancia y, posteriormente, Reina sintonizan; la afirmación de Dulce –la hija de Reina– de que en Cuba los únicos que pueden vivir decentemente son los *babalawos*⁸⁷ (56); y la manera en que Constancia es iniciada en la religión afrocubana. Es significativo que en este inicio de Constancia en la santería, ésta aprenda los misterios de esta religión gracias a Beatriz Ureña, “una mulata de

⁸⁷ Los *babalawos* son los sumos sacerdotes de la santería. Entre sus funciones están la consumación de sacrificios durante las ceremonias de iniciación y la resolución de dudas o conflictos entre los santeros (González-Wippler 6).

Regla” (25), y que más adelante serán sus tíos en Camagüey quienes celebren rituales en la finca con “hombres vestidos de blanco, cantando, cantando siempre tarde en la noche” (83). Esta presencia de la religión afrocubana en la vida de las hermanas Agüero y de su madre es constante en la novela.

Una manera posible de definir la santería es como una “religión de la tierra, un sistema mágico-religioso que tiene sus raíces en la naturaleza y en las fuerzas naturales. Cada orishá o santo es identificado con una fuerza natural y con una camino o interés humano”⁸⁸ (González-Wippler 4). Por ejemplo, el santo u orisha Changó se identifica con el fuego, el rayo, el trueno y el relámpago y en una dimensión más personal con la fuerza bruta, el control sobre las dificultades y los enemigos. Oshún está simbolizada en los ríos y también está asociada al amor, al matrimonio a la fertilidad y al oro, mientras que Yemayá es identificada con el mar, es un símbolo de la maternidad y protege a las mujeres (González-Wippler 4). Aunque estos son solamente tres de los orishás, que según Migene González-Wippler no son deidades sino “ángeles guardianes” (13), cada uno de ellos ejemplifica esa conexión entre lo natural y lo humano que resulta fundamental para pensar en la necesidad de un vínculo naturaleza-cultura. Este lazo es uno que se da y se desarrolla en el mundo afrocubano con sus cabildos,⁸⁹ a diferencia de la dimensión dominante y hegemónica –de cuño europeo y defendido por las élites latinoamericanas– que promulga una separación total de las esferas natural y cultural.

⁸⁸ En las palabras de González-Whippler: “Santería es una religión de la tierra, un sistema mágico-religioso que tiene sus raíces en la naturaleza y en las fuerzas naturales. Cada orishá o santo es identificados con una fuerza de la naturaleza y con un camino o interés humano” (4).

⁸⁹ Según Raul Canizares en su libro *Walking with the Night. The Afrocuban World of Santería*, los cabildos son una especie de clubes donde los esclavos se reúnen. Estas reuniones posibilitarían la conservación de sus culturas originales y de su religión. En otras palabras, gracias a estos cabildos religiones como palo monte, abakuá y lucumí (santería) sobrevivieron a pesar de las restricciones y el yugo de la esclavitud (7).

The Agüero Sisters presenta rituales de santería que buscan resolver la dificultad de Reina para dormir y posteriormente el problema de Constanica, quien no se reconoce físicamente a sí misma. Se mencionan los rituales de la santería por primera vez cuando Pepín, el amante de Reina, le vierte un polvo en la lengua preparado por “la Sequita”, una famosa yerbatera de Guanabo (38). Tras la falta de efecto de la preparación, Pepín recurre a un gallo con el que se acerca al cuerpo de Reina mientras reza una oración ininteligible. Pepín usa el gallo para romper el maleficio que no deja que la cura de la Sequita haga efecto, para devolver ese mal que no permite cura al lugar de donde provino (39).

En otras escenas, la referencia al mundo de la santería es más elaborada, y suceden frecuentemente cuando Constanica busca al santero Óscar Piñango en Miami. El primer encuentro con el santero sucede en la casa de éste, que es un templo dedicado a Oshún. En esa primera visita, que sucede justamente cuando Constanica no se reconoce físicamente debido al parecido con su madre, se leen los caracoles o *diloggún*.⁹⁰ El *diloggún* es un sistema de adivinación que le permite al santero conocer la voluntad de los orishás y determinar la mejor manera de solucionar los problemas de los clientes (González-Wippler 17). En la novela, cuando los caracoles son dispuestos en la estera, aparece el mensaje que indica el lugar donde se halla la respuesta:

Piñango suavemente agita las conchas antes de lanzarlas en la colchoneta. La figura cae en *offún*, donde la maldición se creó. Este es el fallo principal. Luego él lanza las

⁹⁰ El santero tiene un conjunto de 21 caracoles de los cuales usa 16 para la sesión de adivinación, es decir, hay 16 *oddús* o proverbios. Durante ocasiones en las que el objetivo es determinar el santo de una persona o cuando una vida está en peligro, el santero despliega una estera en vez de usar la mesa de trabajo. Es posible que durante la sesión de *Diloggún* el santero diga “Se me fue el caracol de la mano”. Si esto sucede, la persona que está consultando al santero puede sufrir una tragedia o la muerte (González Wippler, 129-131).

conchas dos veces más. El mensaje no cambia: *oddi*, donde la tumba fue cavada primero, donde la tumba fue cavada primero.

La sala se pone más caliente (...) El santero continua rezando. Su suerte no es buena, dice. Debe haber un *lariache*, una solución, una manera de eludir, pero no es fácil. Un humo negro de los cigarros de Oshún ondula en la sala. El olor es desagradable, podrido, sin ningún parecido al olor del tabaco. Constancia no puede respirar.

De repente el cigarro se incendia llenando el aire con el hedor de combustible quemado. Constancia está inmóvil observando las llamas gracias a dolor en su garganta. Piñango agita las maracas, suplicando a Oshún, hasta que el aire se clarifica lentamente y una capa de ceniza amarilla cubre toda la superficie del salón. (111-112)

Esta escena de adivinación esboza gran parte de la solución que le permitirá a Constancia librarse del maleficio que está afectando su vida. Ese mal está relacionado con la falta de claridad acerca de las circunstancias que rodearon la muerte de su madre, un personaje complejo que también era practicante de la santería y una excelente científica. Este episodio posibilita una tensión en la que vemos cómo Constancia sigue siendo afectada por ese mal invisible.

Esa tensión se resuelve después de una segunda lectura de los caracoles cuando Piñango recibe la misma respuesta: “*Oddi*, donde la tumba fue cavada primero” (260). Esta segunda sesión de adivinación con el santero Piñango presenta algunos de los mismos extraños rasgos de la anterior: esta vez el cigarro de Oshún no se prende en fuego, pero Constancia inhala un aire que le quema por dentro y la induce a romper las calabazas dedicadas al orishá. Además, en esta sesión se ofrece el sacrificio de una gallina de Guinea o

*ebbó*⁹¹ con el fin de complacer al orishá y pedir su favor. Luego del sacrificio y de la sesión de adivinación (*diloggún*), Piñango orienta a Constancia sobre los pasos para salvarse del maleficio: primero debe ir con su hermana a los árboles sagrados que están cerca al río y luego debe ir a Cuba (260).

Constancia sigue las instrucciones de Piñango y las indicaciones de la carta de su tío Dámaso Mestre acerca del lugar en Cuba donde ella encontraría una caja de cobre con los escritos de su padre detallando su vida y la muerte de su esposa, junto con otros objetos (297). En esa misma caja también hallaría la bolsita con un hueso que siempre llevó su madre en la cintura y que ella planeaba dejarle a Reina. Tras el encuentro del relato de la verdad, tras el regreso a la isla y tras la reconciliación previa con su hermana, la novela concluye con el diario del padre en primera persona, que describe lo que sucedió el día en que asesinó a su esposa. El prólogo de la novela en el que el padre altera lo sucedido y “cuenta sus mentiras” (5) se cierra con el hallazgo de estos escritos y la renovación del vínculo entre las dos hermanas cerca de los árboles sagrados.

A partir de la centralidad de la santería en la novela como una religión basada en la naturaleza y que presenta una conexión directa con la vida y el quehacer humanos, se postulan dos importantes tesis conectadas con la ecocrítica. La primera está relacionada con la sanación y las curas representadas en la novela. La segunda refiere a la necesidad de

⁹¹ Los *ebbós* son ofrendas a los orishás e incluyen alimento y sacrificio de animales. Una ofrenda de comida se llama *addimú* y sus contenidos dependen si el orishá pidió ese alimento durante el *diloggún* o adivinación con los caracoles. Así, Changó prefiere la oca con maíz; Yemayá prefiere el plátano frito y los chicharrones; y a Oshún le gustan las calabazas con *ochinchín* (mezcla de huevos revueltos con camarón y berros) (González-Wippler 149-150). Por otra parte, existen tres tipos de sacrificios de animales: la limpiezas (en las que la sangre del animal es ofrecida al orishá), las ofrendas a *eggún* o a los orishás (estas son *ebbós* y algunas sirven de alimento como tal) y las ofrendas de iniciación (la sangre es ofrecida a los santos, mientras que la carne es comida por los asistentes) (González-Wippler 154-158). En el caso de la novela, Piñango celebra una limpieza en la que una gallina de Guinea es sacrificada para proteger la vida de Constancia y para ayudarla a superar obstáculos que, de otro modo, serían insuperables.

preservación de la dimensión natural, ya que ésta funciona como un repositorio del saber del santero, quien practica la medicina tradicional desde el conocimiento de las propiedades de distintas hierbas.

El primer aspecto, la sanación, es central porque hace parte de la cultura caribeña. En el prefacio del libro *Healing Cultures. Art and Religion as Curative Practices in the Caribbean and Its Diaspora* (2001), Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert destacan la expresión “la cultura cura” como una percepción en la que todas las expresiones culturales –“la religión, el arte, la música, la literatura, el folclor, la lengua vernácula”(xvii) – poseen la capacidad de curar los problemas de las poblaciones diversas del Caribe. Esta atribución de un potencial curativo a la cultura no solamente es positiva sino que contrarresta el discurso de la enfermedad que, en “sus muchas formas, busca justificar el control colonial” (xix). Como puede verse a partir de la novela de García, la religión afrocubana como manifestación cultural es la que cura el problema de insomnio de Reina Agüero y el maleficio como resultado de la ignorancia de la verdad acerca de la muerte de Blanca Mestre.

Ese discurso de la enfermedad es patente en obras como la novela *La Charca* (1894) de Manuel Zeno Gandía. Esta novela, que fue analizada en el capítulo anterior, narra los infortunios de los campesinos que trabajan en las haciendas del café en Puerto Rico. En esta novela ocurre una justificación de la situación colonial del Caribe, y en particular de Puerto Rico, que nace desde la incapacidad propia de los campesinos quienes están enfermos tanto física como moralmente. La propuesta de un intelectual blanco y de origen europeo como Zeno Gandía –al igual que la de otros intelectuales liberales del siglo diecinueve– fundamenta esa visión paternalista de que las élites son las llamadas a cuidar y a guiar a un

pueblo física y mentalmente débil para algún día alcanzar la modernidad y el progreso. En contraposición, obras como *The Agüero Sisters* (1997) de Cristina García resaltan la verdadera fuerza de las prácticas culturales de la población para afirmar un discurso en el que las personas no están atrapadas en la enfermedad sino que, por el contrario, cuentan con diversas herramientas dentro de sus propias creencias y tradiciones que les permiten encontrar una solución, un tratamiento y una cura tanto a padecimientos físicos como a dificultades de otro tipo.

El segundo aspecto, la preservación de la dimensión natural, es de suma importancia para la conservación de creencias y prácticas culturales como la santería. En su ensayo “Sugar and the Environment in Cuba” (2005), Antonio Benítez Rojo destaca el daño ecológico causado en Cuba por la máquina azucarera y los grupos en poder que la controlaban, que fueron principalmente españoles, criollos o de origen norteamericano (43). Además de la deforestación, la contaminación de los ríos o la pérdida de hábitats (43), Benítez-Rojo señala la pérdida de la cultura, ya que el monte y el río tienen un importante significado en la cultura africana. El monte, por ejemplo, es un lugar de conocimiento donde se halla el panteón de los dioses de las cosmogonías africanas (43). También es el lugar en donde se cosechan todas las hierbas para la cura de enfermedades o para la magia, ya que las plantas pertenecen a uno o más orishás (González-Wippler 22). Las religiones de matriz africana pudieron conservarse en Cuba y el Caribe especialmente porque era posible comparar el ecosistema cubano con el africano y así continuar con el culto religioso (Benítez-Rojo 43). Sin embargo, con la pérdida del bosque algunas de las deidades se han perdido y con ellas una parte central de la práctica religiosa y de la cultura. No es posible deshacer el vínculo entre la dimensión natural y la cultura en poblaciones con diversas tradiciones y

prácticas que no son occidentales y que no hacen de la primera un “ente” pasivo que debe ser explotado para el beneficio económico.

La mujer más allá de las dicotomías: el caso del personaje de Blanca Mestre

Blanca Mestre, naturalista y madre asesinada de las dos protagonistas, las hermanas Agüero, resalta en la novela en tres aspectos: su caracterización a través de lugares comunes atribuidos a lo femenino; su habilidad como científica; y su posición hacia la ciencia misma y hacia la religión. Todas estas características posibilitan una lectura de ella como una figura que sobrepasa la dicotomía entre la razón y la intuición,⁹² propuesta para diferenciar al hombre de la mujer con el fin de subsumir a ésta a una condición de inferioridad y de subordinación. Así, Blanca Mestre conjuga en sí ambos aspectos. Además, su posicionamiento en relación a la ciencia y a la religión nos permite analizar la manera en que la historia natural es presentada en la obra y también por fuera de ella. A través de la figura de Blanca Mestre observamos cómo la ciencia y la religión se han construido históricamente en las antípodas contribuyendo a la idea de que la naturaleza, las poblaciones indígenas y las mujeres se encuentren en una posición de “instrumento” y de “inferioridad” en comparación con el sujeto masculino, blanco y occidental, lo cual “justifica” su explotación.

⁹² Plumwood defiende la idea de que no se trata de exaltar exclusivamente como positivo el aspecto intuitivo o de cercanía a la naturaleza debido a la idea de maternidad en la mujer. Algunas feministas han tomado esta posición errónea que va en detrimento de otras esferas de actuación en las que ese sujeto masculino ha sido siempre dominante. Para ella, se trata más bien de establecer una ruptura con esos dualismos basados en la lógica clásica para comprender que ambos aspectos, la razón y la intuición, pueden coexistir (9).

El primer encuentro con este personaje sucede cuando ella asiste a la clase de biología impartida por Ignacio Mestre en la Universidad de la Habana. Blanca evidencia una combinación de intuición y de inteligencia. En palabras de Ignacio Mestre, el narrador de este primer encuentro:

Sus cualidades no tenían nada que ver con la inteligencia, la cual ella mostraba en abundancia, sino con cualidades menos tangibles. Instinto. Intuición. Un extraño sentido por lo aberrante. Blanca no tenía paciencia para hipótesis o el discurso pomposo. Para ella un misterio sin resolver era una invitación suficiente hacia la ciencia.

Blanca estaba más inclinada hacia la química en ese entonces. El tema le salía naturalmente, y ella parecía tener un extraño y mimético talento para las sustancias inanimadas. Cuando ella trabajaba con azufre, por ejemplo, sus ojos verdes adquirían un tinte amarillento. Si un experimento requería fósforo, ella vibraba con un brillo innatural. Y el plomo la hacía parecer pesada, maleable y gris. Parecía que la materia le hablará a Blanca directamente, revelándole sus secretos. (182-183)

En este ejemplo, Blanca Mestre supera el dualismo señalado anteriormente por Plumwood; por otra parte, destaca que este personaje no es descrito como separado del mundo natural con sus sustancias químicas e inertes. Blanca Mestre es descrita así como alguien que reconoce que es parte de la naturaleza, que es una “criatura” que interactúa con las sustancias inanimadas que hacen parte de las interrelaciones de la dimensión natural. Ella no es representada como miembro de una cultura y comunidad científica en la que es común elaborar y afirmar “hipótesis o teorías dogmáticas.”⁹³ Por el contrario, ella es vista como una

⁹³ En la versión original en inglés leemos: “Blanca had no patience for hypotheses or dry pontifications” (182). Las palabras “dry pontifications” pueden tener varias traducciones, además de “teorías dogmáticas”. Una de

mujer cuya curiosidad por la ciencia puede ser equivalente a su curiosidad acerca de otros fenómenos que no son necesariamente de naturaleza física o material. Para ella, la ciencia es simplemente *otra* manera de comprender la realidad, pero no la *única* ni la *verdadera*.

A través de la figura de Blanca Mestre, es posible percibir una propuesta conciliatoria en la que dos formas de conocimiento y de resolución de problemas como lo son la ciencia y la religión no se disponen en las antípodas. No solamente en ella se conjugan el saber y el quehacer científico, sino muy posiblemente el conocimiento y la práctica de la santería. Este conocimiento y práctica de la santería posiblemente tiene alguna relación con un hueso que ella cargaba siempre en una bolsita. Aunque no encontramos un vínculo directo entre este hueso de la muñeca y la santería, es posible pensar que Blanca creía en un vínculo entre la creencia, lo inanimado y el mundo físico. De acuerdo al diario escrito por Ignacio Agüero:

En nuestros viajes, Blanca guardaba en su cintura un fragmento de hueso en una bolsa de franela. Era un escafoide humano, fácil de reconocer gracias a la tuberosidad de un extremo. A veces, Blanca parecía consultar este hueso de la muñeca para preguntarle por guía. Ella nunca me dijo donde lo obtuvo o para que era⁹⁴ (186).

El conocimiento de la santería no solamente incluye el conocimiento de la práctica de los rituales a los orishás. Un aspecto fundamental que todo santero conoce es el uso de las hierbas. En el texto de Migene Gonzáles-Wippler, un santero explica que la santería tiene cuatro elementos: agua, hierbas, caracoles y piedras (20). El conocimiento de las hierbas le permite al santero curar cualquier enfermedad con una infusión de hierbas o hacer un

ellas, tomada de la entrada “pontificate” del diccionario Lexico de Oxford, se refiere a la “expresión de las opiniones en una manera considerada desagradablemente pomposa y dogmática” (“express one’s opinions in a way considered annoyingly pompous and dogmatic”). Quizás Cristina García al momento de escribir esta parte quiso incluir esta otra connotación de la palabra para realizar una crítica.

⁹⁴ Este hueso tal vez haya sido de Eugenia Mestre, la madre de Blanca. En la narración se menciona que su tumba fue saqueada porque las personas creían que sus huesos hacían milagros.

encantamiento con algunas hojas (22). Cada planta pertenece a uno o más orishás y puede ser usada para curas o para magia (22). En *The Agüero Sisters* (1997), Blanca Mestre también posee este conocimiento de las hierbas y lo usa una vez para curar a Ignacio Agüero:

Una noche, Blanca me preparó una opción con hojas que tenían cinco puntas y que ella hirvió durante una hora con una piedra azul. Sorprendentemente, mis síntomas – dolor abdominal agudo y fiebre en aumento– desaparecieron casi instantáneamente. Esa noche, yo soñé vívidamente en blanco y negro, en vez de mi color habitual, y me desperté sin recordar mi nombre por un breve tiempo. (184)

Otro aspecto interesante del personaje de Blanca es que gran parte de su alimento sea leche. Ignacio Agüero se extraña de que ella come solamente una comida al día que consiste en carne, huevos, arroz y mango. Esta comida, realizada a las cuatro de la mañana no tenía variación; el resto era la leche fresca y con nata gruesa que ella bebía. Aunque en apariencia este detalle podría aparecer sin importancia o como una adición a la idea de que Blanca es asociada a la naturaleza, resulta importante reflexionar en la leche como un tema de la ecocrítica y del ecofeminismo.

Reina Agüero menciona que ella recibió leche materna de su madre Blanca Mestre hasta los cinco años (219). Esta afirmación sucede luego del alumbramiento de Raku. Raku es el hijo de Isabel y nieto de Constanica. También esta afirmación es una respuesta al anuncio de una enfermera que estaba ofreciendo leche de fórmula. Se supone que Isabel va a amamantar al niño, siguiendo también la afirmación de su tía de que a ella le hubiera gustado continuar, mientras que Constanica pide un poco de leche de fórmula por si acaso Isabel continúa cansada y prefiere la leche de fórmula (219).

La posible insistencia por parte de la enfermera en el uso de la leche de fórmula revela un problema que el ecofeminismo debería atender desde una multiplicidad de perspectivas. El problema es la existencia de intereses capitalistas que extraen beneficios económicos de la tortura y la explotación de las vacas, y promueve la leche de fórmula (Gaard 57). En el ensayo “Milk,” Greta Gaard señala –a partir de los cálculos de otra persona– que a pesar de que pocas madres amamantan durante los primeros seis meses de vida de sus bebés, su contribución al producto interno bruto es de 7 billones de dólares, cifra que supera el valor de la venta de leche de fórmula durante dos años (53). Mientras la leche de fórmula solamente beneficia a los productores de ese lácteo, los bebés que no son amamantados incurren en riesgos de salud e inclusive muerte (Gaard 53). Si se amantara más, los beneficios de salud se extenderían a los bebés y a las madres (pérdida más rápida de peso y reducción del riesgo de cáncer de ovarios y de seno), además de la economía (Gaard 53). La leche materna resulta así provechosa en varios aspectos; sin embargo, el porcentaje de madres que amantan es bajo debido también a la historia de racismo, esclavitud y colonialismo en los Estados Unidos. Según Gaard, existe una conexión entre la manera en la que las esclavas fueron forzadas a abandonar el cuidado de sus hijos para amamantar a los hijos del propietario de la plantación y el bajo índice de mujeres que amamantan entre las afroamericanas (54). Otra dificultad que debe mencionarse en el caso estadounidense es la hostilidad cultural a las realidades de la maternidad, entre ellas las restricciones a la licencia de maternidad, la persistencia de los salarios bajos para las mujeres y la ausencia de una legislación que intente corregir estos obstáculos (54).

The Agüero Sisters (1997) ofrece lecturas que apuntan a la superación de los dualismos que han posibilitado la explotación de la mujer. Así, a través de personajes como

Blanca Mestre y sus hijas, se observa la posibilidad de conjugar el ejercicio de la ciencia y de la religión como formas de conocimiento y de resolución de problemas. En contraste, en las siguientes páginas elaboraremos una lectura de la epistemología científica ofrecida en los episodios en los que aparece la historia natural, la relación entre el doctor Forrest e Ignacio Agüero. El doctor Forrest era el mentor de Ignacio Agüero. También se analizará la manera en la que éste se relaciona con su esposa Blanca Mestre.

Las falacias y la violencia en la episteme científica: la historia natural en *The Agüero Sisters*

Otro concepto central que *The Agüero Sisters* (1997) desarrolla es la historia natural. La historia natural como disciplina se consolida en el siglo diecinueve y comprende la zoología, la botánica, la ornitología y la entomología (Elórtegui Francioli 270). En la novela, esta disciplina es ejercida primordialmente por personajes masculinos, entre ellos el doctor Forrest e Ignacio Agüero, junto con otros personajes mencionados brevemente.

La historia natural que nos es presentada como una disciplina científica dominada por hombres es un campo en el que están presentes una *episteme* de violencia, la situación de colonialidad de un espacio como el Caribe; y relaciones de dominación-subordinación dentro de la disciplina.⁹⁵ Así, ese episteme de violencia puede leerse a través de la configuración de la ciencia como disciplina y como discurso que se atribuye a sí mismo la idea de verdad; la

⁹⁵ Aunque en nuestra lectura subrayamos el elemento de la violencia de acuerdo a la estructura epistémica de la ciencia y su despliegue en los espacios construidos como periferia por Occidente, es necesario destacar *The Order of Things* de Michel Foucault como un texto clásico imprescindible a la hora de analizar el pensamiento del siglo XVIII y el nacimiento de disciplinas como la historia natural. Según Foucault, gracias a la existencia de la *mathesis*, la cual es la posibilidad de un orden sistemático de las cosas, se puede dar una “reducción del área de lo visible en un sistema de variables cuyos valores pueden ser designados, si no por cantidad al menos en una clara descripción” (136). Así, más que la posibilidad de la violencia, la idea que desarrolla Foucault en relación con el origen de la historia natural es su estructura verbal y sus operaciones de reducción.

situación de colonialidad puede percibirse en la manera en que el Caribe es dispuesto como un lugar para ser consumido; y, por último, las relaciones de dominación y subordinación pueden observarse a partir de la constitución de “centros” y “periferias” del saber en los personajes del Dr. Forrest y de Ignacio Agüero. En las siguientes páginas analizaremos cada uno de tres aspectos desde la lectura e interpretación de la novela de García.

Que la ciencia presenta una episteme de la violencia no es novedosa. Esta violencia puede leerse, por ejemplo, en los escritos científicos tempranos del filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626) y también, aunque de una manera “más” velada, en las ideas cartesianas que modelaron y convirtieron a la ciencia y su método en formas válidas y verdaderas de aproximarse al conocimiento de los fenómenos. Así, para Bacon (1561-1626), la naturaleza debe ser “perseguida en sus andanzas”, “obligada a servir” y ser convertida en “esclava” (ctd. en Capra 56). También debe ser “puesta bajo control” a través del objetivo del científico de “torturarla para conocer sus secretos” (ctd. en Capra 56). Como puede verse, y como bien lo nota el físico Fritjof Capra, estas imágenes violentas contenidas en la explicación y defensa del método empírico de investigación están ligadas a la propia experiencia de Bacon como fiscal general en el gobierno del rey Jaime I. En los tiempos de este filósofo inglés eran comunes las torturas y los juicios a las brujas, lo cual destaca este aspecto violento de la ciencia en contra del mundo natural y de las mujeres. De manera que no es extraño que la naturaleza siendo comúnmente equiparada a la mujer sea sometida, al igual que ella, al suplicio a través de dispositivos mecánicos (Capra 56).

Esta es una muestra sobresaliente de la influencia de las actitudes patriarcales violentas en la disciplina científica. Otro modelo de esa conducta patriarcal también ocurre en *The Agüero Sisters* (1997) cuando Blanca, embarazada de Constanca, le pide a Ignacio

que le pague un salario, un pago que sucedía previamente al matrimonio (225). La negativa de Ignacio y su prohibición a que ella busque un trabajo es una evidencia de esa actitud que busca subsumir a la mujer casada a la esfera del hogar y del servicio al esposo. Otra prueba de esa actitud patriarcal violenta hacia la mujer emerge cuando Ignacio viola a su esposa luego de una fiesta que ella celebra en el apartamento de ambos (268). Ignacio Agüero no comprende el porqué Blanca no quiere tener contacto físico con él. Este rechazo motiva a Ignacio Agüero a cometer tal acto de violencia sexual como una manera de convencerse a sí mismo de que todavía tiene el control –aunque sea físico– sobre ella. Desafortunadamente, los médicos también ejercen violencia sobre el cuerpo de Blanca. Tras dar a luz a Constanza, Blanca empieza a presentar los síntomas de una depresión postparto. En vez de realizar algún tipo de terapia psicológica para diagnosticarla y tratarla, Blanca recibe choques eléctricos de un psiquiatra (229).

Además de las actitudes patriarcales presentes en la teoría de Bacon y en la novela de García, otras formas de violencia propias de la episteme científica se manifiestan en el pensamiento y el método cartesianos y en la manera en que han influenciado y todavía influyen a las ciencias naturales y la medicina. Una de las primeras manifestaciones de esta violencia es la firme creencia del filósofo francés René Descartes (1596-1650) en la certeza del conocimiento científico y el rechazo de “todo aquello que sea probable, ya que solamente se debe creer en lo que sea conocido y sobre lo que no haya dudas” (Capra 57). Esta convicción, en la que solamente el conocimiento científico es válido y verdadero, es uno de los cimientos de la visión del mundo heredada de la filosofía cartesiana. Un fundamento que en realidad es erróneo, ya que no hay verdad absoluta en la ciencia, dado que todos los conceptos y teorías científicas son limitados y aproximados (Capra 57).

En *The Agüero Sisters*, Cristina García muestra a la historia natural y a la religión para que el lector tenga una perspectiva de ambas. También las expone para mostrar la falacia cartesiana presente en la idea de que únicamente el conocimiento científico es verdadero y válido. Como veremos, Ignacio Agüero y el doctor Forrest se dedican al estudio de la fauna cubana, pero su conocimiento se limita a catalogar especies consideradas exóticas o inexistentes en Norteamérica, y quizás en Europa. Desafortunadamente, para lograr tal catálogo y estudiar aspectos como el desarrollo temprano de los dientes de los murciélagos (117), ambos biólogos tienen que matar al animal para poder estudiarlo. Tras cometer tal acto de violencia contra un ser indefenso para diseccionarlo y observar su estructura, queda claro que la ciencia intenta explicar fenómenos observables y tangibles. No obstante, lo observable, medible, cuantificable y catalogable es solamente una porción de la realidad. Otra parte de la realidad incluye el aspecto cultural y el mundo de la creencia propio de la religión. Esta otra dimensión es diferente y casi opuesta a la ciencia, pero no por eso es menos válida que ésta.

Aparte del marginamiento de todo conocimiento que no sea el científico, Descartes propuso otros dos aspectos que todavía marcan la ciencia hoy: la división mente-cuerpo y la reducción de todo fenómeno observable al concepto de máquina. La división mente-cuerpo o mente-materia nos ha confinado a percibirnos como “egos” presos en nuestros cuerpos y ha ocasionado que los médicos no consideren los aspectos psicológicos de la enfermedad, ni que los psiquiatras contemplen la posibilidad de analizar los cuerpos de sus pacientes (Capra 59-60). Por otra parte, el reducir el cuerpo humano y de los animales a máquinas –la relojería era avanzada en los tiempos de Descartes– también es una falacia reduccionista que no permite

entender la verdadera naturaleza de muchas enfermedades (Capra 61-62). Ni el cuerpo humano ni el de los animales es un mecanismo de relojería.

En *The Agüero Sisters* resulta notoria la noción cartesiana del cuerpo como máquina. Aunque esta concepción ha sido la piedra fundacional de las ciencias biológicas y médicas, no significa que a partir de ella no se hayan cometido actos de violencia. En la novela, esta violencia se presenta en las palabras de Ignacio Agüero acerca de matar animales para un propósito científico: “Para mí, matar animales no es recreación ni deporte sino el responder a una necesidad que se reduce a hambre o un propósito científico ... Simplemente toca matar a una criatura para entenderla completamente” (150). En la novela, hay varios animales que son muertos para llevar a cabo estos propósitos científicos, entre ellos sobresalen los patos que deben ser llevados al museo de Boston, los andaraces y los animales disecados que Reina conserva en el apartamento de la Habana y que pertenecieron a su padre. Todos estos animales fueron muertos para poder “desarmarlos” como si fueran una máquina compuesta como conjunto de partes. Desde el punto de vista científico, este “desarmar” permite el estudio de estos animales.

Por otra parte, en la novela se da una extraña conjunción entre esa idea de los animales como mecanismos de relojería que deben ser muertos y analizados parte por parte y la misma Blanca Mestre. Encontramos esta relación de conjunción gracias a que Blanca es equiparada a la naturaleza implícitamente a partir de la imposición de un rol que la coloca en un posición de servicio a su marido –ella no es aceptada para trabajar en un equipo de científicos– y también desde las palabras de Ignacio Agüero tras comprobar que ella no quiere participar en ninguna expedición con objetivos científicos: “Pero yo sabía que estaba siendo presuntuoso, un hombre con aires de superioridad que solamente hacía alboroto con la

cautivante incapacidad para sentir de la naturaleza cuando, cerca a mí, Blanquita estaba muriendo como las aves en vía de extinción” (266). Blanca Mestre es comparada aquí con las aves en vía de extinción que Ignacio Agüero estudia porque al igual que la desaparición de estas aves, Agüero no entiende ningún fenómeno que vaya más allá de los preceptos científicos. Él no entiende que su esposa no tiene que ser como él. Tampoco entiende que ella no tiene que tener la misma aproximación a la naturaleza y a la realidad que tiene él.

Resulta curioso que esa cita refleje de alguna manera la justificación para matar animales desde su “incapacidad para sentir” y al mismo tiempo compare a Blanca con un pájaro. La única posibilidad para tal comparación es que Blanca sea desde la perspectiva de Ignacio también un animal, también parte de esa naturaleza a la que hay que “matar” para entender. Al final de la novela, cuando Constanza lee el diario escrito por Ignacio, nos enteramos del ferviente deseo del historiador natural por poseer el colibrí que estaba cerca a Blanca. Sin embargo, por una extraña “determinación de la naturaleza”(299), mira a Blanca y le dispara a ella.

El episteme de la violencia en la ciencia y su representación en *The Agüero Sisters* puede verse así a partir del tratamiento de los animales y de su asesinato para propósitos científicos. También puede leerse desde la marginalización de cualquier otra forma de conocimiento, de la falacia reduccionista que hace de la realidad una máquina susceptible de ser dividida en piezas y de la omnipresencia de un pensamiento patriarcal que le niega a la mujer la posibilidad de ejercer un rol que no sea el de servicio y el de la sumisión. Estos aspectos son claros a lo largo de la obra, como cuando se les dispara a animales para ya muertos diseccionarlos; cuando estos hombres prácticos y de ciencia se rehúsan a pensar en otras posibilidades no-científicas frente a problemas como una depresión postparto; cuando

la vida animal resulta reducida a una parte como el desarrollo de los dientes de los murciélagos; y cuando la mujer, equiparada con la naturaleza, es forzada violentamente a recordar y asumir su lugar de obediencia y servicio para que el hombre pueda brillar en las labores del intelecto.

Otras formas de violencia: la experiencia de la colonialidad y sus ramificaciones

Sin embargo, la episteme científica no es la única manifestación de la violencia en la novela. Otras formas de violencia en la obra forman parte del contexto histórico latinoamericano y caribeño en el que se dan las relaciones de colonialidad. Esta colonialidad es, según Walter Mignolo, “la lógica subyacente de la fundación y desarrollo de la civilización occidental desde el Renacimiento hasta la actualidad y en la cual los colonialismos históricos han sido una parte constitutiva, aunque sea considerada una dimensión de poca importancia” (2). Estos colonialismos históricos, como el lado oscuro de la modernidad, incluyen las invasiones europeas a los imperios pre-colombinos, “la formación de las Américas y el Caribe; y la trata masiva de esclavos africanos” (Mignolo 2). A pesar de que estas son las generalidades de la experiencia colonial o de esos colonialismos históricos, la realidad de esta experiencia es mucho más abarcadora e incluye aspectos como el consumo del Caribe por parte de Occidente (Sheller 1). Esta experiencia colonial también incluye la relación de dominación-subordinación en la esfera académica de ese norte global hacia la academia del sur global en regiones como el Caribe y Latinoamérica (Mentan 9). Estos dos aspectos están entrelazados y aparecen también en la novela de García.

Mimi Sheller examina el consumo del Caribe en su libro *Consuming the Caribbean* (2003). Según su análisis, Europa occidental y Norteamérica han consumido incesantemente el medio ambiente, las materias primas, los cuerpos y las culturas del Caribe por más de quinientos años (3). En el caso del medio ambiente, destaca la figura del científico y médico inglés Sir Hans Sloane (1660-1752), un naturalista que extrajo especies vegetales de Jamaica para llevarlas a Inglaterra con el fin de estudiarlas y demostrando así una de las muchas maneras en las que “el centro [Occidente] puede actuar a distancia” (Latour 225-227). Según Mimi Sheller, “Sloane recolectó ‘Naturaleza’ en sus viajes y los llevó de vuelta a Gran Bretaña para ser mostrados como una curiosidad, estudiados como historia natural, plantados para investigación de sus potenciales usos medicinales”⁹⁶ (16). Este es uno de los casos de consumo en que un científico del ahora denominado “Norte global” viaja a un lugar considerado y colocado en los márgenes para extraer plantas cuyo estudio puede contribuir al avance científico.

En *The Agüero Sisters* (1997), el correlato de la figura de Sloane es el Dr. Samuel Forrest de la Universidad de Harvard, quien viaja a la Habana a dictar un curso de zoología tropical. El naturalista y profesor desarrolla sus investigaciones en Cuba para publicarlas en revistas especializadas estadounidenses donde los descubrimientos de nuevas especies son dispuestos como “curiosidades” del mundo tropical. Esta práctica es extractiva porque hace uso de especies nativas de Cuba para ponerlas a disposición de un público académico que no está en Cuba sino en Estados Unidos. También el Dr. Forrest simboliza la dominación que

⁹⁶ Sloane fue uno de los benefactores del Chelsea Physic Garden fundado en Londres en 1673 (Sheller 18). Como médico y científico, Sloane extrajo de Jamaica chocolate (luego de observar que los esclavos bebían una mezcla de leche, azúcar y cacao), quina y plantas que luego sirvieron para curar “cuerpos europeos.” La labor de extracción de plantas con fines medicinales por parte de Sloane condujo a que la colección del Chelsea Physic Garden se convirtiera posteriormente en un herbario crucial para el trabajo del botánico Carl Linnaeus (Sheller 17-19). Carl Linnaeus es importante porque estableció una nomenclatura para el reino vegetal y animal. Esta nomenclatura es llamada taxonomía.

ejerce la academia norteamericana o europea sobre la caribeña o latinoamericana. Esta relación de dominación es una de las muchas vertientes en las que se presenta la experiencia colonial, una en la que el conocimiento del subalterno requiere de la validación de un representante del mundo institucionalizado occidental.⁹⁷

Adriana Méndez Rodenas, en su artículo “En búsqueda del Paraíso Perdido: la historia natural como imaginación diaspórica en Cristina García,” analiza al personaje del doctor Forrest en relación con la de su fuente histórica: Thomas Barbour. Barbour tuvo existencia real, fue profesor en Harvard y es el autor de dos obras: *A Naturalist at Large* (1943) y *A Naturalist in Cuba* (1945). Méndez Rodenas añade que la figura histórica paralela a Ignacio Agüero es la del científico cubano Carlos de la Torre. Carlos de la Torre y Huerta (1858-1950) fue un científico nacido en la ciudad cubana de Matanzas que enseñó en la Universidad de la Habana disciplinas como paleontología, zoología, arqueología, antropología, zoología, biología y entomología (Sécada Cárdenas 3). En su detallado análisis, Méndez Rodenas destaca la transformación operada en la narrativa de García con respecto a la relación entre las dos figuras reales y sus correlatos ficticios en la novela. Mientras que los dos científicos históricos disfrutarían de una estrecha camaradería debido a que el erudito Carlos de la Torre se convierte en el anfitrión y amigo de Barbour, en la narrativa existe una relación bastante jerárquica de maestro-alumno entre Samuel Forrest e Ignacio Agüero

⁹⁷ En *Unmasking Social Science Imperialism. Globalization Theory as a Phase of Academic Colonialism* (2015), el politólogo camerunés Tatah Mentan señala los aspectos en los que los espacios llamados “periféricos” aceptan y difunden el dominio intelectual occidental junto con las consecuencias que tal aceptación acarrearán. Aunque este texto se basa en el complejo concepto de globalización y en las ciencias sociales, eso no significa que los aportes de su autor no sean válidos para nuestra observación acerca de las asimetrías entre Dr. Samuel Forrest e Ignacio Agüero representadas en la novela de Cristina García. Según Mentan, estos aspectos son: 1) investigadores educados en Occidente; 2) un sistema de validación que valora publicaciones hechas en revistas prestigiosas del exterior; 3) La dependencia en modelos conceptuales europeos (o estadounidenses); 4) la dependencia económica y política de esos lugares “no centrales” en ese Occidente que impide el uso de investigación más progresiva y acorde a las circunstancias locales (9-12).

(Méndez Rodenas 402). Esta relación jerárquica se percibe en el episodio del descubrimiento del camarón por parte de Ignacio Agüero.

Yo agité el agua con una red de mango largo que yo había traído, y pronto pequeños camarones comenzaron a salir de sus escondites para nadar cerca de la superficie. Los camarones eran impresionantes, sus finas patas tenían blanco en la punta, como si hubieran caminado accidentalmente en pintura. Una y otra vez yo lancé mi red, pero las criaturas eran casi imposibles de atrapar. Después de varias horas, solamente pude atrapar veinte camarones.

Esa noche, Dr. Forrest parecía impresionado con mi camarón. Él se los envió a Miss Bárbara Winthrop, una autoridad en crustáceos del Museo Nacional de Estados Unidos en Maryland. Ella nos escribió identificando el camarón como una nueva especie. Ella inclusive se había tomado la libertad de sugerir un nombre para este animal: *Forrestia agueri*. (119-120)

En el fragmento anterior, el camarón recibe primero el nombre del Dr. Forrest aunque este científico no sea la persona que realice el descubrimiento de esta nueva especie. También este nuevo animal es enviado a una institución norteamericana en vez de ser llevado a un museo o universidad de Cuba. Estas dos situaciones representan la asimetría existente entre la dimensión institucional y profesional norteamericana y la cubana, sin el prestigio de la primera y con menos recursos. Además, como Barbour/Forrest es el naturalista “clásico” que observa desde la posición privilegiada blanca y masculina occidental, resulta consecuente el poder atribuido al doctor Forrest en la narrativa. Al final, la figura de Barbour/Forrest es la de aquel que conquista “pasivamente” por la visión⁹⁸ (Pratt 7) y quien está en el lado de figuras

⁹⁸ En *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (1992), Mary Louise Pratt propone que este hombre de ciencia es el sujeto de los “ojos imperiales” que observan con atención la naturaleza de otros lugares para

históricas como la de Sloane y como la de otros científicos que cometen actos de apropiación-expropiación con diferentes grados de violencia.

En esta sección hemos analizado cómo una novela como *The Agüero Sisters* (1997) de Cristina García presenta personajes y eventos que desafían el dominio de la ciencia occidental como forma de conocimiento. Estos personajes son las figuras femeninas en la obra, en especial Blanca Mestre, y los hechos o eventos están relacionados con las religiones afro-cubanas. No obstante, esta no es la única manera de contestar las dinámicas de poder que colocan en el centro a la ciencia o a un sujeto masculino y blanco. En la siguiente sección, desarrollaremos otra estrategia de contestación a la centralidad de la visión occidental acerca de la naturaleza y de la relación entre ésta y el ser humano. Esta crítica tendrá como eje la perspectiva de los indígenas Yanomami de la Amazonía brasileña.

A queda do céu (2016) de Davi Kopenawa: una cosmovisión no occidental en la que el ser humano hace parte de la naturaleza

La Amazonía brasileña ha sido un lugar de contestación y enfrentamiento⁹⁹ desde fines del siglo diecinueve hasta los primeros años del XX. En diferentes episodios de la

poseerla. En este libro, Pratt también argumenta que los cambios surgidos a mediados del siglo XVIII en Europa (regiones norte y occidental) configuraron la “conciencia planetaria europea”(9). Esta conciencia permite la consolidación de la historia natural, la expansión a otros territorios y la búsqueda de materias primas, entre otras formas de dominación que trajeron otras consecuencias para los lugares “explorados/explotados”. Entre esas consecuencias está una de las observaciones más llamativas del texto de Pratt: la correlación entre la historia natural y la ingeniería social (27). La sistematización de la naturaleza coincide con el apogeo de la trata de esclavos, el sistema de la plantación, el genocidio colonial en Norteamérica y Sudáfrica, entre otros eventos históricos (36).

⁹⁹ En *Scramble for the Amazon*, Susanna Hecht relata que hacia 1890 la competencia por la Amazonía –tierra de la que se extraía caucho, oro y medicinas– era bastante alta e incluía diversos actores como Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Paraguay, Surinam, las Guyanas (inglesa y francesa), Argentina, Estados Unidos, Italia, Francia, Gran Bretaña, Bélgica, Holanda, Rusia y Suiza. Sin embargo, gracias al trabajo diplomático del Barón de Rio Branco (1845-1912) y a los documentos, mapas, ensayos y argumentos preparados por Euclides

historia de esta nación, la Amazonía ha sido vista como un espacio “virgen”, como el jardín edénico, pero también como un lugar que debe ser sometido al delirio de la modernidad, a su uso para el enriquecimiento económico, el desarrollo y el “progreso.” Cubriendo una vasta extensión, esta región abarca los estados brasileños de Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Roraima, Rondônia, Matto Grosso, Maranhão y Tocantins. Cubre 49% del territorio nacional brasileño con un área aproximada de 4.196.943 millones de kilómetros cuadrados.¹⁰⁰ Otra manera de entender la razón para este agrupamiento de estados, en el caso de la Amazonía, es el concepto de bioma como “un conjunto de vida animal y vegetal que puede ser identificado a nivel regional, presenta condiciones geológicas y de clima semejantes y que históricamente sufrió los mismos procesos de formación de paisaje.”¹⁰¹

Sin embargo, el concepto de bioma no es el único empleado para agrupar varios estados en una región como la amazónica. Otra noción que posibilita tal agrupamiento es la de “Amazônia Legal.” Esta noción es única para la región amazónica y fue desarrollada por el gobierno brasileño a partir del Artículo 2 de la Ley Complementar No. 124 de 2007 con el fin de “planear y promover el desarrollo social y económico de los estados de la región amazónica.” A diferencia de la asociación de estados amazónicos basada en condiciones geográficas, geológicas y biológicas presentes en el concepto de bioma, la propuesta de “Amazônia Legal” se basa en la estructura socio-política y “en las necesidades de desarrollo

da Cunha (1866-1909), la Amazonía fue delineada de la manera como la conocemos hoy, es decir, con la mayoría del territorio perteneciente a Brasil.

¹⁰⁰ Datos tomados de “Território” de la sección *Brasil em síntese* publicada por el IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). El Instituto Brasileño de Geografía y Estadística es la institución gubernamental encargada de difundir informaciones geográficas y estadísticas.

¹⁰¹ Según el portal “Educa” del IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), en Brasil existen seis tipos de biomas: Amazônia, Mata Atlântica, Cerrado, Caatinga, Pampa e Pantanal.

identificadas en la región.”¹⁰² De acuerdo con esta última clasificación, la región es calculada en 5.015.067,75 kilómetros cuadrados que corresponden a cerca del 58.9% del territorio brasileño.¹⁰³ Esta información acerca de la Amazonía brasileña permite su caracterización frente a otras regiones y posibilita observar el énfasis del gobierno en su desarrollo económico.

Aunque existen varias etnias indígenas que habitan la región amazónica, nos enfocaremos en una de las comunidades que habita el norte del estado de Amazonas y el noroccidente del estado de Roraima. Los Yanomami son uno de los pueblos indígenas que habita parte de Venezuela y de los estados brasileños mencionados anteriormente. De acuerdo con un cuadro que clasifica los diferentes grupos étnicos indígenas de acuerdo a su población y localización, los Yanomami ubicados en territorio brasileño son cerca de 26.780, mientras que los que habitan en Venezuela son aproximadamente 11.341.¹⁰⁴ Por varias décadas, los Yanomami y otras poblaciones indígenas han sufrido el asalto de sus tierras y la pérdida de sus vidas gracias al avance de los intereses del “progreso” y del beneficio económico. Gracias a que, entre otros factores, el gobierno ha denominado esta zona como una región cuya prioridad es el desarrollo, muchos abusos han sido cometidos en nombre del progreso. Entre estos abusos están la toma de tierras para la explotación minera y la tala y la quema de la selva para establecer ranchos, entre otros. Por ejemplo, la explotación de minerales ocurre por parte de grandes compañías como Samarco o por parte de “garimpeiros” o extractores de minerales que usan métodos artesanales (Linhares 53). Estos

¹⁰² Esta información y la anterior acerca de la naturaleza de esta conglomeración “con el fin de planear y promover el desarrollo social” provienen de El nombre del artículo es “O que é a Amazônia Legal” y está incluido en *O Eco*, un periódico que se dedica a cubrir temas ambientales en el ambiente digital.

¹⁰³ Esta información fue obtenida en el portal del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

¹⁰⁴ Estos datos fueron obtenidos en https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. La fuente del número para la población Yanomami en Brasil es SESAI (Secretaria Especial de Salud Indígena) y el DSEI (Distrito Sanitario Especial Indígena) de 2019.

últimos establecen “garimpos” o zonas de extracción de oro, las cuales contaminan el agua de los ríos con metales como el mercurio (Linhares 62). En consecuencia, estas poblaciones indígenas están siendo gradualmente exterminadas gracias a las enfermedades traídas por el hombre “blanco,” por los enfrentamientos y conflictos con los “garimpeiros” y por la pérdida diaria de zonas del ecosistema amazónico gracias a la tala y quema indiscriminada. Su lucha y su resistencia es por su sobrevivencia y por su hogar: las tierras en las que han vivido por aproximadamente un milenio y que deben ser protegidas para ser heredadas a las siguientes generaciones.

Desde el siglo XVII la región amazónica y otras zonas brasileñas han sido espacios donde ha sucedido la búsqueda de minerales como el oro y la contaminación de ríos con metales. El investigador de biogeoquímica ambiental Joiada Moreira da Silva Linhares señala que desde 1716 son descubiertas minas de oro en el río Caxipo-Mirim en Matto Grosso (45). Esta actividad minera aprobada por la corona permitió el posterior poblamiento de estados como Rondônia, (Linhares 44). El poblamiento de la región amazónica debido a la búsqueda de oro desde la época colonial es solamente un indicio de una situación que continuará y que todavía se presenta en la zona. Con la venida de estos buscadores de oro sucede un encuentro con los indígenas que muchas veces termina en masacres. Estos indígenas pierden su vida, pero también pierden sus medios de subsistencia cuando la selva es talada o cuando los ríos son contaminados con mercurio. Por esta razón, en las siguientes páginas nos detendremos en la importancia del pensamiento yanomami y sus concepciones acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza. La importancia del pensamiento yanomami radica en que su perspectiva no incluye una visión de la naturaleza como una entidad pasiva que debe ser explorada y explotada. Esta visión occidental ha separado y colocado en las antípodas al

hombre y a la naturaleza. Por el contrario, el pensamiento acerca de la naturaleza y la relación del ser humano con ella es bastante compleja y está llena de interrelaciones.

En *A queda do céu* (2016), relato etnobiográfico del chamán Yanomami Davi Kopenawa, podemos leer la rica cosmovisión de su pueblo, junto con otros aspectos como los nefastos encuentros con el hombre “blanco” y el imperativo de expresar y comunicar un relato de vida en el que coexisten las experiencias individuales y colectivas de su pueblo. El siguiente análisis está dividido en dos apartados: el primero, dedicado al catastrófico encuentro con el hombre “blanco” retratado en el texto, y, como parte de éste, la difamación y la controversia alrededor de la figura de los yanomami; y, un segundo centrado en la cosmovisión yanomami, en su complejidad, crítica y alternativa al pensamiento occidental.

Los desafortunados encuentros con el hombre blanco: enfermedades, mentiras, desentendimientos y devastación ecológica

A queda do céu (2016) es un relato etnobiográfico narrado por Davi Kopenawa y recogido por el antropólogo Bruce Albert a través de muchos años de conversaciones y convivencia entre ambos. En esta etnobiografía, Kopenawa relata episodios de su infancia, de las costumbres y creencias de los Yanomami, de su joven deseo de convertirse en el otro no indígena o llamado “blanco,” de su camino hacia la posición de chamán, del carácter de los múltiples encuentros con los blancos, de las enfermedades traídas por ese contacto, la destrucción de la naturaleza y de las dificultades que tal devastación acarrear en los modos de vida de este pueblo indígena. Así, en los apartados dedicados específicamente a este funesto encuentro entre el “blanco” y el indígena¹⁰⁵ Yanomami sobresalen la asimetría de

¹⁰⁵ En el prefacio escrito por Eduardo Viveiros de Castro a la obra de Kopenawa se lee la siguiente definición de indígena: “‘natural del lugar en que vive, *nascido dentro de la tierra que le es propia*’ (Houaiss e Vilar, 2009).

estos encuentros, en los que los indígenas no son considerados como iguales al no-indígena y, por lo tanto, no son escuchados, y los malentendidos. La asimetría porque, como la profesora de Estudios Latinoamericanos Tracy Devine Guzmán señala, persiste la representación del indígena brasileño proveniente de la esfera dominante –intelectuales, científicos, organizaciones civiles, periodistas, líderes políticos, agencias gubernamentales–, la cual le ha negado voz y agencia al nativo (4-5).¹⁰⁶ Los malentendidos, en cambio, han sucedido gracias a estudios académicos en los que han sido caracterizados como “gente feroz,” una perspectiva que ha sido empleada por los políticos de turno para dividir su “posible” territorio favoreciendo una mayor minería de oro en la región (Borofsky 8).

Estos malentendidos son explicados de una manera detallada por el antropólogo Robert Borofsky. En *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It* (2004), Borofsky explica y analiza la polémica en la que se involucran el especialista en genética James Neel, el antropólogo Napoleon Chagnon y el periodista Patrick Tierney. Entre los aspectos generales de esa controversia, Tierney acusa a Chagnon de distorsionar en su obra *Yanomamö: The Fierce People* (1968) las dinámicas sociales de los Yanomami gracias a la idea de que es un pueblo violento. Tal acusación justifica la tentativa del gobierno brasileño de separar los diversos asentamientos Yanomami –tierras todavía no concedidas

Itálicas del autor). Esa propiedad, me permito interpretar, es un atributo inmanente al sujeto, no es una relación extrínseca como un objeto apropiable. No son pocos los pueblos indígenas del mundo que afirman que la tierra no les pertenece, pues son ellos los que pertenecen a la tierra” (16).

¹⁰⁶ Esta representación o “indianidad” (*Indianness* en el original), en la que el indígena es subordinado y atrasado, ha querido ser transformada mediante la instrucción y la existencia de una tutoría legal en la que las personas pertenecientes a estas comunidades se integren en la difícil noción de “brasilidad” (Guzmán 36). Esta tutoría legal del Estado todavía aparece en la Constitución de 1988 en la que “los indígenas y las comunidades que no están ya integrados a la comunidad nacional están sujetos al régimen tutorial establecido en la ley” (Guzmán 42). Frente a esta forma de aculturación y de subyugación que niega el verdadero ser, las costumbres y las creencias de estos pueblos, el movimiento indígena lucha por el reconocimiento de su diferencia o “indigeneidad” (*indigeneity* en el original), en vez de la indianidad, y por la posibilidad de su inclusión en la sociedad nacional (Guzmán 36).

legalmente—para “reducir el conflicto,” lo cual favorece otro interés de muy distinta índole para los políticos y sus favorecidos. Frente a tal tergiversación, Chagnon solamente aclaró acerca del uso inadecuado de su obra en la prensa inglesa, pero nunca en la brasileña.

La asimetría y los malentendidos acerca de la sociedad Yanomami hacen que el encuentro con el blanco sea uno en el que estos pueblos indígenas resultan particularmente afectados. Kopenawa destaca que los “blancos” —sean misionarios o exploradores de minerales— han traído enfermedades que han diezmado a las comunidades indígenas, han destruido la naturaleza circundante (un hecho notorio de los “garimpeiros” o exploradores de minerales) y han trastornado las costumbres y tradiciones ancestrales:

Nuestro pensamiento se enmaraña con las palabras sobre los garimpeiros que comen la tierra de la selva y ensucian nuestros ríos, con palabras sobre colonos y hacendados que queman todos los árboles para dar de comer a su ganado, con palabras sobre el gobierno que quiere abrir nuevas carreteras y arrancar los minerales de la tierra. Le tememos a la malaria, la gripe y la tuberculosis. Nuestra mente está ahora todo el tiempo concentrada en las mercancías. Los nuestros pasan ahora mucho tiempo queriendo obtener mercancías: machetes, martillos, anzuelos, ollas, hamacas, ropa, escopetas y munición. Los jóvenes se la pasan todo el tiempo jugando fútbol en la plaza, mientras los chamanes están trabajando al lado de ellos. Ellos ya no amarran sus penes con el cordón de algodón que va en la cintura, como lo hacían nuestros mayores. Usan bermudas, quieren escuchar radio y creen que se pueden convertir en blancos. Se esfuerzan mucho en balbucear la lengua de fantasma de ellos y a veces hasta piensan en dejar la selva. Pero no saben nada de lo que los blancos son. El pensamiento de esos jóvenes está obstruido. Por más de que intenten imitar a los

forasteros que encuentran, eso nunca va a dar buen resultado. Si continúan en ese camino oscuro, van a acabar bebiendo cachaza y convirtiéndose en seres ignorantes como ellos. (Kopenawa 226-227)

Así, cuando el “blanco” no se involucraba directamente con el indígena queriendo mostrarle el camino de la “rectitud” y del dios católico, cuando no se aproximaba para ofrecerle mercancías (hamacas, ollas, etc) mientras talaba árboles y exploraba, las comunidades indígenas gozaban de buena salud; y las tradiciones y creencias se mantenían sin interrupción o cuestionamiento; y la selva proveía alimento y cura a las personas. Escribe Kopenawa:

Cuando Omama creó a nuestros ancestros y les enseñó las cosas de este mundo, ellos tenían el pensamiento tranquilo. Abrían nuevos plantíos en la selva y trabajaban en ellos con dedicación. Plantaban bananeras, yuca, caña, *cará*, *taio*, papa dulce, maíz y tabaco. Tenían también muchas palmas de chontaduro. Su preocupación era tener grandes fincas para que los invitados de sus fiestas *reahu*¹⁰⁷ fueran muchos y, satisfechos, recordaran su generosidad con palabras bonitas. Y cuando los plantíos comenzaban a producir, partían todos junto para cazar lejos en la selva. Entonces flechaban muchos micos, dantas y pecaríes, y los asaban antes de regresar con ellos a sus casas. Después se hacían invitaciones entre las casas, durante toda la estación seca. (225)

¹⁰⁷ Las fiestas *reahu* son celebraciones fúnebres que se mencionan de manera fragmentaria en *A queda do céu*. Sin embargo, en *Ianomâmis: festa de vida e morte na floresta*, el famoso fotógrafo brasileño Sebastião Salgado y el periodista y escritor Arnaldo Bloch detallan su visita a *Watoriki*, hogar de Davi Kopenawa, y describen una de estas fiestas *reahu*. En esa fiesta se asan 60 micos, se cazan animales, se prepara una papilla de palmito fermentada, se danza y los chamanes hacen descender a los espíritus a través del soplo de yakuana en la nariz. Finalmente, en el último día se realiza el duelo y se escuchan los llantos.

Esta descripción acerca de cómo era la vida para las poblaciones indígenas antes de que llegaran las enfermedades, la devastación del entorno natural y la paulatina pérdida de las tradiciones y creencias –especialmente en el caso de los jóvenes–, es ilustrativa también de cómo la selva es la base de la sobrevivencia del indígena y de cómo sus recursos también son la base de las tradiciones. Es importante destacar que no se trata de que los Yanomami o cualquier comunidad nativa mantenga los recursos naturales intactos, sin hacer uso de ellos. También se describe un uso inteligente y práctico de los mismos, empleo que no es el mismo desde que los “garimpeiros” o “comedores de terra” en su búsqueda de oro, minerales y riqueza han contaminado los ríos con mercurio y han devastado la selva (Kopenawa 335). En todo caso, es importante resaltar el vínculo y la mutua interdependencia entre el ecosistema o bioma amazónico y la cultura Yanomami. En esta relación naturaleza-cultura desde la perspectiva Yanomami no existe el dominio o explotación de una esfera sobre la otra, como sí sucede en la mirada occidental.

La agricultura y las prácticas de conservación en torno a ella se relacionan con la *coivara*¹⁰⁸ y el uso de la selva para el cultivo por parte de los Yanomami. Según el historiador ambiental Shawn Miller, los agricultores nativos amazónicos, luego del corte y la quema selectivos, cultivan maíz y yuca en medio de árboles de castañas, de caucho, plantas medicinales y una gran variedad de plantas que proveen fruta, aceite, alcohol, fibras, maderas y material para construir tejados (17-18). En vez de cortar y quemar absolutamente todos los árboles y la vegetación amazónica para posteriormente colocar ganado o buscar minerales

¹⁰⁸ En el “Prólogo” de *A queda do céu*, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro define a los Yanomami de la siguiente manera: “Los Yanomami constituyen una sociedad de cazadores-colectores e agricultores de *coivara*” (44). El significado de “coivara” es el de agricultura de “corte y quema” y generalmente es asociada a las comunidades indígenas y quilombolas. Es importante aclarar que se trata de una práctica agrícola itinerante que le permite al suelo regenerarse (Neves et al. 26) y que es muy diferente de la tala que destruye grandes porciones de la selva para la minería o para la práctica del monocultivo (ambas prácticas desarrolladas por el Occidente).

como los forasteros blancos lo hacen, los habitantes de la Amazonía—entre ellos los Yanomami— apelan a los propios recursos ofrecidos por la selva y añaden sus cultivos de subsistencia, cultivos que no se mantendrán en el mismo lugar por años para permitir la recuperación del suelo.

Kopenawa relata que los blancos dicen acerca de los Yanomami: “¡Su selva es oscura y frondosa! ¡Es mala y llena de cosas peligrosas. Cuando hayamos talado todo, vamos a dar ganado para que ustedes coman!” (478). Esta escena sugiere que uno de los usos dados a la tierra amazónica es el de su conversión en pastos para ganado. Sin embargo, según el artículo “Amazônia em chamas: desmatamento e fogo nas terras indígenas”, que incluye datos más específicos acerca del uso de la tierra, es la extracción ilegal de minerales (“garimpo”), a través de una práctica común llamada “grilagem” o apropiación ilegal de la tierra, la que más preocupa por la tala y quema de extensas zonas de la región. En un informe del Instituto de Investigación Ambiental para la Amazonía (Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia, IPAM) de marzo de 2021, entre 2016 y 2020 el área ocupada ilegalmente dentro de los territorios indígenas aumentó un 55%. Son esta apropiación ilegal de la tierra y su uso para la extracción de minerales las que han ocasionado que los focos de calor o quemadas en las tierras indígenas aumentaran un 105% entre 2016 y 2020. De acuerdo con este mismo artículo, la tala y el fuego fueron mayores en las áreas de influencia de la minería ilegal en una proporción de 2,6 veces y 2,2, respectivamente. En contraste, la tala y quema practicada por las poblaciones indígenas es a una escala muy pequeña, por lo cual es falsa la acusación de que sean ellos los responsables por el aumento del fuego en la región. En varios apartados, los autores de artículo demuestran que las comunidades indígenas poseen prácticas que tienen un efecto positivo para la preservación ambiental y climática.

Otra de las nefastas realidades causadas por el encuentro entre el blanco y el indígena Yanomami son las enfermedades como la tuberculosis y la malaria. En varias secciones del libro encontramos instancias de la malaria, la neumonía, el sarampión y la tuberculosis, todas ellas enfermedades occidentales que han atacado a las comunidades Yanomami y las ha diezmado. Kopenawa relata, por ejemplo, cómo cuando era pequeño perdió a su madre y a su tío gracias a una epidemia de sarampión traída por los misioneros (266-268), quienes además enterraron a los muertos –práctica que no es propia de los Yanomami– y los obligaron a que los chamanes más jóvenes no los trataran con sus rituales de descenso de los espíritus, ya que se trataba de “cosas de Satanás” (268). También las aldeas del río Lobo d’Almada quedaron vacías luego de otra epidemia de sarampión traída esta vez por los operarios encargados de construir la carretera Perimetral Norte (Kopenawa 306-309), abierta en 1973 y abandonada por falta de financiación en 1976. Kopenawa cuenta que él mismo contrajo tuberculosis cuando trabajaba como intérprete para la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) en el puesto de Ajuricaba (286-287) y es tratado en Manaus; posteriormente, se enferma de malaria (301-303) y es tratado en Boa Vista, capital del estado de Roraima.

La confluencia entre los blancos (misioneros, operarios, “garimpeiros”) y las comunidades Yanomami ha sido totalmente negativa en lo que concierne a la transmisión de enfermedades que destrozán aldeas enteras, a un uso de la naturaleza que la contamina y la destruye y frente a la perspectiva de la pérdida de la cultura por parte de los miembros más jóvenes de estas comunidades tradicionales. Tampoco las visitas de estudiosos provenientes de las ciencias naturales o antropólogos a la tierra indígena y el producto de la interacción con estas comunidades ha sido necesariamente positivo. Como mencionamos anteriormente, académicos como Napoleon Chagnon crearon y difundieron una imagen distorsionada de los

Yanomami que ha traído consecuencias perjudiciales para esta comunidad indígena, especialmente en el momento de la búsqueda de la demarcación de su territorio, un logro alcanzado solamente hasta 1992. En todo caso, todavía los Yanomami y Kopenawa luchan para que sus tierras y sus modos de vidas sigan vivos para las siguientes generaciones. Es una lucha ardua y sin descanso en un país que asesina activistas de la causa ambiental amazónica en un gran número.¹⁰⁹

La cosmovisión Yanomami y la ecología: una ruptura y una lección para Occidente

En *A queda do céu* de Davi Kopenawa se encuentran varios episodios en los que se relata la perspectiva Yanomami acerca de la naturaleza y el trabajo chamánico para mantener el equilibrio natural. La naturaleza para los Yanomami no es una naturaleza vista como cuerpo pasivo, como entidad que se puede objetificar, dominar y explotar sin consideración, tal como es concebida por el hombre blanco. Con el uso de las palabras “hombre blanco” regresamos aquí a la noción analizada por Val Plumwood en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) donde el hombre blanco occidental es el que se ha atribuido el rol de detentar un poder y una superioridad con los cuales ha sometido a la naturaleza, a la mujer y al indígena a una condición de inferioridad para poder explotarlos. Por el contrario, la naturaleza para los Yanomami es múltiple y está habitada por seres que tienen las mismas características que los occidentales conciben como humanas: voluntad, agencia y cognición (Viveiros de Castro 56). Además de ese atributo humano, todos los elementos de la realidad poseen una dimensión espiritual. Por esta razón, cuando se da un desequilibrio y la naturaleza no responde de la manera esperada, los chamanes intervienen para que el equilibrio retorne.

¹⁰⁹ En el “Reporte Mundial 2021” de *Human Rights Watch*, se afirma que de 2015 a 2019 fueron asesinadas más de 200 personas “en el contexto de conflictos sobre el uso de la tierra y de los recursos en el Amazonas”.

Su intervención incluye beber el polvo de yākoana para hacer danzar los espíritus *xapiri* y evitar que algún problema ecológico específico continúe. Estos espíritus *xapiri* son las imágenes o espíritus verdaderos de los animales. Así:

Las imágenes de los animales que los chamanes hacen bailar no son las de los animales que cazamos. Son de sus padres, que existieron en el primer tiempo. Son, como dije, las imágenes de los animales ancestrales que llamamos *yarori*. Hace mucho tiempo, cuando la selva todavía era joven, nuestros antepasados que eran humanos con nombres de animales, se metamorfosearon en animales. Humanos-pecaríes se convirtieron en pecaríes; humanos-venado se convirtieron en venados; humanos-agutí se convirtieron en agutíes. Fueron sus pieles las que se convirtieron en pecaríes, venados y agutíes que viven en la selva. De modo que son esos ancestros convertidos en otros los que cazamos y comemos hoy en día. Las imágenes que hacemos descender y bailar como *xapiri*, por otro lado, son sus formas de fantasma. Son su verdadero corazón, su verdadero interior. En consecuencia, los ancestros animales del primer tiempo no desaparecieron. Se convirtieron en los animales que cazamos y que viven hoy en la selva. Pero sus fantasmas también continúan existiendo. Continúan teniendo sus nombres de animales, pero ahora son seres invisibles. Se transformaron en *xapiri* que son inmortales. Así, aunque la epidemia *xawara* intenta quemarlos o devorarlos, sus imágenes siempre regresan. Son verdaderos ancestros. No pueden desaparecer jamás. (117)

Uno de los elementos que llama la atención en la cita anterior es la idea de la adquisición de un cuerpo, es decir, de la transformación de los antepasados humanos en animales que serán alimento. Esta obtención de un cuerpo, en este caso animal, es uno de los elementos centrales

en la cosmovisión indígena que contrasta enormemente con el concepto occidental de alma. Mientras que para los indígenas no todos los componentes de la realidad física tienen cuerpo, para los colonizadores y sus descendientes no todos los seres vivos tienen alma.¹¹⁰ Esta diferencia es fundamental. En la cosmovisión indígena, lo que se debe comprobar es si el “otro” tiene cuerpo dado un *continuum* espiritual atribuido a todos los componentes de la realidad física. En contraste, la mirada europea y occidental requiere comprobar si el “otro” tiene alma dadas unas condiciones corporales y materiales. A partir de tal diferencia, se comprende mejor cómo, desde la concepción europea, la posesión de un alma establece la categoría de lo humano y de la cultura desde el punto de vista occidental, y con tal caracterización se distingue y se dispone en una condición de inferioridad al “otro” o indígena con el fin de someterle.

Además de la diferencia sustancial entre alma y cuerpo entre los nativos y los europeos, existen otros contrastes igualmente importantes entre ambas formas de ver e interpretar la realidad. Entre ellos los más importantes son las nociones, que pueden aplicarse a la cosmovisión indígena, de multiperspectivismo y multinaturalismo. *Grosso modo*, el multiperspectivismo es la concepción de que el mundo está compuesto de múltiples puntos de vista (Viveiros de Castro 55); el multinaturalismo es la idea de lo particular, la idea de una “unidad mental y una diversidad de cuerpos” (Viveiros de Castro 56). En otras palabras, el multiperspectivismo es la noción de que dado que todos los seres y entidades componentes de la realidad física tienen *per se* un doble o componente espiritual. Un ejemplo, de acuerdo

¹¹⁰ En *Cannibal Metaphysics*, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, retoma una anécdota incluida por Lévi-Strauss en *Race and History* para ejemplificar la diferencia cuerpo/alma entre indígenas y colonizadores. Este breve relato aparece consignado originalmente en la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo donde se cuenta que los españoles habían enviado a Hispaniola una comisión para determinar si los nativos tenían alma, mientras que estos últimos ahogan a un joven español para comprobar si su cuerpo está sujeto a la putrefacción (ctd. en Viveiros de Castro 50).

con el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, es: “lo que llamaríamos una piscina de lodo, los tapires lo pueden experimentar como un casa ceremonial” (Viveiros de Castro 62). En cuanto al multinaturalismo, éste se puede comprender como la multiplicidad de cuerpos. En contraste con la mirada occidental donde la naturaleza-cuerpo (substancia) es una realidad dada, en la cosmovisión indígena Yanomami se reconoce un elemento mental o espiritual dado a todos los componentes de la realidad física. Este elemento mental o espiritual dado no es el que otorga particularidad sino el cuerpo-naturaleza o “la diversidad de cuerpos” (Viveiros de Castro 56).

Gracias a que en la cosmovisión indígena todos los elementos de la realidad física tienen también un aspecto espiritual o doble, y tienen características humanas (percepción, volición y cognición), estos componentes están “constituidos por relaciones sociales” (Viveiros de Castro 56). Lo que podríamos llamar “naturaleza,” desde la perspectiva occidental, es en realidad cultura en la cosmovisión indígena (Viveiros de Castro 62). Este elemento de la cosmovisión indígena es radicalmente diferente de la visión occidental, la cual separa totalmente a las esferas natural y cultural con el fin de justificar la dominación de una sobre la otra (Plumwood 8). En ese sentido, el hombre blanco, moderno, occidental y representante por antonomasia de la cultura, se arroga la facultad de conocer, dominar y explotar la naturaleza para fines de lucro, de progreso material y de “salud.”¹¹¹ Para lograr

¹¹¹ Además de la extracción con fines económicos, ese hombre blanco occidental ha extraído plantas de lugares denominados por él mismo como periféricos y no ha devuelto esos hallazgos y curas a las poblaciones locales (McCormack 130). Uno de los casos mencionados en este capítulo es el de Hans Sloane (Sheller 17-19), quien en el siglo XVII encontró plantas que curan la leucemia y la sífilis en Jamaica, pero que no fueron usadas localmente sino llevadas a Inglaterra para curar cuerpos europeos (Sheller 18). Otro caso es el de Joseph Dalton Hooker (1817-1911) en el norte de la India y en los Himalayas. De acuerdo con la historiadora estadounidense Carey McCormack, Hooker marginaliza mujeres, soldados y personas locales con conocimientos de botánica para convertirse a sí mismo en el agente que extrae y recoge los especímenes vegetales y sus usos para llevarlos a Gran Bretaña (130).

tales objetivos instaura también una forma específica de conocimiento en la que el sujeto (quien conoce) se separa y desvincula de lo que estudia (el objeto).

En contraste con tal separación entre el sujeto y el objeto de estudio, la mirada indígena propone el chamanismo como una forma de conocimiento en la que el chamán “cruza las barreras corporales entre las especies para adoptar una posición subjetiva y administrar las relaciones entre esas especies y los humanos” (Viveiros de Castro 60). Este cruce de los límites se obtiene a través de la bebida del polvo de *yākoana* con el fin de hacer danzar a los espíritus *xapiri* y convertirse en fantasma (en espíritu) también. Los chamanes buscan sobre todo restaurar el orden y el equilibrio ecológico, ya que el chamán se convierte en una especie de interlocutor con los espíritus *xapiri* y mediador entre ellos y los humanos.

Uno de los episodios más poderosos del libro relata el momento en que Kopenawa, su suegro y los otros chamanes de la aldea Yanomami llamada Watoriki se reúnen para que la sequía y el fuego que empieza a propagarse hacia la selva y hacia su hogar cedan. El objetivo específico de estos chamanes es que la lluvia aparezca y ponga un fin a los incendios y a la sequía que los produce:

Entonces, con mi suegro y todos los chamanes de Watoriki, y algunos otros que avisamos por radio, bebimos polvo de *yākoana* y comenzamos a trabajar para atraer la lluvia. Primero hicimos bailar la imagen de *Omama* [dios creador], para que golpeará el fuego y lo destruyera. Después llamamos a los espíritus de los truenos y a los de sus yernos, para que despejaren las aguas del cielo sobre el brasero. Hicimos también bailar a la imagen del ser del vendaval, para que empujara el humo y para que lo expulsara lejos de nosotros. Así, poco a poco, el fuego comenzó a disminuir. Nuestros espíritus ahuyentaron al ser del tiempo seco, *Omoari*, con palabras hostiles:

“Regrese a su casa! ¡No vaya a quedarse aquí, sino toda la selva se va a quemar y sus habitantes también!” En seguida, comenzaron a llamar al ser del tiempo lluvioso, *Teorori*, para limpiar la selva. (202)

El episodio anterior evidencia cómo los Yanomami conciben la labor del chamán como mediador entre el mundo físico y espiritual. Gracias al trabajo del chamán, ocurre el restablecimiento de un equilibrio que ha sido perdido gracias a la propagación del fuego. Con este equilibrio recuperado, la naturaleza y la cultura continúan conectadas, una circunstancia necesaria para la existencia de los Yanomami.

La cosmovisión indígena es radicalmente distinta a la perspectiva acerca de los mundos humano y natural ofrecida por Occidente. La mirada Yanomami, explicada principalmente por Davi Kopenawa y el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, acerca de ellos mismos y de su vínculo con lo que el hombre blanco occidental denomina como “naturaleza” es una visión poderosa de lo que podría ser un cambio trascendental y necesario con el fin de heredar nuestro mundo a las futuras generaciones. La noción de que hacemos parte de nuestro entorno natural y de que estamos conectados de diversas maneras es central para que exista un cambio de actitud que persistiendo en el tiempo permita verdaderos esfuerzos de conservación. En este sentido es necesario ir más allá del concepto de “ecología” ofrecido en las ciencias naturales o en la llamada “deep ecology,”¹¹² la cual cuestiona el dominio humano sobre la naturaleza.¹¹³

¹¹² En las ciencias naturales, “ecología” es el estudio de cómo los organismos se relacionan con su entorno (Hurd 171), lo cual presupone la exclusión del ser humano quien observa y estudia esas relaciones. “Deep ecology,” por el contrario, es una escuela de la filosofía ambiental que “tiende a enfatizar el valor de la naturaleza en su totalidad (ecocentrismo), la identificación del ser humano con el mundo natural y la experiencia intuitiva y de los sentidos en la comunión con la naturaleza” (Barnhill 123). La “deep ecology” puede relacionarse con los presupuestos enunciados por los Yanomami, ya que ambos incluyen la integración del ser humano con el mundo natural.

¹¹³ Aunque la “Deep ecology” cuestiona el dominio humano de la naturaleza o antropocentrismo, lo hace de un modo que desconsidera las dinámicas lógicas e históricas de las diversas formas de dominación en las que el

Tal vez sea mejor y más provechoso observar la noción que el mismo Kopenawa presenta como inherente a las creencias y comportamiento de los Yanomami, una ecología vivida:

Omama han sido, desde los primeros tiempos, el centro de las palabras que los blancos llaman como ecología. ¡Es verdad! Mucho antes de que esas palabras existieran entre ellos y de que las comenzaran a repetir tantas veces, ya estaban en nosotros, aunque no las llamáramos de la misma manera. Eran, desde siempre, para los chamanes, palabras venidas de los espíritus, para defender la selva. ¡Se tuviéramos libros, los blancos entenderían como son de antiguas para nosotros! En la selva, la ecología somos nosotros, los humanos. ¡Pero lo son también, tanto como nosotros, los *xapiri*, los animales, los árboles, los ríos, los peces, el cielo, la lluvia, el viento y el sol! Es todo lo que existe en la selva, lejos de los blancos; todo lo que no tiene demarcación. Las palabras de la ecología son nuestras antiguas palabras, las que *Omama* dio a nuestros ancestros. Los *xapiri* defienden la selva desde que ella existe. (479-480)

La perspectiva Yanomami es la versión originaria de lo que ahora se entiende como ecología o conjunto de interrelaciones entre las dimensiones humana y natural. Los Yanomami, entre otras etnias indígenas, son los pioneros de ideas y prácticas que vinculan lo humano y lo natural. Una perspectiva que debería ser comprendida, observada y también defendida. Especialmente ahora cuando la existencia física y la cultura de los indígenas está bajo seria amenaza en el Brasil regido por el presidente de extrema derecha Jair Bolsonaro.

género y la subyugación de ese “otro” no blanco, no occidental, son factores para considerar. La ausencia de estas dinámicas de poder es una gran debilidad de esta teoría. En ese sentido, el ecofeminismo corrige esta inconsistencia de la “deep ecology” y realiza modificaciones importantes a ese cuestionamiento del antropocentrismo/androcentrismo (Sessions 95).

En este capítulo hemos observado visiones alternativas a lo que la filósofa Val Plumwood denomina como el modelo del amo en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993). Estas visiones alternativas cuestionan el modelo dicotómico que opone a la naturaleza y a la cultura, a la barbarie y a la civilización y al “otro no occidental” y al occidental. Este cuestionamiento al modelo binario se ha basado en la novela *The Agüero Sisters* (1997) de la escritora cubano-americana Cristina García y al relato etnobiográfico *A queda do céu* (2015) del líder Yanomami Davi Kopenawa. Ambas obras proponen una crítica a ese modelo dual y a las estrategias de dominio derivadas de éste hacia la naturaleza, la mujer y el otro no occidental o indígena. En suma, la propuesta de ambas obras es, por una parte, la inclusión de la perspectiva de la religión afrocubana y de su manera de vincular naturaleza y cultura. Por otra, la mirada indígena Yanomami, la cual siempre ha incluido un lazo indisoluble entre las esferas humana y natural.

Epílogo: hacia lecturas ecoculturales de un “futuro” no tan distante

O cheiro infeto dos mortos se mistura ao dos inseticidas impotentes e aos formóis. Acre, faz o nariz sangrar, em tardes de inversão atmosférica. Atravessa as máscaras obrigatórias, resseca a boca, os olhos lacrimejam, racha a pele. Ao nível do chão os animais morrem.
Ignácio de Loyola Brandão. *Não verás país nenhum* (1981)

En los capítulos presentados, se examinaron temas vinculados por la relación entre las esferas humana y no humana a través de la interpretación de obras literarias y cinematográficas del Caribe hispánico y francés, y del Brasil. Estos temas fueron la plantación en las sociedades de Martinica y el nordeste de Brasil, la relación entre la falta de posesión de la tierra y la discapacidad y la relevancia de saberes provenientes de sujetos dispuestos en las márgenes como lo son los indígenas y las mujeres. A partir del análisis de estos temas, esta disertación presenta las diversas maneras en las que se representa, en su mayoría, la resistencia a prácticas dominantes y opresivas. El analizar esta resistencia y las diversas voces que la realizan desde la representación literaria y fílmica –personas afrodescendientes, mujeres, campesinos, indígenas– es la contribución de esta disertación.

Estas prácticas y dinámicas opresivas se presentan de diversas maneras de acuerdo con las obras estudiadas. Así, en Capítulo Uno, nuestro corpus incluyó las películas *Sugar Cane Alley* (1985), de la directora martiniquense Euzhan Palcy, y *Açúcar* (2017), de los directores brasileños Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira. En este también analizamos la novela *Black Shack Alley* (1950) del escritor martiniquense Joseph Zobel. Estas dos películas y la novela representan la pobreza y la explotación racializada presente en la plantación azucarera, y la resistencia a estas dinámicas de opresión a partir de personajes que salen de

ese cuadro de pobreza sea por la educación o por otras oportunidades económicas. En consecuencia, elaboramos un análisis crítico de estas obras fílmicas y la novela desde los conceptos de plantación y contraplantación. En Capítulo Dos, analizamos las novelas *La charca* (1896) del escritor puertorriqueño Manuel Zeno Gandía y *Seara Vermelha* (1946) del escritor brasileño Jorge Amado. Estas dos novelas nos permitieron explorar cómo se da la desposesión de tierras en Puerto Rico y Brasil, y cómo esta desposesión conduce a la enfermedad. En ambas novelas vemos cómo los campesinos son desposeídos de sus parcelas, arrendadas o no, y se ven en situaciones de miseria extrema. Desafortunadamente, no hay una representación de la resistencia en el caso específico de la novela *La charca* (1894). El aparato crítico que nos permitió comprender las situaciones representadas abarcan la historia del problema de la tierra en ambos países y la relación entre la ecocrítica y la discapacidad. Finalmente, en Capítulo Tres, nuestro análisis se enfocó en la novela *The Agüero Sisters* (1997) de la novelista cubano-americana Cristina García y el relato etnobiográfico *A queda do céu* (2015) del líder indígena y activista brasileño Yanomami Davi Kopenawa. En estas dos obras, analizamos la representación del predominio de la ciencia occidental y del discurso del progreso frente a prácticas y creencias tradicionales como la religión de matriz africana y la misma cosmovisión indígena de los Yanomami. Nuestra herramienta teórica principal para el análisis de estas obras fue la teoría del amo de la filósofa ecofeminista Val Plumwood. A través de esta teoría comprendimos cómo las prácticas y creencias de estos sujetos no blancos y no masculinos son relegadas. Igualmente, en estas dos obras observamos nuevamente la resistencia a esas imposiciones occidentales a través de la presencia de la santería y de la importancia de la cosmovisión indígena Yanomami.

Frente a estos tres capítulos, esta conclusión o epílogo resume las problemáticas vistas y analizadas e incluye problemas ecológicos actuales. Por ejemplo, el discurso del progreso y de la importancia de los desarrollos agrícolas occidentales fueron los ejes que permitieron la existencia de la plantación y también de “avances” como la “Revolución verde.” Esta revolución verde depende del monocultivo, del uso de semillas mejoradas genéticamente y el uso de pesticidas. Bajo la noción de que esta revolución verde traería un mayor beneficio económico a los países en desarrollo, en realidad se atentó contra formas de cultivar y modos de vida locales. También se causó un deterioro permanente a los ecosistemas y, sobre todo, a la vida humana, ya que los pesticidas contienen químicos relacionados con el cáncer y otras enfermedades. Estos daños ecológicos y humanos, en especial el uso de pesticidas, son problemas urgentes en la actualidad que no recibieron suficiente atención en los capítulos anteriores. Examinaremos estos temas desde nuestra lectura de la novela distópica *Não verás país nenhum* (1981) del escritor brasileño Ignácio de Loyola Brandão. También indagaremos sobre otros problemas que este epílogo anuncia, y que no fueron desarrollados previamente, como son la deforestación y el calentamiento de la tierra.

Dadas las lecturas donde se presenta esa resistencia elaboradas en los capítulos anteriores, en esta conclusión se desarrolla una última lectura en la que, a partir de un texto literario, nos preguntamos acerca de eventos ecológicos futuros representados en las sociedades latinoamericanas. Estos eventos o catástrofes ecológicas son, por ejemplo, la extrema falta y el calentamiento de la tierra hasta el punto de que las personas mueren de insolación. La novela distópica *Não verás país nenhum* (1981) del escritor brasileño Ignácio de Loyola Brandão posibilita una reflexión sobre las sociedades latinoamericanas a través de

la lente de la destrucción ecológica y los problemas sociales resultantes. De acuerdo con la definición de distopía del especialista en literatura inglesa M. Keith Booker: “para ser distópica, una obra necesita poner en primer plano la sociedad opresiva en la que el argumento se desarrolla, usando ese entorno como una oportunidad para comentar de manera crítica sobre otra sociedad, generalmente la del autor o la de la audiencia” (Booker 5). En otras palabras, una obra distópica debe incluir un futuro desalentador y también cuestionar una sociedad opresiva que puede ser la del novelista. En el caso de *Não verás país nenhum*, una de las sociedades opresivas aludidas en la narrativa es la sociedad brasileña del tiempo de la dictadura militar en Brasil (1964-1985). Aunque la alusión a este momento de la historia brasileña está presente, la obra presenta un futuro catastrófico que va más allá de la referencia a estas décadas.

Nos interesa destacar el aspecto ecológico y sus ecos en la realidades social, cultural y económica actuales en la novela. Se narra cómo se creó el desierto del Amazonas (99) a causa de una deforestación planeada y basada en la noción de progreso. Los paralelos entre esas motivaciones y la experiencia presente están claros. En Brasil, la noción de progreso ha causado que se construyeran carreteras desde los años setenta que atraviesan la región para facilitar la circulación de los buscadores de oro y piedras preciosas¹¹⁴. La excusa para tal creación de infraestructura fue la tentativa de poblamiento de zonas como la Amazonía para que esta región comenzara a desarrollarse económicamente.

¹¹⁴ De acuerdo con Dulce Portilho Maciel, Lígia Maria de Carvalho y Fernando Leme, tres grandes carreteras fueron construidas en la Amazonía brasileña por gobiernos militares en la década de 1970: Transamazônica, Cuiabá-Santarém e Porto Velho-Manaus. Según estos historiadores brasileños, entre los motivos para estas obras se encontraban la transferencia de personas de áreas densamente pobladas, como el Nordeste, para la Amazonía. No obstante, esta tentativa de poblamiento fracasó debido al abandono por parte del mismo gobierno, aunque atrajo otros agentes ligados a la deforestación y a actividades ilícitas como el contrabando de armas, metales, piedras preciosas y de especies vegetales y animales (114-115). Esta entrada de personas que destruyen la selva y realizan actividades ilícitas ha tenido fuertes impactos negativos para las poblaciones indígenas que habitan las zonas atravesadas por estas iniciativas de infraestructura (114-115).

De la misma manera, la idea de avance ha conducido a que el mismo gobierno actúe en contra de entidades que promueven medidas de protección y vigilancia del medio ambiente. El ataque a estos organismos de control que protegen el ambiente ha facilitado la ocupación ilegal de tierras por parte de terratenientes y otras personas con intereses lucrativos. Estas personas y estos terratenientes dedican estas tierras obtenidas ilegalmente al monocultivo, a la ganadería o a la extracción de madera y de minerales. En relación con la plantación o monocultivo, es muy común el uso de pesticidas para controlar patógenos. Estas sustancias, también llamadas agrotóxicos, son producto de la Revolución Verde o Green Revolution. Esta Revolución Verde debe entenderse como una propuesta para el aumento de la productividad agrícola basada en la modificación genética de semillas con el fin de hacerlas resistentes a la acción de los pesticidas. Según la perspectiva de Douglas Gollin, especialista en economía del desarrollo, la revolución se define como:

El incremento en la tasa de crecimiento de la productividad agrícola, basada en la aplicación de técnicas modernas para el mejoramiento de cultivos a los desafíos agrícolas de los países en desarrollo. La Revolución Verde surgió de esfuerzos filantrópicos –posiblemente modelados por intereses geopolíticos– para solucionar los desafíos de la pobreza rural y el descontento en el campo de finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, e involucró un esfuerzo conjunto para aplicar conocimientos de la genética para el desarrollo de variedades de semillas mejoradas que fueran adecuadas a las condiciones de cultivo del mundo en desarrollo (Gollin et al. 2).

Uno de estos pesticidas comúnmente usados en la agricultura a pesar de su toxicidad medioambiental y humana, DDT, es el culpable de la muerte de muchos nordestinos en la

novela.¹¹⁵ Por ejemplo, los personajes de Tadeu Pereira y Souza en la novela *Não verás país nenhum* hablan entre sí y comentan acerca de este pesticida de la siguiente manera:

Souza: Pero ¿quiénes son ellos?

Tadeu Pereira: Nadie en particular. Una mezcla de inmigrantes. La mayor parte vino de Pernambuco, favelados que vivían en los charcos y se alimentaban de cangrejos.

Souza: Pero los cangrejos no le hacen mal a nadie.

Tadeu Pereira: Esos eran cangrejos contaminados por altas dosis de DDT. Para limpiar el charco, la salud pública usaba DDT. No hay nada más que pueda hacerse, están condenados. (114)

En otras palabras, la representación del vínculo entre las catástrofes ecológicas y las dimensiones social, económica y política en *Não verás país nenhum* posibilita una síntesis que, vista a la luz de la realidad, ayuda a pensar en las dificultades que aquejan a muchos latinoamericanos en la actualidad. Estos problemas o catástrofes tienen en parte su origen en concepciones o discursos por parte del gobierno y de la élite y que buscan mantener y continuar una situación de opresión que se traduce en la sujeción y la subordinación de una mayoría de personas.¹¹⁶ Algunos ejemplos de estas situaciones de opresión incluyen la

¹¹⁵ El DDT (diclorodifeniltricloroetano) fue desarrollado en los años cuarenta como “uno de los primeros insecticidas sintéticos” creado para combatir la malaria, el tifus y otras enfermedades transmitidas por insectos (*United States Environmental Protection Agency*). Su uso para combatir el mosquito *Aedes aegypti*, causante de la fiebre amarilla y el dengue fue bastante exitoso en todo el continente americano hasta su prohibición en los años setenta (*American Council on Science and Health*). La razón de su prohibición fue la creciente ola de estudios acerca de sus efectos nocivos en la biodiversidad y en la vida humana. Recientemente en Brasil (2017), el Estado de ese país fue denunciado ante la OEA (Organización de los Estados Americanos) por negligencia frente a servidores públicos que resultaron intoxicados por DDT. El DDT fue prohibido en este país suramericano en 1992 gracias a estudios que afirman que es la causa de cáncer, diabetes, problemas neurológicos, alergias y daños en el hígado y los riñones (*De olho nos ruralistas*). Paradójicamente, desde el 2006, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha declarado abiertamente su apoyo para el uso de DDT contra la malaria en países africanos (*United States Environmental Protection Agency*). De acuerdo con este organismo, los beneficios de este pesticida superan los riesgos a la salud y al medio ambiente (*United States Environmental Protection Agency*).

¹¹⁶ En el libro *Capital Fictions*, Ericka Beckman desarrolla la idea de que las élites latinoamericanas y caribeñas desarrollaron un discurso de especialización que permitiría la integración de los países de la región al mercado

imposibilidad de una alimentación saludable y una mayor probabilidad de exposición a sustancias tóxicas. Estos problemas existen para la mayoría de las personas que por sus condiciones económicas no pueden acceder a alimentos libres de pesticidas y que habitan en zonas donde hay una mayor exposición a estos venenos.

Estas situaciones en que las personas son susceptibles de contraer enfermedades graves por causa de los pesticidas se originaron en el constante dismantelamiento de medidas de protección ambiental por parte de los gobiernos latinoamericanos. Este dismantelamiento sucede con el fin de favorecer el enriquecimiento de unos pocos terratenientes y compañías extranjeras. Debido a presiones económicas y políticas, el gobierno favorece la deforestación de grandes extensiones de tierra de bosque tropical y otros ecosistemas para que estos terratenientes se dediquen a cultivos de “alto rendimiento” a través del uso de semillas modificadas genéticamente y la aplicación libre de pesticidas.¹¹⁷ En cuanto a las multinacionales extranjeras, éstas intervienen en este esquema proporcionando insumos

mundial. Este discurso de la especialización se basa en la producción de *commodities* o mercancías para la exportación que Europa o Estados Unidos no produce. Sin embargo, en vez de una integración al mercado mundial a través de la exportación de materias primas, los países de la región no desarrollan un mercado interno y sufren la consolidación de la inestabilidad financiera, la hiperinflación y la elevada deuda extranjera (ix). Peor aún, más allá de los problemas económicos, es importante resaltar que tras la ficción de la especialización se generan graves desigualdades en las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Entre ellas debe señalarse en muchos casos la explotación laboral o con muy bajos salarios y la precariedad en las condiciones de vida de una gran cantidad de personas.

¹¹⁷ Es posible pensar que en algunos casos existen presiones económicas y políticas para que se dé una agricultura basada en las semillas modificadas genéticamente y en el “alto rendimiento” de los cultivos. Este caso parece ser el de México cuando la académica y activista india Vandana Shiva afirma que en 1945 la Oficina de Estudios Especiales del Ministerio de Agricultura Mexicano “había eclipsado” a las investigaciones locales lideradas por campesinos y científicos mexicanos (33). Es importante resaltar que esa Oficina de Estudios Especiales fue fundada y administrada por la Fundación Rockefeller. Esta información es relevante porque revela cómo el mismo gobierno mexicano promueve estrategias extranjeras en contra de los conocimientos y prácticas locales.

En el caso brasileño, el incentivo para el uso de la “Revolución Verde” fue la estrategia estatal iniciada en los tiempos de la dictadura militar. En los años setenta, el gobierno deseaba la modernización agrícola a través de la incorporación del bioma de Cerrado al aparato productivo nacional (Cabral et al. 7-8). Para lograr este objetivo funda EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) en 1973 y desarrolla políticas públicas como créditos subsidiados para la compra de insumos e infraestructura de transporte (Cabral et al. 8)

como las semillas modificadas y los pesticidas¹¹⁸. No es extraño observar, entonces, que estas compañías tienen ya un monopolio en la producción que las hace multimillonarias gracias a la intervención favorable del gobierno.

En esta conclusión, veremos ese lazo entre el futuro desolador prescrito en *Não verás país nenhum* y nuestra experiencia actual en relación con los pesticidas y el calentamiento global. Nuestro propósito será analizar algunas de las circunstancias y discursos que han posibilitado nuestra situación ecológica, social, cultural y económica a través de su representación en *Não verás país nenhum*. Así, sintéticamente, ampliaremos las observaciones y análisis hechos en los capítulos anteriores. También reflexionaremos sobre eventos como el calentamiento global, y el uso de pesticidas los cuales no fueron mencionados en los capítulos anteriores.

Y “todo funciona como un ecosistema”: perspectiva sistémica de los problemas ecológicos a partir de Não verás país nenhum (1981) de Ignácio de Loyola Brandão

Esta disertación se enfoca en una lectura en la que las catástrofes ecológicas se conectan con fenómenos sociales, económicos, sociales y culturales específicos. Nuestra lectura ecocultural conecta las dimensiones humana y no humana, y ha atravesado en este texto diferentes momentos históricos y varias regiones del Caribe y del Brasil. En nuestra última lectura ecocultural, conectaremos eventos como el calentamiento global, las sequías

¹¹⁸ De acuerdo con un artículo del periódico “Brasil de fato”, existe un monopolio de semillas transgénicas y de insumos como pesticidas. Empresas como Syngenta, Bayer, Dow, Basf y Dupont controlan el 60% de los mercados de semillas y el 70% del mercado de insumos y pesticidas en Brasil (Dulce).

extremas, la deforestación, el uso de pesticidas y sus efectos en la salud humana con políticas gubernamentales y fenómenos sociales y económicos. Para comprender mejor esta lectura ecocultural de conclusión, una explicación del argumento de *Não verás país nenhum* (1981), y su idea de “todo funciona como un ecosistema” (39) son necesarias.

La novela comienza con una imagen apocalíptica de cadáveres, basura y excrementos que se amontonan por todas partes en la ciudad de São Paulo. Luego de describir un espacio pestilente y mortífero, el narrador, un hombre de cincuenta años llamado Souza, nos habla de una ciudad de São Paulo cubierta por neblina y con un calor insoportable. En esta ciudad las personas reciben fichas para consumir agua, solamente pueden circular por partes específicas de la ciudad, sufren de cáncer de piel a causa de las altas temperaturas o mueren a causa de los pesticidas. En cuanto al estado ecológico del país en general, todos los ríos están secos, la selva del Amazonas es ahora un desierto considerado la novena maravilla del mundo y que la región nordeste es parte de otro país controlado por compañías multinacionales. La novela presenta una visión del futuro totalmente negativa y pesadillesca donde el control es ejercido por el “Esquema,” (gobierno de los “militecnos”) quienes son herederos de los tiempos de la dictadura.

Los personajes de la obra son Souza, un profesor de historia que trabaja en una oficina, su esposa Adelaide y un antiguo profesor de biología llamado Tadeu Pereira. Souza, como personaje principal y narrador de la obra, es un personaje que no entiende la verdadera realidad del país hasta que no realiza una travesía por la ciudad con su antiguo compañero de trabajo Tadeu Pereira. Además de este viaje por zonas que normalmente le serían prohibidas de visitar, Souza experimenta el ser abandonado por su esposa. También es expulsado de su propia casa porque otras personas son colocadas en su apartamento. Estas experiencias del

recorrido por São Paulo y de la expulsión permiten esas inquietantes imágenes donde las personas buscan a toda costa resguardarse del calor calcinante y donde se percibe de manera omnipresente el control ejercido por el gobierno. Esta imagen del control se lee desde las primeras páginas cuando los “civiltares” o militares disparan una “cápsula cataléptica” o bala contra un muchacho que no se sabe si es un ladrón o no y en la respuesta de los transeúntes o peatones (18). Todas las personas parecen condicionadas a lanzarse al piso mientras la cápsula es disparada y la víctima es removida de la calle. Esta víctima de va a ser desaparecida por el régimen.

Hoy solamente fue un tiro. Los Civiltares son conocidos y temidos por la excelente puntería y rapidez. El ladrón, o lo que fuera, un muchacho todavía (nunca fui bueno para determinar edades) estaba tendido en el piso de espaldas. La bala enterrada en medio de la frente. No había ni una gota de sangre.

El rojo de la bala me permitió identificarla como cataléptica. Provoca un estado semejante a la muerte, durante dos horas. Cuando la víctima se despierta, ya está en Aislamiento. Ya ahí desaparece. Nunca más se vuelve a saber de la persona.

También hay quien diga que la bala cataléptica lo deja a uno bobo. (18-19)

Gracias a esa atmósfera de control y al hecho de que todo pareciera encajar, como la respuesta automática de las personas de lanzarse al piso, es que el narrador describe este ambiente como un ecosistema. La expresión “todo parece como un ecosistema” (39) parece delinear una situación en la que todo está relacionado entre sí. En ecología, este concepto de ecosistema es definido como:

Una unidad integrada que consiste en plantas, animales y microorganismos que interactúan entre sí y cuya sobrevivencia depende del mantenimiento y la regulación

de sus estructuras y funciones bióticas y abióticas. De este modo, el ecosistema es una unidad o un sistema que está compuesto de sub-unidades que están directa o indirectamente vinculadas entre sí. (Kaushik 8)

Esta idea del ecosistema enunciada por Souza permite entender que la sociedad presentada en el libro funciona como un sistema o máquina, cuyas partes o engranajes están vinculados entre sí y dependen el uno del otro para el funcionamiento general de esa máquina. Este planteamiento se percibe en la obra en su totalidad a través del control ejercido por el “Esquema”, el cual no permite transgresiones, y también a la aceptación pasiva de las personas. Éstas aceptan las condiciones del esquema y actúan de acuerdo con ellas sin ningún cuestionamiento: “Cuántas veces al día me lanzo al piso en esta ciudad. Si alguien filmara durante horas, sin grabar sonidos, vería una de esas viejas comedias de Harold Loyd, el gordo y el flaco, Mack Sennet. Acuesta, levanta, acuesta, levanta. ¿Y las caras? Todo el mundo con miedo, tenso.” (18)

Otra manifestación de este “ecosistema” se relaciona con el carácter sistémico con el que se abordan los problemas ecológicos en la novela. Éstos no se presentan de manera aislada sino que están vinculados directamente con las esferas política, social y económica. Por ejemplo, la devastación que condujo a la creación del desierto del Amazonas sucedió porque el gobierno o Esquema fue abasteciendo al mundo de madera y vendiendo partes del Amazonas (Loyola Brandão 99). Esta venta más o menos “silenciosa”, gracias a unos medios de comunicación que no divulgaban la verdad, fue un hecho que se debe a que no hubo una opinión pública y una reacción contraria a las actividades del gobierno. Igualmente, este desastre ecológico tuvo lugar gracias a los intereses económicos de políticos y particulares que se beneficiaron de la venta de madera y de porciones de esta selva tropical.

El esquema decidía a puertas cerradas. De repente venía una campaña de preparación. Algunas semanas de amortiguamiento y después quedábamos anestesiados para el choque. Por ocho años abastecimos el mundo de madera. Convencidos de que no había problemas, aceptamos que vendieran partes de la Amazonía. Pequeñas partes, decían. Áreas escogidas por científicos, para que no se alteraran los ecosistemas. Hasta que un día, las fotos tomadas por los satélites revelaron la devastación. El corazón de la selva había sido destrozado irremediablemente. El resto duró poco, en algunos años todo se convirtió en desierto. (99)

Esta visión sistémica que hemos percibido en *Não verás país nenhum* ha sido central a lo largo de esta disertación. Por sistémica, entendemos una perspectiva generalizada en la que los desastres ecológicos están vinculados con las esferas social, económica, política y cultural. Esta novela nos permite explorar esta perspectiva sistémica en los problemas ecológicos actuales, cosa que no fue posible en los capítulos anteriores. Exploraremos dos de los problemas contemporáneos de mayor resonancia en Latinoamérica (pero también en el mundo): el calentamiento global y el debate acerca de los alimentos modificados genéticamente, y su representación en la narrativa distópica *Não verás país nenhum*. Finalmente, revisaremos debates y textos científicos acerca de cómo el calentamiento global y la modificación genética de los alimentos están sucediendo en la actualidad.

Del calor y la sequía extremos representados en *Não verás país nenhum* (1981) a la situación ecológica actual en Brasil

El suelo hervía, el piso quemaba la planta de los pies. Y lo que se veía era una danza increíble, todos saltando, los pies apenas tocando el suelo, irguiéndose como impulsados por resortes. Saltaban y gritaban del dolor.
Fragmento de *Não verás país nenhum* (196)

Desde el comienzo de *Não verás país nenhum* leemos un escenario de hedor, muerte y calor extremo. Después de la primera imagen de la novela, aquella visión apocalíptica de cadáveres y olor de formol, el narrador Souza describe las características climáticas en São Paulo, primero en un diálogo con su esposa Adelaide y luego como narrador. Le dice a Adelaide: “Mira la neblina, está baja. Va a hacer mucho calor” (12). Luego, el narrador afirma: “Cada día la neblina baja. Cuando envuelva todo, ¿vamos a soportar? Seis meses atrás flotaba en el espacio como la cúpula de una catedral gigantesca. El bochorno quema en la ciudad, provoca a la gente (...) La cabeza arde” (12). Este fragmento revela una visión extrema de catástrofe ambiental en la que no hay una solución.

A esta primera escena donde leemos que el calor es demasiado le siguen otras donde constatamos cómo el calor causa cáncer de piel y muerte: “El sol atravesaba como un taladro, mataba. Al menos era la imagen que la gente tenía, porque la persona daba un grito aterrador, se agarraba la cabeza con las dos manos, los ojos se salían y la boca se abría buscando aire” (193). En otra escena apocalíptica, sucedida pocas páginas después del inicio, Souza es detenido por un fiscal que no le deja subir al autobús. La razón para tal negativa es que Souza tiene un hueco en la mano y tal lesión puede ser un síntoma de una enfermedad contagiosa (54). Esta negativa resulta justificada cuando el narrador explica que hay enfermedades que

aparecen súbitamente, como el cáncer de piel causado por la intensidad de la luz solar. Al parecer, muchas personas mueren a causa de este cáncer, especialmente nordestinos ya afectados por el sol fuerte del nordeste y que van a morir al sur, es decir, São Paulo. Como afirma el narrador al ver estas personas con cáncer de piel: “de repente, en la calle, la persona comienza a descascararse y a verse llena de sangre” (54).

Hacia el final de la novela se ve de nuevo cómo el calor mata a las personas. Después de que Souza ha perdido su hogar, es llevado por su sobrino a un espacio al aire libre donde viven muchas personas. Este espacio “abierto” es lo que en construcción se denomina una estructura de hormigón armado¹¹⁹ (en portugués “laje”). Un personaje que habla con Souza le cuenta que el gobierno convenció a las personas de ocupar estos espacios por un precio y con la promesa de que era un mejor lugar para evitar el calor (346-347). Resulta que muchas personas van para estas estructuras inacabadas en busca de la sobrevivencia. Sin embargo, como son tantas, muchas de ellas son empujadas hacia las marquesinas. El problema de estar en la marquesina es que debido a los empujones es posible terminar fuera de la protección que esta estructura ofrece. Quien termine fuera de ella sufre de insolación y puede morir. De hecho, al final de la obra percibimos que Souza tiene fuertes dolores de cabeza y delira acerca de una lluvia que no sucede y que es imposible (355-356). Este delirio sugiere que ya está insolado y que posiblemente morirá.

En *Não verás país nenhum*, las catástrofes sucesivas que conducen al calor extremo, la falta de agua y las enfermedades son producto de la deforestación y la contaminación que han sucedido por décadas. La novela explica que la deforestación ha traído como consecuencia el desierto del Amazonas, las altas temperaturas que consumen al país entero y

¹¹⁹ Una estructura de hormigón armado es una estructura que combina vigas o columnas con ladrillos. Es la estructura de un edificio en la que se establecen los cimientos.

las sequías que han hecho de los ríos afluentes secos. En relación con las enfermedades, la contaminación extrema ha ocasionado que el mar no tenga movimiento, tenga color negro y sea la causa de la muerte de los bañistas (88). En un apartado de la novela, leemos que la personas van al mar, nadan y al final de la tarde mueren “como cucarachas bajo los insecticidas” (88). Esta contaminación del mar en la que se vierten todo tipo de desechos tóxicos aparece consumada y sin posibilidad de arreglo cuando el océano se convierte en el desagüe del país entero. Esta conversión del mar en desagüe sucede luego de intentos fallidos de descontaminación en los que el único resultado es “un color gris en el agua y un olor nauseabundo de huevo podrido” (88).

Estos desastres ecológicos que redundan en tragedias humanas parecen de alguna manera predecir la situación ecológica y social actual en Brasil y otras partes del mundo. Como sabemos, los fenómenos de tipo ecológico están relacionados entre sí, es decir, el calor y la sequía extremos son productos de muchos años de prácticas de deforestación y del uso de combustibles fósiles como el carbón y el petróleo. Tanto la deforestación como la quema de estos combustibles han contribuido con el calentamiento global que experimentamos hoy en día. En términos generales, sabemos que ambas prácticas producen gases de efecto invernadero, los cuales provocan que el calor se quede atrapado en la atmósfera suscitando un aumento general en la temperatura (“Las causas del cambio climático”). Estos gases de efecto invernadero son el vapor de agua, el dióxido de carbono (CO₂), el metano, el óxido nitroso y los clorofluorocarbonos (CFC) (“Las causas del cambio climático”). Entre estos gases se destaca el dióxido de carbono producido por la deforestación y el cambio en el uso del suelo, y la quema de carbón y petróleo por parte de la industria energética y los carros (“Las causas del cambio climático”). También sobresale el óxido nitroso liberado en la

atmósfera gracias al uso de fertilizantes agrícolas comerciales y orgánicos (“Las causas del cambio climático”).

Además de este fenómeno del aumento en la temperatura, la novela también se detiene en las causas de este calentamiento global en el caso de Brasil. En la narrativa, gran parte del problema ecológico y humano se deriva del relato de progreso asociado a los tiempos de la dictadura (1964-1985). En estas décadas, el panorama político, económico y social se caracterizaba por un fuerte control y censura de la información y por la negación continua de los hechos.¹²⁰ En vez de que las malas noticias tengan circulación y sean objeto de conocimiento general, el gobierno se encargaba de enfatizar las buenas noticias, la noción de progreso. En un fragmento de la novela, el autor coloca en mayúsculas la que parece una propaganda gubernamental:

PIENSEN EN NUESTRO SISTEMA DE REPRESAS,
EN LAS HIDROELÉCTRICAS,
EN LA PLANTA NUCLEAR ,
EN EL FERROCARRIL PARA EL TRANSPORTE DE MINERALES ,
EN LA POLÍTICA ENERGÉTICA,
EN EL DESCUBRIMIENTO DEL ETANOL . (57)

REGOCÍJENSE CON NUESTRAS RESERVAS DE ORO,
CON LA MADERA QUE PODEMOS EXPORTAR,
ESTÉN ORGULLOSOS DE LA INMENSA PRODUCCIÓN DE
NUESTRAS FÉRTILES TIERRAS,
DONDE, PLANTANDO, RECOGEREMOS TODO.
CULTIVEMOS EL OPTIMISMO, LA CONFIANZA,
ABAJO LOS PESIMISTAS. (58)

¹²⁰ Según la profesora de ciencia política Elizabeth Ann Stein, el gobierno militar brasileño impuso un estricto sistema de censura desde 1969 hasta mediados de 1970 (103). La estrategia del gobierno era permitir que los medios de comunicación que ofrecían una visión positiva del régimen hicieran ellos mismos la censura contra aquellos que estaban en la oposición (103). En ese tiempo los medios que ofrecían una visión positiva de la dictadura eran los dominantes en la sociedad (103).

Esta propaganda que busca realzar el avance tecnológico y económico obtenido durante la dictadura motiva que cualquier relato relacionado con la verdad de lo que sucede sea abandonado. Según la narrativa, las personas ahora orgullosas de los avances de su país dejan de pensar en la devastación y la concesión del Amazonas. En otras palabras, “nadie quería oír sobre deforestación, árboles caídos, pastos que substituyen plantas, la formación de tierras estériles” (58). La manipulación del relato del progreso posibilita que cualquier resistencia sea silenciada. El mismo autor nos da un ejemplo de esto cuando nos cuenta que un profesor de biología que enseñaba en la universidad hace diecinueve años es castigado (60). La razón de su castigo fue haber protestado, haber apuntado hacia los hechos, hacia la verdad en su disciplina. Desafortunadamente, y como continúa relatando el narrador, se creó un “libro negro” (60) donde se consignaba la persecución que sufrían profesores, investigadores, médicos y científicos. En ese régimen nadie puede decir la verdad sin sufrir las consecuencias. El mismo personaje de Souza pierde su trabajo como profesor de historia en la universidad gracias a este “libro negro”.

Si se compara la representación de la dictadura en *Não verás país nenhum* con la realidad, es posible ver que hubo una publicidad de tono patriótico en la primera mitad de los años setenta. Durante esos años, el presidente era el general Emílio Garrastazu Médici, quien lideró el periodo conocido como los “años de plomo” (“anos de chumbo” en portugués). Ese periodo (1969-1974) recibe ese nombre por la intensa persecución y asesinato de personas pertenecientes a la izquierda. Además de la fuerte represión, su gobierno se caracterizó por publicitar sus avances en el desarrollo económico visibles en el aumento en la infraestructura del país. Esta nueva infraestructura y las consecuentes “mejoras para la vida de los

brasileños” son descritas por el periodista brasileño Elio Gaspari en *A ditadura escancarada* (2002) de la siguiente manera:

El gobierno festejaba el progreso asociándolo al imaginario del impávido coloso, gigante por su propia naturaleza. ¿Potencia nuclear? El Ministerio de Minas y Energía reveló un descubrimiento de yacimientos de uranio en el Nordeste y anunció la compra de una planta nuclear que sería instalada en Angra dos Reis. ¿Integración Nacional? Médici ordenó la construcción de la carretera Transamazónica, que destrozaría 2280 kilómetros de selva tropical para unir los estados de Maranhão y Acre. ¿Gigante soberano? El límite de las aguas territoriales brasileñas se extendió doscientas millas en la costa. ¿Tecnología nacional? La empresa Embraer recibió 230 millones de dólares para fabricar el primer avión brasileño. ¿Obras históricas? Se aceleró la apertura de los metros de Rio de Janeiro y de São Paulo, y se anunció la construcción del puente que atravesaría la Bahía de Guanabara, uniendo la playa de Cajú a Niterói. (209)

Estos avances en la infraestructura del país recibieron aplauso por parte de la sociedad, pero causaron catástrofes ecológicas y humanas irremediables. Si se toma, por ejemplo, la construcción de carreteras en el Amazonas, encontramos que esta obra requiere la deforestación de grandes zonas de selva tropical húmeda y la pérdida de especies animales y vegetales. También percibimos, como se mencionó en el tercer capítulo, que estas carreteras sirven para la circulación de “garimpeiros” o buscadores de metales y piedras preciosas. Como nos demuestra Davi Kopenawa en *A queda do céu*, la irrupción de los “blancos” buscadores de minerales solamente ha causado desgracias para su comunidad indígena. Estas desgracias han incluido masacres de indígenas Yanomami, la trasmisión de enfermedades

contagiosas y mortales para las cuales los indígenas no tienen inmunidad, y la destrucción de la selva.

La devastación del ecosistema amazónico afecta la supervivencia de muchas comunidades indígenas, incluyendo a la Yanomami. Por esta razón, muchas comunidades indígenas de esa región han denunciado y continúan denunciando en la actualidad los atropellos de los que han sido víctimas.¹²¹ Estos abusos incluyen la promoción por parte del presidente Jair Bolsonaro y de sus aliados de proyectos de ley que, entre otros objetivos, buscan reglamentar la explotación de minerales, hidrocarburos y del potencial hidroeléctrico de la zona amazónica¹²².

Además de esas obras de infraestructura que se sustentan en la destrucción ecológica y en el daño a la vida y supervivencia de las comunidades indígenas, existen otros proyectos de tono desarrollista que afectan a otras comunidades minoritarias. Estos proyectos incluyen la explotación minera, maderera y la construcción de hidroeléctricas que afecta a comunidades negras o “quilombolas”¹²³ e indígenas del área de Oriximiná en el estado de

¹²¹ Varias etnias indígenas protestaron el día 22 de junio de 2021 en Brasilia en contra de proyectos de ley que atentan contra sus derechos. Uno de esos proyectos de ley, denominado 490/200, es el que somete la demarcación de las tierras indígenas al Congreso Nacional. Aunque en apariencia esto no suene descabellado, es importante destacar que el congreso es compuesto por un grupo extenso de personas que defiende los intereses del agronegocio y de la posesión de latifundios dedicados a la ganadería. Desafortunadamente, en vez de reaccionar positivamente a las peticiones presentadas el día 22 de junio, el gobierno brasileño le respondió a los participantes con gases lacrimógenos y bombas aturridoras (Araújo).

¹²² El proyecto de ley que busca reglamentar la explotación de la región amazónica es el PL 191/2020. El gobierno brasileño encabezado por Jair Bolsonaro firmó este proyecto en febrero de 2020. Afortunadamente, ha habido resistencia de varios sectores de la población y de otros partidos (Prizibiszki). Quizás una de las situaciones más destacada de la resistencia a este proyecto de ley sea la asamblea de 140 aldeas del pueblo Munduruku. En esta asamblea, celebrada en los días 24 y 27 de abril de 2021, esta etnia escribió y publicó una carta en la que conjuntamente rechazan el PL 191/200 (“Caciques e lideranças de 140 aldeias Munduruku posicionam-se contra mineração em terras indígenas: ‘não queremos o PL 191’”).

¹²³ Estas comunidades, al igual que los indígenas, viven en diversas partes del territorio brasileño. Su origen de remonta a épocas anteriores a la Ley Áurea o ley de abolición de la esclavitud firmada en 1888. En líneas generales, la definición de “quilombo” es asociada comúnmente a la de resistencia, ya que es un espacio que servía de refugio a los esclavos fugados (Cunha y Albano 157). Quizás el quilombo más conocido a través de la historia sea el de Palmares, localizado en el nordeste brasileño, y que fue destruido en 1694. Su líder, Zumbi de los Palmares, fue decapitado el día 20 de noviembre de 1695. Sin embargo, la historia de su oposición al

Pará (“Exploração madeireira”). Aunque el caso de estas comunidades paraenses no es único en Brasil, la página electrónica de la Comisión a favor del indio de São Paulo se enfoca en las experiencias de estos dos grupos.

Así en lo que se refiere a la extracción minera, esta “Comisión” señala que la compañía Mineração Rio do Norte ha estado extrayendo bauxita desde 1979 (“Mineração ameaça territórios quilombolas”). Desafortunadamente, la extracción de esta piedra, a partir de la cual se extrae el aluminio, causa deforestación, excavación del suelo en una profundidad mayor a ocho metros y la necesidad de crear presas de relave¹²⁴ (“Mineração ameaça territórios quilombolas”). Entre los impactos negativos de estos procesos están la imposibilidad de extraer aceite de Copaiba y nueces por parte de las comunidades negras de Boa vista, la expropiación de terrenos de estos grupos que eran dedicados a la agricultura y la contaminación del agua (“Mineração ameaça territórios quilombolas”). Esta última ha estado afectando a estas comunidades de forma severa, ya que hay una menor disponibilidad de agua potable. La falta de agua para consumo humano ha perjudicado actividades domésticas como el baño y el lavado de ropa. En cuanto a la subsistencia, esta contaminación hídrica ha deteriorado la pesca (“Mineração ameaça territórios quilombolas”).

gobierno colonial no se ha olvidado. A partir de muchas luchas por parte de activistas preocupados con el problema racial, la fecha del asesinato de Zumbi se ha convertido en el día “Día de la Conciencia Negra” en Brasil. Actualmente, el senado federal ha aprobado un proyecto de ley que hace de esta fecha un festivo nacional (“Dia da consciência negra, 50 anos: liberdade conquistada, não concedida”).

¹²⁴ Las presas de relave son las que permiten almacenar el agua y los desechos del proceso extractivo. Al contener desechos tóxicos y agua, cualquier problema o rompimiento de esta forma de “represa” puede causar catástrofes de increíble magnitud. Entre estas catástrofes es importante mencionar la de la presa de relave de Mariana (Minas Gerais) en el 2015 y la de Brumadinho (Minas Gerais) de enero de 2019. Estos desastres incluyeron la muerte de centenas de personas y la devastación ambiental. Estas tragedias ocurren por la complicidad del Estado con las grandes empresas de extracción de minerales, ya que no hay vigilancia ni control sobre ellas (Wanderley 10). Otra causa es la falta de estudios acerca de los impactos ambientales y los riesgos asociados a las presas de relave (Wanderley 40). Especialmente de análisis que sean realmente difundidos y discutidos con los grupos de personas que se encuentran en riesgo (Wanderley 40). Hubo que esperar hasta el año 2020 para que fueran instituidos seminarios de orientación donde las empresas de extracción dialogan con el poder público, los trabajadores y las comunidades afectadas (Wanderley 40).

En relación con la industria maderera, las comunidades negras de Oriximiná (Pará) han sido víctimas de la falta de claridad en los términos de negociación con las empresas madereras que ven una oportunidad única de explotación en sus territorios. Estas empresas madereras prometieron en el año 2011 una explotación “sustentable” del recurso en la que proporcionan un dinero fijo mensual a cada familia de \$3000 reales en la tierra Erepecuru y de \$1804 en la tierra de Trombetas (“Exploração Madeireira”). Sin embargo, y como la “Comisión a favor del indio en São Paulo” resalta, estas promesas no se han cumplido. Aún peor, tal explotación no ha sido controlada debido a que estas asociaciones no poseen los medios adecuados para monitorear este plan extractivo. Una de las sugerencias para solucionar este problema es la creación de políticas públicas que apoyen a las comunidades negras en la gestión autónoma de sus territorios (“Exploração Madeireira”).

En suma, bajo la idea del progreso y de la “integración al aparato productivo nacional,”¹²⁵ el gobierno brasileño, así como el de otros países latinoamericanos y del Caribe,¹²⁶ ha promovido y continúa promoviendo una noción de progreso que no tiene en cuenta a poblaciones que pueden verse afectadas. Este gobierno no suele consultar a las poblaciones indígenas o negras que viven cerca de minas, que dependen de bosques que

¹²⁵ Esta frase fue pronunciada por el General Santa Rosa, portavoz de los asuntos estratégicos de la presidencia. El contexto de enunciación de esta frase fue el plan gubernamental de integrar la región amazónica al “aparato productivo” a través de la creación de hidroeléctricas, entre otros proyectos de infraestructura (“Hidroeléctricas”).

¹²⁶ Uno de los ejemplos más significativos es el de la “Operación Manos a la Obra” en Puerto Rico. También llamada “Operation Bootstrap”, el propósito de esta iniciativa, desarrollada entre 1947 y 1965, fue el cambio drástico de la economía puertorriqueña de la agricultura a la industria dedicada a la exportación de manufacturas (Ayala y Bernabé 180). Desafortunadamente, este supuesto progreso y modernización no mejoró sustancialmente las condiciones de trabajo de los puertorriqueños. Los nuevos empleos en la manufactura (ropa, textiles, cueros) no compensaban lo suficiente la pérdida de trabajos en la agricultura. El desempleo y la falta de oportunidades condujo a que los pobladores de pequeñas ciudades y áreas rurales migraran a Estados Unidos (Ayala y Bernabé 181). En todo caso, el cambio de énfasis en la economía propuesto por esta “operación” continuó y empeoró la dependencia económica puertorriqueña del capital estadounidense (Ayala y Bernabé 182). Esta “Operación manos a la obra” es solamente uno entre los muchos ejemplos que podrían citarse acercarse de cómo los discursos de modernización y progreso dictaminados por las élites latinoamericanas y caribeñas traen resultados adversos.

están siendo deforestados o cuyas tierras pueden verse inundadas para la construcción de represas hidroeléctricas. Dos ejemplos claros de estos abusos se perciben justamente en la extracción minera y en la construcción de hidroeléctricas.

En el caso de las poblaciones negras de Oriximiná en Pará, las licencias de operación para la extracción de bauxita fueron entregadas a la empresa *Mineração Rio do Norte* sin consultar a los habitantes (“*Mineração ameaça territórios quilombolas*”). Esta situación es preocupante, especialmente porque la población se encuentra a solamente 400 metros de la presa de relave de Agua Fría. Igualmente sucede con la construcción de hidroeléctricas. Como menciona la página web de la *Comissão a favor do índio de São Paulo*, el gobierno ha planeado desde los años ochenta la construcción de hidroeléctricas en el río Trombetas amenazando la existencia de las poblaciones indígena y negra de Oriximiná. Recientemente, y repitiendo la misma falta de inclusión de los habitantes, el gobierno de Jair Bolsonaro anunció a comienzos del año 2019 que tal proyecto se retomaría, pero sin mencionar los impactos a estas comunidades (“*Governo anuncia nova hidroelétrica que impactará terras indígenas e quilombolas*”).

En últimas, esta idea de progreso y modernización debe verse a través de las concepciones de las ficciones de capital y de la colonialidad del poder. Como desarrollamos en la introducción a esta disertación, la narrativa máxima del capitalismo es que los recursos naturales y la labor humana existen exclusivamente con el fin de ser mercancías enajenables (Beckman viii). En América Latina, las élites se encargaron de esta conversión de recursos y labor humana en mercancías a través de dos operaciones. La primera, a través de una explotación y extracción de los recursos naturales para transformarlos en mercancías exportables a otros países, generalmente naciones consideradas desarrolladas (Beckman ix).

La segunda, a partir del concepto de “colonialidad del poder” propuesto por Aníbal Quijano. Esta “colonialidad” tiene dos ejes que son la raza y el control de trabajo. De manera que el poder se concentra en unos pocos, élites criollas y “blancas” a quienes no les conviene la democratización, ni que los indígenas, negros o mestizos abandonen su posición como explotados (901). Esa situación de falta de democratización se percibe claramente en la manera como estas poblaciones son las que más sufren cuando los gobiernos latinoamericanos optan por sus planes de infraestructura, modernización y de progreso a través de la agricultura. Estas comunidades son las primeras que son ignoradas a pesar de ser las que sufren los impactos negativos en sus modos de sobrevivencia y de aprovechamiento de los recursos.

Una introducción al concepto del agronegocio y de su impacto en el ambiente y en la vida humana y animal

El agronegocio, con su uso de pesticidas para la eliminación de patógenos, aparece en *Não verás país nenhum* a través de la transformación en la industria del trigo. En las palabras de Souza:

Solamente la pasta de estrellitas cambió. Hace mucho tiempo, la antigua fábrica del barrio cerró. Al viejo le gustaba trabajar con el trigo, los hijos se contentaron con mezclas, los nietos aceptaron la harina química de los laboratorios del gobierno. Pero no aguantaron la presión de las multi-industrias.

Esas nuevas pastas vinieron en paquetes plásticos atrayentes, supuestamente con mejores valores nutricionales, vitaminas, proteínas y huevos. La verdad fue que

hubo una inmensa intoxicación hacia los años setenta. Los intestinos de las personas no funcionaban. Se formaban bolos alimenticios endurecidos, mal digeridos, provocaban cólicos terribles.

Resultado de las aplicaciones excesivas de productos químicos no probados. La tecnología venía del exterior, los técnicos nacionales estaban en fase de experimentación. Meses y meses hasta que las cosas volvieron a la normalidad. Hubo prohibición para la prensa de mencionar el asunto, los ministros tenían intereses en las multi-industrias alimenticias (87).

Este fragmento de la novela denota varios aspectos relacionados con el agronegocio como su uso de pesticidas¹²⁷ y el impacto de estas sustancias tóxicas en la salud humana. También alude a los aspectos político, social y económico que están involucrados en este tipo de producción agrícola. En total, hay cuatro situaciones que se destacan en esta cita. La primera es el deseo del gobierno de permitir estas sustancias químicas y el procesamiento industrial de alimentos. La segunda es la corrupción de ese mismo gobierno al recibir beneficios económicos extras traídos por esas multinacionales asociadas al agronegocio. La tercera es la intoxicación de las personas cuando los pesticidas se aplican al ambiente. Y, la cuarta es la censura a los medios de comunicación para que no difundan noticias acerca de la intoxicación como producto de la aplicación de pesticidas.

Estas cuatro situaciones descritas en *Não verás país nenhum* se perciben en la realidad, especialmente cuando se observan las dinámicas vinculadas al agronegocio. No obstante, el agronegocio actual incluye otras prácticas no mencionadas en la obra como la

¹²⁷ Los pesticidas o agrotóxicos son definidos de acuerdo a la ley federal brasileña No. 7802 de 1989, y reglamentada por el decreto No. 4704 de 2002 de la siguiente manera: “Compuestos de sustancias químicas destinados al control, destrucción o prevención, directa o indirectamente, de agente patógenos para plantas y animales útiles y a las personas” (Alves Lopes y Cavalcanti de Albuquerque 519).

apropiación ilegal de tierras, la devastación ecológica, la constitución de latifundios y la expulsión de comunidades campesinas, indígenas y negras que hacen uso de la tierra. Es necesario señalar que existe una facción en la cámara de diputados y en el senado federal actuales que se define por defender los intereses de estos latifundistas del agronegocio.¹²⁸ Estos intereses buscan evitar la demarcación de las tierras indígenas y, más recientemente, imponer el llamado “marco temporal”¹²⁹. Este marco temporal busca apropiarse de tierras indígenas si éstos no estaban ocupados antes de la proclamación de la Constitución de 1988. Como puede verse, *Não verás país nenhum* alude de manera visionaria a varias circunstancias relacionadas con la producción de alimentos y *commodities* como los biocombustibles y la soya. Esta alusión enfatiza los efectos de los pesticidas y la corrupción del Estado, dos de los aspectos mencionados anteriormente. Sin embargo, no explica el funcionamiento de la maquinaria del agronegocio. Esta maquinaria, el agronegocio, será explicada en las siguientes páginas.

El agronegocio no solamente se relaciona con la práctica de la agricultura extensiva o la explotación de grandes extensiones de tierra que se dedican al monocultivo. Por el contrario, el agronegocio debe entenderse como un “modo de acumulación, un marco ideológico que construye sentido y legitima una nueva lógica productiva” (Lucero y Rosso

¹²⁸ La llamada bancada ruralista (BR) podría ser definida como un amplio grupo político que actúa en la esfera parlamentaria y que busca intervenir de manera determinante para lograr cambios en los procesos regulatorios y en las decisiones del poder ejecutivo y judicial. Como grupo protege los intereses del agronegocio y del avance del capital en el campo. Este grupo es liderado por las oligarquías rurales brasileñas (Silva 226).

¹²⁹ El marco temporal es una propuesta que se presentó por primera vez en el año 2008 (Lima). El núcleo de esta propuesta es que las comunidades indígenas tienen derecho a la tierra si la estaban ocupando en octubre 5 de 1988, día en que se promulgó la Constitución (Lima). Si un determinado pueblo indígena no la estaba ocupando en esa fecha, esa misma comunidad no tiene derecho a la tierra y a su demarcación (Lima). Este planteamiento estaba siendo discutido en el Supremo Tribunal Federal (Hirabahasi) en septiembre de 2021. Mientras se espera por una decisión, líderes y comunidades indígenas han estado marchando y protestando en contra de esta legislación que va en contra de sus derechos (“Manifestantes indígenas fazem protesto em Brasília contra o Marco Temporal”). Estas manifestaciones han sucedido en septiembre 10 en Brasilia (“Manifestantes indígenas fazem protesto em Brasília contra o Marco Temporal”).

3). Como se trata de un modo de acumulación basado en la agricultura extensiva o monocultivo, el agronegocio se basa en cuatro pilares:

El **tecnológico** que incluye la biotecnología necesaria para producir las semillas y agroquímicos, también la innovación en las maquinarias agrícolas, análisis de suelos; el **financiero** con la influencia del capital financiero en el agro; el **productivo** con el aumento de la concentración de la tierra; y el **organizacional**, que comprende las distintas estrategias empresariales y perfiles profesionales. (Lucero y Rosso 3)

Dentro de estas cuatro pilares que sustentan la maquinaria social, política y económica del agronegocio, nos centraremos el aspecto tecnológico y el productivo. Nos enfocamos en estos dos aspectos por su alta visibilidad en *Não verás país nenhum*. Ambos también se presentan de una manera aguda en la realidad actual. En la novela, leemos que los pesticidas aplicados resultan en las intoxicaciones antes mencionadas. Los pesticidas, como sabemos, son sustancias agroquímicas desarrolladas tecnológicamente gracias a la llamada Revolución verde (*Green Revolution*) iniciada en los años cincuenta. Debido a este desarrollo tecnológico extranjero y a su empleo en las dinámicas de la agroindustria, vemos que en la actualidad muchas personas que viven en lugares donde se realiza la fumigación con estas sustancias resultan gravemente enfermas. Entre los síntomas causados por los agrotóxicos se encuentran las irritaciones de la piel, la deshidratación, el ardor de garganta, la dificultad para respirar, náuseas, vómitos y diarrea (“Agrotóxico”). Varios estudios también señalan que los agrotóxicos son causantes de varias formas de cáncer (“Agrotóxico”). Además de las múltiples maneras en las que la salud humana resulta afectada, los pesticidas o agrotóxicos también perjudican a los cultivos aledaños, insectos, aves, peces y mamíferos. Estos

perjuicios pueden resultar en la contaminación o daño permanente de los cultivos y en la muerte de animales.¹³⁰

Relativo al aspecto productivo, uno de los hechos más impactantes de *Não verás país nenhum* es la expulsión de los nordestinos de su región de origen. Esta expulsión se relata cuando Souza pierde su casa. Después de haber sido abandonado por su esposa, Souza regresa a casa y encuentra a unos hombres viviendo en ella. Estos nuevos personajes fueron colocados allí de manera arbitraria y sin ninguna justificación por el sobrino de Souza. Uno de ellos le cuenta su historia a Souza de la siguiente manera:

Lo que usted no sabe [dirigiéndose a Souza] es que yo y estos hombres que están aquí, tuvimos nuestra casa. Luchamos, sudamos, pagamos. Y perdimos. Si ya no demolieron mi casa, debe haber un belga viviendo en ella. En la de ese hombre que está allá, el que come dulce todo el tiempo, hay un sudafricano. En la de ese otro, un chino. No solamente tuvimos que salir de la casa. Tuvimos que salir de las ciudades. Simplemente fuimos expulsados, sin tener a quien acudir. Expatriados. ¿Entiende? ¿Ser un expatriado dentro del propio país? Fuimos expulsados de nuestros estados. Un día nos colocaron en un autobús y nos llevaron. Nos abandonaron a doscientos kilómetros de Maceió.

¿Cuándo pasó eso?

Hace unos dos años. Llegaban personas de todos lados. Familias enteras expulsadas de las multinter. Los extranjeros traían su propia gente. Cuando utilizaban a los

¹³⁰ En un artículo de la ONG WWF Brasil de 2006, la especialista en desarrollo sostenible Andréa Aguiar Azevedo y el profesor de Geografía Jorge Luiz Gomes Monteiro explican cómo los agrotóxicos alteran la composición y matan los microorganismos del suelo y cómo algunos agrotóxicos matan insectos, peces, aves y mamíferos (Aguiar y Gomez 47-50). En relación con estos últimos, resulta preocupante las enfermedades y la muerte de tapires o antas brasileñas a causa de los pesticidas. En un artículo del periódico G1 del estado de Mato Grosso do Sul, la bióloga y especialista en Biodiversidad Patrícia Médici cuenta sobre el hallazgo agrotóxicos como aldicarbe (ingrediente del raticida “chumbinho”) en el estómago de antas muertas (Câmara).

brasileños era para servicios manuales, serviles. Hacían con nosotros la misma cosa que nosotros hacíamos con los negros y los indios, quinientos años atrás.

¿Y el gobierno?

Las reservas fueron entregadas incondicionalmente. Eran un territorio extranjero, con leyes propias, con una estructura traída de los países de origen. La no intervención hacía parte de los acuerdos. (158)

Estas “multinter” o “reservas multi-internacionales” establecidas en el nordeste son territorios otorgados a los extranjeros a costa de la expulsión de los habitantes locales. También la referencia a las multinter alude a las industrias multinacionales químicas asociadas a la producción de alimentos. Es posible pensar que los pobladores del nordeste son desalojados para que estos extranjeros se apropien de este territorio y para que también implanten sus compañías químicas y tecnológicas. En otras palabras, la dimensión productiva del agronegocio mencionada anteriormente se percibe en la novela a través de la entrega de los estados del nordeste a los extranjeros y a sus compañías de productos químicos y pesticidas. En contraposición, el aspecto productivo aludido en el agronegocio como “modo de producción” se refiere a la expulsión de campesinos, indígenas y personas negras de sus territorios. A través de prácticas ilegales, los practicantes del agronegocio desalojan a los pobladores con el fin de apropiarse de una extensa porción de tierra. La finalidad de tal expulsión es la posesión del latifundio para el monocultivo de la soya, la caña de azúcar y el algodón. Ya una vez en posesión de estos inmensos territorios, estos latifundistas deforestan la zona, la siembran con semillas modificadas genéticamente y luego aplican pesticidas. Esta interpretación es posible cuando se menciona que llegaron generadores de energía solar al nordeste: “¿Sabe quién se quedó con ellos [los generadores solares]? Se quedaron con lo que

sobró de los coroneles, de las familias que mandaban, de aquellos ligados a las Multinter” (195). Los coroneles son figuras que poseen grandes extensiones de tierra y ostentan el poder político y económico. La mención a ellos y a sus conexiones con estas compañías multinacionales o multinter destaca la posibilidad de la existencia de estos latifundios del agronegocio.

Las dinámicas productiva y tecnológica del agronegocio en conjunto: algunas perspectivas sobre esta realidad

La investigación científica debe tener en cuenta a las personas que aplicarán sus resultados (...) Quizás un descubrimiento pueda ser hecho en el laboratorio, en un invernadero o en una estación experimental, pero la ciencia útil, la ciencia que puede ser aplicada y manejada debe originarse en los laboratorios locales de (...) pequeños agricultores, ejidos y comunidades locales.

Palabras de Eduardo Taboada, jefe de la estación agrícola experimental mexicana, citadas por Vandana Shiva en *The Violence of the Green Revolution*

Antes de iniciar nuestra reflexión sobre las dimensiones productiva y tecnológica del agronegocio, de debe considerar el carácter sistémico del asunto: el vínculo entre las dimensiones ecológica, social, política, económica y cultural. Ciertamente es: no se puede aislar el aspecto ecológico de las otras dimensiones. No es posible separar los elementos productivos y tecnológicos del agronegocio. De la misma forma, tampoco es posible disociar los avances científicos aplicados a la agricultura de las dimensiones antes mencionadas. Los adelantos científicos o Revolución Verde se reducen mayormente al logro de semillas modificadas genéticamente y que resisten la aplicación de pesticidas para generar un mayor rendimiento

de los cultivos. Si nos detenemos en esta Revolución Verde es porque ésta da origen al agronegocio actual, y a la violencia e impacto que ejercen en la práctica agrícola.

Uno de los planteamientos centrales de Vandana Shiva en su libro *The Violence of the Green Revolution* es que la Revolución Verde es violenta y su impacto es mucho mayor al de una supuesta mejora en el rendimiento de los cultivos. Según Shiva, académica y activista india, la Revolución Verde es violenta porque no respeta los procesos naturales ni los conocimientos y prácticas agrícolas locales (34). Esta falta de respeto por los procesos naturales se percibe en la violenta destrucción de ecosistemas y de la diversidad natural para imponer el monocultivo. En relación con la falta de respeto a los conocimientos y prácticas locales, la revolución verde menoscaba estos saberes y tradiciones formados a través de generaciones a partir de la imposición unificada de prácticas agrícolas provenientes de Estados Unidos (43). Estas prácticas agrícolas extranjeras requieren la modificación genética de semillas que dependerán de fertilizantes, del uso de pesticidas, de agroquímicos y maquinaria producidos por empresas transnacionales (44).

Esta violenta imposición de prácticas extranjeras sobre saberes y prácticas locales tiene también una dimensión política y una económica. La dimensión política se refiere a que la creación de un sector agrícola altamente productivo a través de la “Revolución Verde” acabaría con la escasez material y la falta de paz (Shiva 19). No obstante, la idea de que la ciencia traería paz y prosperidad resulta paradójica, ya que en realidad la Revolución Verde no conduce a una mejora sustancial en la producción agrícola¹³¹ ni mucho menos a una

¹³¹ Resulta bastante discutible la idea de que la aplicación de la “Revolución Verde” haya traído mejoras sustanciales en la producción de alimentos en América Latina. La razón para tal cuestionamiento reside en que los campesinos son los que producen un 51% del alimento más importante de la región: el maíz (Pengue 6). A pesar de tener solamente el 10% de la tierra adecuada para actividades agropecuarias y de no aplicar la “tecnología”, la práctica agrícola campesina se basa en un marco social, geográfico y cultural donde hay un conocimiento preciso de las condiciones de producción de cada lugar (Pengue 6). Esta práctica agrícola ha sido desde hace siglos eficiente y compatible con la conservación ecológica (Pengue 6). En contraste, las

situación de paz. En relación con la dimensión económica, es necesario destacar la fuerte intervención de organismos como el Banco Mundial y las Fundaciones Ford y Rockefeller. Según Shiva, estos tres organismos financiaron y facilitaron en los años sesenta la imposición de este modelo agrícola extranjero que requiere una alta inversión de capital en India (29-30). Igualmente, y como también señala Shiva, estos tres organismos intervinieron en la imposición de la “Revolución Verde” en México hacia 1945 (32-33). De hecho, México se convierte en un lugar relevante para este nuevo modelo agrícola, ya que la “estrategia americana” se reinventó allí y fue exportada al entonces denominado “Tercer Mundo” como “Revolución Verde” (Shiva 32-33).

Luego de examinar el carácter violento de la Revolución Verde, es necesario analizar ahora las dinámicas productiva y tecnológica del agronegocio. La dinámica productiva se relaciona con el aumento en la concentración de la tierra o la constitución de latifundios. En contraste, la dimensión tecnológica hace referencia al uso de agroquímicos o pesticidas, ambos referenciados en *Não verás país nenhum*. La desposesión y la violencia de las que los pequeños agricultores resultan víctimas gracias a la apropiación ilegal de grandes extensiones de tierra es notable, así como la observación de las consecuencias negativas de la aplicación de los agrotóxicos o pesticidas para la salud humana y para el medio ambiente.

La dimensión productiva que observábamos en *Não verás país nenhum* es perceptible en la expulsión de los nordestinos de sus lugares de origen gracias a la invasión de las compañías Multinternacionales o “multinter”, como son llamadas en la novela. Ahora bien,

consecuencias del uso de semillas modificadas genéticamente, los fertilizantes y los pesticidas ha traído la pérdida de la seguridad y la soberanía alimentaria. De modo que países que anteriormente eran capaces de producir sus alimentos ahora los importan (Pengue 10). No se puede perder de vista que el agronegocio con su alta concentración de la tierra se dedica a la producción de soya (para alimentar animales en China y en el llamado “norte global”) o la caña de azúcar (para la producción de biocombustibles como el etanol), entre otros.

cuando se examinan las dinámicas de apropiación ilegal de la tierra, también encontramos esas prácticas de desposesión que afectan dramáticamente a las poblaciones locales. En una entrevista de la página web del “Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra o MST” (“Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra ou MST” en portugués), el ingeniero florestal y coordinador del MST Luiz Zarref destaca en sus respuestas el apoyo del gobierno Bolsonaro a la apropiación ilegal de grandes territorios (Engelmann). Este respaldo es perceptible en el ataque y desarticulación de las instituciones que controlan y fiscalizan (Engelmann). También este apoyo es evidente en las arremetidas constantes en contra de la legislación que protege el ambiente y a las comunidades indígenas, negras y campesinas en general (Engelmann).¹³² Según Zarref, la prueba definitiva de esta apropiación ilegal de tierras reside en que ahora el 35% de las áreas deforestadas tienen más de 100 hectáreas. Este gran tamaño de tierras arrasadas contrasta con los modelos de deforestación de décadas pasadas. Anteriormente no se daba la deforestación de latifundios, ahora es patente la deforestación de áreas que alcanzan las tres mil hectáreas (Engelmann).

Este vínculo entre el latifundio y su deforestación es parte de un fenómeno de apropiación ilegal de tierras públicas conocido como “grilagem.” Según Zarref, los latifundistas se han apropiado de grandes territorios y los han deforestado gracias a la ausencia de entidades de control. Esta apropiación ilegal o “grilagem” en portugués sucede cuando madereros, latifundistas del agronegocio y ganaderos, se adueñan de tierras públicas a través de la falsificación de documentos con la complicidad de las notarías de registro de

¹³² De acuerdo con la entrevista a Luiz Zarref, el gobierno de Jair Bolsonaro destruyó organismos como el INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), la FUNAI (Fundação Nacional do Índio), el MDS (Ministério do Desenvolvimento Social), la SEAD (Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário), el SBF (Serviço Florestal Brasileiro), el IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) y el ICMBIO (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) (Engelmann).

bienes. Luego de registrar estos documentos falsos en la notaría, el ocupante ilegal de las tierras expulsa a los antiguos moradores de la zona, entre ellos comunidades indígenas y negras (*O livro branco da grilagem das terras no Brasil 2*).

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária o INCRA en portugués) se sospecha que la ocupación ilegal de tierras, para el año 2000, asciende a 100 millones de hectáreas en todo el país (*O livro branco da grilagem das terras no Brasil 2*). Lamentablemente, y como señala Luiz Zarref, coordinador del MST, esta ocupación ilegal, que ahora debe ser mucho mayor a la cifra enunciada anteriormente para el año 2000, sucede en todos los biomas brasileños (Engelmann). Esta generalización del fenómeno de apropiación ilegal de tierras en Brasil es preocupante porque biomas como el del “cerrado” y el del “pantanal”¹³³ no cuentan con los mismos sistemas de observación y vigilancia que la Amazonía. El hecho de que estos biomas sean menos observados y considerados relevantes en el escenario internacional los hace todavía más vulnerables a la ocupación ilegal, a la deforestación y al agronegocio o a las prácticas extractivas.

Como enunciábamos anteriormente, la dimensión productiva está entrelazada con la dimensión tecnológica. Luego de ocupar ilegalmente una vasta extensión de tierra, los latifundistas invasores deforestan, plantan semillas modificadas genéticamente de soya, algodón o caña de azúcar y después aplican pesticidas o agroquímicos. Esta aplicación de pesticidas es negativa tanto para los seres humanos como para los animales, otras plantas y

¹³³ Según un documento del Ministerio de Medio Ambiente, el bioma “cerrado” es un bioma de sabana que ocupa el 25% del territorio brasileño. Como el segundo mayor bioma de América del Sur, su área se extiende por los estados de Goiás, Tocantins, Matto Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Bahia, Maranhão, Piauí, Rondônia, Paraná, São Paulo e o distrito federal. En relación con el bioma de “pantanal”, éste se encuentra en los estados de Mato Grosso do Sul. Su características más importantes es la de ser una de las mayores áreas inundadas en el mundo con un área de 600.000 kilómetros compartida con Paraguay y Bolivia (“Cerrado e Pantanal”).

los microorganismos que habitan en el suelo. Entre las consecuencias para los seres humanos se encuentran la esterilidad, problemas respiratorios graves, problemas en la piel, alteración en el funcionamiento del hígado y de los riñones y anormalidad en la producción de hormonas de la tiroides (“agrotóxico”). En relación con los animales, las plantas y los microorganismo del suelo, éstos resultan afectados y, en algunos casos, pueden morir. Anteriormente se mencionó acerca de la muerte de antas brasileñas a causa de los pesticidas.

El monocultivo y la aplicación de pesticidas se convierten en un mal para campesinos, indígenas y comunidades negras. La necesidad de deforestar para dar cabida al monocultivo destruye el ecosistema y las prácticas agrícolas tradicionales que han permitido la supervivencia de estas poblaciones por generaciones. Por ejemplo, en la página web “De olho nos ruralistas” (“Prestando atención a los latifundistas” en español), periodistas y campesinos en Buriti (municipio del estado de Maranhão) denuncian cómo la deforestación liderada por una familia dedicada al agronegocio ha conducido a que los campesinos no puedan recolectar bacuri, pequi, murici e babaçu, frutos de los biomas del “Cerrado” marañense. Además de no poder recolectar estos frutos, estas familias también han perdido sus cultivos de maíz, yuca, arroz y fríjol. Todos estos eran cultivos de subsistencia destruidos por la deforestación de los latifundistas del agronegocio (Sansão).

De la misma forma, la aplicación de pesticidas afecta la salud humana y la existencia de animales, plantas y otros microorganismos. En el mismo artículo incluido en la página web de “De olho nos ruralistas,” estas familias campesinas que están perdiendo su prácticas agrícolas tradicionales también se están enfermando. La causa de estas enfermedades ha sido la aplicación de agrotóxicos. Con síntomas que incluyen falta de aire, mareos, vómito, diarrea, fiebre, dolor de cabeza, falta de apetito, hinchazón y picazón en la piel, estas familias

han venido sufriendo la aplicación de los pesticidas con sus consecuencias nocivas para la salud (Sansão). Desafortunadamente este relato no es único y es posible encontrar muchas otras narraciones en las que se combinan la apropiación ilegal de la tierra con la deforestación, el monocultivo y la aplicación de pesticidas.

Estas situaciones se repiten una y otra vez en Brasil y en otros países latinoamericanos y del Caribe. Así, la historia de la comunidad de Buriti es solamente una entre muchas donde las ficciones del capital y del progreso causan, paradójicamente, lo opuesto. En vez de seguir modelos extranjeros que solamente sirven a los intereses de enriquecimiento de una élite, se deberían continuar y preservar los saberes y las prácticas tradicionales asociados al campo. No escuchar a estas comunidades y a sus tradiciones solamente traerá destrucción ecológica y esclavitud.

Bibliografía

Obras primarias

Açúcar. Dirigida por Renata Pinheiro y Sérgio Oliveira, actuaciones de Maeve Jinkings,

Dandara de Moraes, Magali Biff y Zé Maria, Aroma Filmes, 2017.

Amado, Jorge. *Seara vermelha*. Record, 1978.

Brandão, Ignácio de Loyola. *Não verás país nenhum (memorial descritivo)*. Codecri, 1981.

García, Cristina. *The Agüero Sisters*. Alfred A. Knopf, 1997.

Kopenawa, Davi y Bruce Albert. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*.

Companhia das Letras, 2016.

Sugar Cane Alley. Dirigida por Euzhan Palcy, actuaciones de Darling Légitimus, Garry

Cadenat, Douta Seck, NEF Diffusion, 1983.

Zeno Gandía, Manuel. *La charca*. Biblioteca Ayacucho, 1978.

Zobel, Joseph. *Black Shack Alley*. Traducido por Keith Q. Warner, Penguin Books, 2020.

Obras secundarias

Abberley, Paul. "The Concept of Opression and the Development of a Social Theory of

Disability." *Disability, Handicap & Society*, vol. 2, no. 1, 1987, pp. 5-19.

Anderson, Mark. "Introduction: The Dimensions of Crisis." *Ecological Crisis and Cultural*

Representations in Latin America. Ecocritical Perspectives on Art, Film, and

Literature, editado por Anderson, Mark y Zélia Bora, Lexington Books, 2016, pp. ix-

xxxii.

"Agro é fogo. Grilagens, desmatamento e incêndios na Amazônia," <https://agroefogo.org.br>.

- Consultado 11 Dic. 2021.
- “Agrotóxico.” *Instituto Nacional de Câncer*, 24 Ago. 2021,
<https://www.inca.gov.br/exposicao-no-trabalho-e-no-ambiente/agrotoxicos>.
Consultado 19 Dic. 2021.
- Aguiar, Neuma. “Patriarcado, Sociedade e Patrimonialismo.” *Sociedade e Estado*, vol. 15,
no.2, Junho-Dezembro 2000, pp. 303-330.
- Álvarez, Ernesto. *Manuel Zeno Gandía: estética y sociedad*. Universidad de Puerto Rico,
1987.
- “América Latina discrimina la incapacidad”. *Esglobal*, 22 Jul. 2019,
<https://www.esglobal.org/america-latina-discrimina-la-discapacidad/> Consultado 23 Feb.
2021
- Amarasingham Rhodes, Lorna. “Studying Biomedicine as a Cultural System.” *Medical
Anthropology. Contemporary Theory and Method*. Editado por Sargent, Carlyne y
Thomas M. Johnson. Praeger Publishers, 1996, pp. 165-180.
- “Amazônia em chamas: desmatamento e fogo nas terras indígenas.” *Instituto de Pesquisa
Ambiental da Amazônia (IPAM)*, Consultado 26 Jul. 2021.
- “Amazônia Legal.” *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)*,
[https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-
amazonia-legal.html?=&t=o-que-e](https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=o-que-e). Consultado 22 Jul. 2021.
- Antebi, Susan., y Beth E. Jörgensen, editoras. *Libre Acceso. Latin American Literature and
Film through Disability Studies*. University of New York Press, 2016.

- . Introduction. "A Latin American Context for Disability Studies." *Libre Acceso. Latin American Literature and Film through Disability Studies*, editado por Antebi y Jørgensen, University of New York Press, 2016, pp. 1-26.
- "Anthropocene now: influential panel votes to recognize Earth's new epoch." *Nature*, 21 May. 2014, <https://www.nature.com/articles/d41586-019-01641-5>. Consultado 6 Sep. 2021.
- Anthropocene. The Human Epoch*. Dirigido por Jennifer Baichwal, Nicholas de Pencier, Edward Burtynsky, Mercury Films, 2019.
- Araújo, Josiane Barbosa de. "A representação do sertão em Seara Vermelha." Monografia. UNEB (Universidade do Estado da Bahia). 2012.
<http://www.saberaberto.uneb.br/bitstream/20.500.11896/784/1/TccJosianeAraujo.pdf>
Consultado 10 Mar. 2021.
- Araújo, Luciana. "Ato indígena em Brasília é atacado por bombas pelas polícias Militar do DF e Legislativa." Sindicato dos Trabalhadores de Judiciário Federal no Estado de São Paulo (SINTRAJUD), 22 Jun. 2021, <https://www.sintrajud.org.br/ato-indigena-em-brasilia-e-atacado-por-bombas-pelas-policias-militar-do-df-e-legislativa/>. Consultado 18 Dic. 2021.
- August, Danny. "Aztec Herb for Today's Table and Medicine Chest." *Seedhead News*, no. 29, 1990, pp. 8.
- Ayala, César J. and Rafael Bernabé. "Transformation and Relocation: Puerto Rico's Operation Bootstrap." *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898*. The University of North Carolina Press, 2007, pp. 179- 200.

- Azevedo, Andréa Aguiar y Jorge Luiz Gomes Monteiro. “Análise dos Impactos Ambientais da Atividade Agropecuária no Cerrado e suas Inter-relações com os Recursos Hídricos na região do Pantanal.” *ONG WWF Brasil*, 2006, pp. 1-98, https://wwfbr.awsassets.panda.org/downloads/wwf_brasil_impactos_atividade_agropecuaria_cerrado_pantanal.pdf. Consultado 15 Nov. 2021.
- Barickman, B.J. “Revisiting the Casa-grande: Plantation and Cane Farming-Households in Early Nineteenth-Century Bahia.” *Hispanic American Historical Review*, vol. 84, no. 4. Nov. 2004, pp. 619-641.
- Barker, Clare, y Stuart Murray. “Disabling Postcolonialism: Global Disability Cultures and Democratic Criticism.” *Journal of Literary & Cultural Disability Studies*, vol. 4, no. 10, 2010, pp. 219-236.
- Barnhill, David. “Deep Ecology.” *Ecology Basics*. Edited by The Editors of Salem Press. Salem Press, 2004, pp. 123-124.
- Beck, Ulrich. *Risk Society. Towards a New Modernity*. Sage, 1992.
- Beckman, Ericka. *Capital Fictions. The Literature of Latin America’s Export Age*. University of Minnesota Press, 2013.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Ediciones del Norte, 1989.
- . “Sugar and the Environment in Cuba.” *Caribbean Literature and the Environment*, editado por Elizabeth DeLoughrey, University of Virginia Press, 2005, pp. 33-50.
- Bergad, Laird W. *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico*. Princeton University Press, 1983.

- Berman Santana, Déborah. “Puerto Rico's Operation Bootstrap: Colonial Roots of a Persistent Model for ‘Third World.’” *Revista Geográfica*, enero-diciembre, no. 124, 1998, pp. 87-116.
- . “Resisting Toxic Militarism. Vieques Versus the US Navy.” *Social Justice*, vol. 29, no. 87-88, 2002, pp. 37-47, <https://www.jstor.org/stable/29768117>. Consultado 8 Feb. 2020.
- “Bioma.” *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)*, <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/territorio/18307-biomas-brasileiros.html>. Consultado 22 Jul. 2021.
- “Biomedicine.” *Science Direct*, <https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/biomedicine>. Consultado 3 Oct. 2021.
- Blake, Stanley. *The Vigorous Core of Our Nationality. Race and Regional Identity in Northeastern Brazil*. University of Pittsburgh Press, 2011.
- Booker, M. Keith. *Dystopia*. Salem Press, 2013.
- Borkhataria, Rena, et al. “Shade-Grown Coffee in Puerto Rico: Opportunities to Preserve Biodiversity While Reinvigorating a Struggling Agricultural Commodity.” *Agriculture, Ecosystems and Environment*, no. 149, 2012, pp. 164–70.
- Borofsky, Robert. *Yanomami. The Fierce Controversy and What We Can Learn from it*. University of California Press, 2005.
- Bosi, Alfredo. *História concisa da Literatura Brasileira*. Cultrix, 1981.
- Brahim et al. “Chenopodium Ambrosioides var. Ambrosioides Used in Moroccan Traditional Medicine Can Enhance the Antimicrobial Activity of Conventional Antibiotics.” *ScienceDirect*, no. 71, 2015, pp. 37-43.

“Brasil é denunciado na OEA por negligência com trabalhadores intoxicados por DDT.” *De olho nos ruralistas. Observatório do Agronegócio no Brasil*,

<https://deolhonosruralistas.com.br/2017/02/01/brasil-e-denunciado-na-oea-por-negligencia-com-trabalhadores-intoxicados-por-ddt/>. Consultado 14 Nov. 2021.

“Brazil. Events of 2020.” *World Report 2021. Human Rights Watch*,

<https://www.hrw.org/world-report/2021/country-chapters/brazil#09fe17>. Consultada 26 Jul. 2021.

Brogna, Patricia. Introdução. *Visões y revisiones de la discapacidad*, editado por Patricia Brogna, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 15-20.

Cabral, Lídia et al. “Epic Narratives of the Green Revolution in Brazil, China and India.”

Agriculture and Human Values, 2021, <https://doi.org/10.1007/s10460-021-10241-x>.

Consultado 11 Dic. 2021.

Cabrera, Lydía. *El monte: igbo, finda, ewe orisha, vtiti nfinda. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Ediciones Universal, 1975.

“Caciques e lideranças de 140 aldeias Munduruku posicionam-se contra mineração em terras indígenas: ‘não queremos o PL 191.’” *Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*, 7

May. 2021, <https://cimi.org.br/2021/05/caciques-munduruku-contraprojeto-mineracao-terras-indigenas-pl-191/>. Consultado 19 Dic. 2021.

Câmara, José. “Antas estão morrendo e sendo afetadas por agrotóxicos utilizados no Cerrado de MS, aponta pesquisa.” *G1 Mato Grosso do Sul*, 30 Jun. 2021,

<https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2021/06/30/antas-estao->

- morrendo-e-sendo-afetadas-por-agrotoxicos-utilizados-no-cerrado-de-ms-apontapesquisa.ghtml. Consultado 13 Nov. 2021.
- Canizares, Raul. *Walking with the Night. The Afrocuban World of Santeria*. Destiny Books, 1993.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point. Science, Society, and the Rising Culture*. Bantam Books, 1983.
- Casimir, Jean. *La invención del Caribe*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Castro, José Esteban. “Conflictos y luchas por el agua en el medio urbano: una contribución desde la sociología.” *El conflicto del agua. Política, gestión, resistencia y demanda social*, editado por María Luisa Torregrosa, FLACSO, 2018, pp. 31-60.
- “Cerrado e Pantanal.” *Ministério do Meio Ambiente (MMA)*, http://areasprioritarias.mma.gov.br/images/arquivos/BIOMAS_CERRADO_e_PANTANAL_.pdf. Consultado 11 Dic. 2021.
- “Chemosensation.” <https://www.sentiens.us/chemosensation>. Consultado 10 Mar. 2021.
- Confiant, Raphaël. “La Littérature créolophone des Antilles-Guyane”. *Notre Librairie*, vol. 104, no. 2, 1991, pp. 56-62.
- Creed, Bárbara. “Horror and the Monstrous Feminine: An Imaginary Abjection.” *Dread of Difference*, edited by Barry Keith Grant, University of Texas Press, 2015, pp. 37-67.
- Crosby, Alfred. *The Columbian Exchange: biological and cultural consequences of 1492*. Greenwood Pub., 1972.
- Crutzen, Paul, et al. “The Anthropocene: are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature.” *Ambio*, vol. 36, no. 8, Dec. 2007, pp. 614-621.

- Crutzen, Paul, y Eugene Stoermer. "The 'Antropocene.'" *The Future of Nature: documents of Global Change*, Yale University Press, 2013, pp. 484-485.
- Cruz Monclova, Lidio. *Historia de Puerto Rico, Siglo diecinueve*. Vol.1, Editorial Universitaria, 1970.
- Cruz Rodríguez, José Manuel. "Antillanité et Creolité: le travail sur la nomination por bâtir une identité." *Nouvelle Études Francophones*, vol. 25, no. 1, Printemps 2010, pp. 59-74.
- Cunha, Felipe Gibson y Sebastião Guilherme Albano. "Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses." *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 64, 2017, pp. 153-184.
- Curtin, Deane. *Environmental Ethics for a Postcolonial World*. Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Dabove, Juan Pablo. "Dangerous Illusions and Shining Utopias. From Banditry to Party in Jorge Amado's Seara Vermelha." *The Utopian Impulse in Latin America*. Editado por Santos, Alessandra y Kim Beachesne. Palgrave, 2011.
- Deckard, Sharae. "Latin America in the World Ecology. Origins and Crisis." *Ecocritical Perspectives on Art, Film, and Literature*, editado por Mark Anderson y Zélia Bora, Lexington Books, 2016, pp. 3-19.
- "DDT- A Brief History and Status." *United States Environmental Protection Agency*, <https://www.epa.gov/ingredients-used-pesticide-products/ddt-brief-history-and-status>. Consultado 14 Nov. 2021.

- “De esquerda até a morte: Jorge Amado e o Partido Comunista.” *Pcdob*, 2 Mar. 2019, <https://pcdob.org.br/noticias/de-esquerda-ate-a-morte-jorge-amado-e-o-partido-comunista/>. Consultado 6 Mar. 2021.
- DeLoughrey, Elizabeth. “Poscolonialism.” *The Oxford Handbook of Ecocriticism*, editado por Greg Garrard, Oxford University Press, pp. 320-340.
- . Introduction. *Caribbean Literature and the Environment*, editado por Elizabeth DeLoughrey, University of Virginia Press, 2005, pp. 1-30.
- Dia da Consciência Negra, 50 anos: liberdade conquistada, não concedida.” *Agência Senado*, 18 Nov. 2021, <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2021/11/dia-da-consciencia-negra-50-anos-liberdade-conquistada-nao-concedida>. Consultado 27 Nov. 2021.
- “Discapacidad”. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/discapacidad>. Consultado 15 Feb. 2021.
- Dulce, Emilly. “Multinacionais estimulam dependência de transgênicos no Brasil.” *Brasil de Fato*, 5 Jul. 2018, <https://www.brasildefato.com.br/2018/07/05/multinacionais-estimulam-dependencia-de-transgenicos-no-brasil>Julio. Consultado 12 Dic. 2021.
- Dunn, Richard S. *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*. University of North Carolina Press, 2000.
- Elórtegui Francioli, Sergio. “Historia Natural: La discusión. Una revisión del concepto, el conflicto y sus ecos a la educación de las Ciencias Biológicas.” *Estudios Pedagógicos*, no. XLI, 2015, pp. 267-281.
- Engelmann, Solange. “Desmatamento da Amazonia com Bolsonaro visa a grilagem, aponta dirigente do MST.” *Movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST)*,

- <https://mst.org.br/2021/04/27/desmatamento-da-amazonia-com-bolsonaro-visa-a-grilagem-aponta-dirigente-do-mst/>. Consultado 27 Nov. 2021.
- “Epazote.” *The Epicentre*. <http://theepicentre.com/spice/epazote/> Consultado 10 Feb. 2021.
- Etkin, Nina L. “Ethnopharmacology: The Conjunction of Medical Ethnography and the Biology of Therapeutic Action.” *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*. Editado por Sargent, Carolyne y Thomas M. Johnson. Praeger Publishers, 1996, pp. 150-164.
- . *Edible Medicines. An ethnopharmacology of food*. University of Arizona Press, 2008.
- “Exploração Madeireira.” *Comissão Pro-Índio de São Paulo*, <https://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/luta-pela-terra/exploracao-madeireira/>. Consultado 27 Nov. 2021.
- Fernández Olmos, Margarita y Lizabeth Paravisini-Gebert (Eds). *Healing Cultures. Art and Religion as Curative Practices in the Caribbean and its Diaspora*. Palgrave, 2001.
- Figueroa Parker, Lisa Ybonne. *La construcción literaria de la identidad de Puerto Rico: El país de cuatro voces*. 2013. University of Tennessee, PhD disertación.
- Flores, Juan. *Insularismo e ideologia burguesa (nueva lectura de A.S. Pedreira.)* Ediciones Huracán, 1979.
- Foucault, Michel. *The Order of Things*. Pantheon, 1970.
- French, Jennifer, y Gisela Heffes. Introduction. “Genealogies of Latin American Environmental Culture.” *The Latin American Ecocultural Reader*, editado por French y Heffes, Northwestern University Press, 2021, pp. 3-14.
- Freyre, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Editora Universidade de Brasília, 1963.

- Gaard, Greta. Introduction: Critical Ecofeminism. *Critical Ecofeminism*, por Gaard, Lexington Books, 2017, pp. xiii-xxviii.
- . "Milk." *Critical Ecofeminism*. Lexington Books, 2017, pp. 49-68.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, 1990.
- Garrard, Greg. *Ecocriticism*. Routledge, 2004.
- Gaspari, Elio. *A Ditadura Escancarada*. Companhia das Letras, 2002.
- Gaztambide-Géigel, Antonio. "The invention of the Caribbean in the 20th century." *Social and Economic Studies*, vol. 53, no. 3, September 2004, pp. 127-157.
- Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse. Selected Essays*. University of Virginia Press, 1989.
- Glotfelty, Cheryll. Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, editado por Glotfelty, Cheryll y Harold Fromm, University of Georgia Press, 1996, pp. xv-xxxvii.
- Gollin et al. "Two Blades of Grass: The Impact of the Green Revolution." *National Bureau of Economic Research (NBER)*, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w24744/w24744.pdf. Consultado 15 Nov. 2021.
- González, José Luis. "Literatura e identidad nacional en Puerto Rico." *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales (coloquio de Princeton)*. Ediciones Huracán, 1981, pp. 45-79.
- González-Wippler, Migene. *Santería: The Religion*. Harmony Books, 1989.

Gosson, Renée K. “Cultural and Environmental Assimilation in Martinique: An interview with Raphaël Confiant.” *Caribbean Literature and the Environment*, editado por Elizabeth DeLoughrey, The University of Virginia Press, 2005, pp. 143-153.

“Governo anuncia nova hidroelétrica que impactará terras indígenas e quilombolas.”

Comissão Pro-Índio de São Paulo, <https://cpisp.org.br/governo-anuncia-nova-hidreletrica-que-impactara-terras-indigenas-e-quilombolas/>. Consultado 27 Nov. 2021.

“Grilagem.” *WWF (World Wild Life)*,

https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia1/ameacas_riscos_amazonia/desmatamento_na_amazonia/grilagem_na_amazonia/. Consultado 26 Jul. 2021.

Groove, Richard. *Green Imperialism: Colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*. Cambridge University Press, 1995.

Guerra y Sánchez, Ramiro. *Sugar and Society in the Caribbean: An Economic History of Cuban Agriculture*. Yale University Press, 1964.

Guzmán, Tracy Devine. *Native and National in Brazil. Indigeneity after Independence*. The University of North Carolina Press, 2013.

Haraway, Donna y Anna Tsing. “Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing.” *Edgeeffects*, https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf. Consultado 5 Dic. 2020.

Haraway, Donna. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin.” *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159-165.

Hecht, Susanna B. *Scramble for the Amazon and the “Lost Paradise” of Euclides da Cunha*.

The University of Chicago Press, 2013.

Heffes, Gisela. “Para una ecocrítica latinoamericana: entre la postulación de un ecocentrismo crítico y la crítica a un antropocentrismo hegemónico.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 79, 2014, pp. 11-34.

Heywood, Vernon H. “Biodiversity, Conservation, and Ethnopharmacology.”

Ethnopharmacology. Editado por Michael Heinrich y Anna K. Jäger. John Wiley & Sons, 2015, pp. 41-51.

“Hidroeléctricas.” *Comissão Pro-Índio de São Paulo*, <https://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/luta-pela-terra/hidroeletricas/>. Consultado 27 Nov. 2021.

Hirabahasi, Gabriel. “Após STF liberar ação, projeto de demarcação de terras é debatido por ruralistas.” CNN Brasil, 18 Oct. 2021, <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/apos-stf-liberar-acao-projeto-de-demarcacao-de-terras-e-debatido-por-ruralistas/>. Consultado 19 Dic. 2021.

Hoyos, Héctor. *Things with a History. Transcultural Materialism and the Literatures of Extraction in Contemporary Latin America*. Columbia University Press, 2019.

Huggan, Graham, y Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: literature, animals,*

Environment. Routledge, 2010.

Hurd, Lawrence. “Ecology.” *Ecology Basics*. Salem Press, 2004, pp. 171-178.

“Ianomâmis: festa de vida e morte na floresta.” *Terras indígenas no Brasil*,

<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/140632>. Consultado 26 Jul. 2021.

“Infección por shigella.” *Mayo Clinic*, [https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-](https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-conditions/shigella/symptoms-causes/syc-20377529)

[conditions/shigella/symptoms-causes/syc-20377529](https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-conditions/shigella/symptoms-causes/syc-20377529) Consultado 15 Feb. 2022.

- “Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.” *ONU*, [https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/CONF.151/26/Rev.1\(Vol.II\)](https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/CONF.151/26/Rev.1(Vol.II))
Consultado 10 Feb. 2021.
- Irele, Abiola. “Orality, Literacy, and the African Imagination.” *Semper Aliquid Novi*, 1990, pp. 251-263.
- . “The African Imagination.” *Research in African Literatures*, vol. 21, no. 1, Spring 1990, pp. 49-67.
- Jones, Bridget. “*Rue Cases-Nègres (Black Shack Alley)* from Novel to Film.” *The Francophone Caribbean Today: literature, language, culture*, The University of West Indies Press, 2003, pp. 102-113.
- Kandé, Sylvie. “Renunciation and Victory in Black Shack Alley.” *Research in African Literatures*. vol. 25, no. 2, Summer 1995, pp. 33-50.
- Kaushik, Anuha y C.P Kaushik. *Basics of Environment and Ecology*. New Age International, 2000.
- Kill, Lúcia Elena Piedade y Diego Denardi Porto. “Bioma Caatinga: oportunidades e desafios de pesquisa para o desenvolvimento sustentável.” *EMBRAPA*, <https://www.alice.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/1108577/1/Kiill.pdf> Consultado 19 Feb. 2022.
- Klein, Herbert S. y Francisco Vidal Luna. *Slavery in Brazil*. Cambridge University Press, 2009.
- Krause, Thomas. “La Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas.” *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*. CLACSO, 2005, pp. 121-161.

- Kressner, Ilka., Ana María Mutis, y Elizabeth M. Pettinaroli, editoras. *Ecofictions, Ecorealities, and Slow Violence in Latin America and the Latinx World*. Routledge, 2020.
- Kullberg, Christina. *The Poetics of Ethnography in Martinican Narratives: Exploring the Self and the Environment*. University of Virginia Press, 2013.
- Laguerre, Enrique. "Cronología." *La Charca*. Editorial Ayacucho, pp.166-275.
- . Solar Montoya. "Solar Montoya." *Obras Completas*. Tomo I. Nuevas Editoriales Unidas, 1974.
- "Las causas del cambio climático." NASA, <https://climate.nasa.gov/causas/>. Consultado 21 Nov. 2021.
- Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Open University Press, 1987.
- Leonti, Marco y Laura Casu. "Traditional medicines and globalization: current and future perspectives in ethnopharmacology." *Frontiers in Pharmacology*, vol. 4, Jul. 2013, pp. 1-13.
- Lewis, Simon, y Mark A. Maslin. "Defining the Antropocene". *Nature*, vol. 519, March 2015, pp. 171-180.
- Lima, Leanderson. "Aprovação do marco temporal 'premiar' invasores de terras." *Amazônia Real*, 16 Oct. 2021, <https://amazoniareal.com.br/marco-temporal/>. Consultado 19 Dic. 2021.
- Linhares, Joiada Moreira da Silva, et al. "Exploração aurífera e migração de garimpeiros para o território rondoniense." *Fronteiras: Revista de História*, vol 19, no. 33, 2017, pp. 43-69.

Linhares, Maria Yedda. *Terra prometida. Uma história da questão agrária no Brasil*. Editora Campus, 1999.

Lins do Rego, José. *Banguê*. Editora José Olympio, 2002.

Lock, Margaret y Nancy Scheper-Hughes. “A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent.” *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*. Editado por Sargent, Carolyne y Thomas M. Johnson. Praeger Publishers, 1996, pp. 41-70.

Look Lai, Walton. *Indentured Labor, Caribbean Sugar: Chinese and Indian Migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Johns Hopkins University Press, 1993.

Lopes, Carla Vanessa Alves y Guilherme Souza Cavalcanti de Albuquerque. “Agrotóxicos e seus impactos na saúde humana e ambiental: uma revisão sistemática.” *Saúde Debate*, vol. 42, no. 117, abril-junio 2018, pp. 518-534, DOI: 10.1590/0103-1104201811714.

López, Kathleen. *Chinese Cubans: A Transnational History*. University of North Carolina Press, 2013.

Lucero, Paula y Maria Celeste Rosso. “Por un concepto amplio de agronegocios: análisis de impacto en la agricultura y la foresto-industria.” Universidad Nacional de la Plata, 2018, pp. 1-18,
https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11289/ev.11289.pdf. Consultado 20 Nov. 2021.

Maciel, Dulce Portilho et al. “Integração Nacional no Brasil: as grandes rodovias da Amazônia (1970-1979).” *Dimensões*, vol. 44, jan-jun 2020, pp. 89-120.

“Manifestantes indígenas fazem protesto em Brasília contra o Marco Temporal”. *Jornal do Comércio*, 10 de septiembre de 2021,

- https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/geral/2021/09/810952-manifestantes-indigenas-fazem-protesto-em-brasilia-contramarco-temporal.html. Consultado 19 Dic. 2021.
- “Malaria.” *Mayo Clinic*, <https://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/malaria/symptoms-causes/syc-20351184> Consultado 10 Mar. 2021.
- Marland, Pippa. “Ecocriticism.” *Literary Theory: An Anthology*, editado por Julie Rivkin y Michael Ryan, John Wiley, 2017, pp. 1507-1528.
- Mathews, Andrew S. “Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments and Collaborations.” *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2020, pp.67-82.
- McCook, Stuart. *States of Nature. Science, Agriculture, and Environment in the Spanish Caribbean, 1760-1940*. University of Texas Press, 2002.
- McCormack, Carey. “Discovery and Patriarchy. Professionalization of Botany and the Distancing of Women and ‘Others.’” *Environments of Empire: Networks and Agents of Ecological Change*, editado por Ulrike Kirchberger y Brett M. Bennett, University of North Carolina Press, 2020, pp. 129-148.
- Méndez Rodenas, Adriana. “En búsqueda del Paraíso Perdido: la historia natural como imaginación diaspórica en Cristina García.” *MLN*, vol. 116, no. 2, pp. 392-418.
- Mentan, Tatah. *Unmasking Social Science Imperialism. Globalization Theory as a Phase of Academic Colonialism*. Langaa Research and Publishing, 2015.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper & Row, 1983.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press, 2011.

- “Mineração ameaça territórios quilombolas.” *Comissão Pro-Índio de São Paulo*,
<https://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/luta-pela-terra/mineracao/>. Consultado
27 Nov. 2021.
- Miller, Shawn William. *An Environmental History of Latin America*. Cambridge University
Press, 2007.
- Mintz, Sydney. *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. Penguin
Books, 1986.
- . “Foreword.” *Sugar and Society in the Caribbean: An Economic History of Cuban
Agriculture*, por Ramiro Guerra y Sánchez, Yale University Press, 1964, pp. ix-xliv.
- Moraña, Mabel. *El monstruo como máquina de guerra*. Iberoamericana, 2017.
- Moore, Jason W. “‘The Modern World-System’ as Environmental History? Ecology and the
Rise of Capitalism.” *Theory and Society*, vol. 32, no. 3, Jun. 2003, pp. 307-377.
- . “Unearthing the Capitalocene: Towards a Reparations Ecology.” *Resilience*, 4 Jan. 2018,
[https://www.resilience.org/stories/2018-01-04/unearthing-the-capitalocene-towards-a-
reparations-ecology/](https://www.resilience.org/stories/2018-01-04/unearthing-the-capitalocene-towards-a-reparations-ecology/). Consultado 28 Mar. 2020.
- . *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso, 2015.
- . Introduction. Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of
Capitalism. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of
Capitalism*, editado por Moore, PM Press, 2016, pp. 1-11.
- Moreno Fraginals, Manuel. *El ingenio: complejo económico-social cubano del azúcar*.
Editorial de Ciencias Sociales, 2014.
- Neves, Walter Alves, et al. “Coivara. Cultivo itinerante na floresta tropical.” *Ciência Hoje*,
vol. 50, no. 297, pp. 26-30.

Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, 2011.

O livro branco da grilagem das terras no Brasil. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), 1999.

“O que é a Amazônia Legal.” *O Eco*, <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28783-o-que-e-a-amazonia-legal/>. Consultada 22 Jul. 2021.

“O que é o bioma caatinga.” <https://oeco.org.br/dicionario-ambiental/28603-o-que-e-o-bioma-caatinga/> Consultado 13 Feb. 2022.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). *Directrices y principios para la elaboración de estadísticas de la discapacidad. Estadísticas sobre grupos especiales de población*, https://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesY/SeriesY_10s.pdf. Consultado 22 Ene. 2022.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho, 1987.

Ortiz, Hermenegildo. "Descripción y análisis del modelo de desarrollo puertorriqueño."

Cambio y desarrollo en Puerto Rico. Universidad de Puerto Rico, 1980, pp. 5-20.

Paravisini-Gebert, Lizabeth. “The Ghost and the Darkness. Creole Hauntings in Caribbean Literature.” *The Routledge Handbook to the Ghost History*. Routledge, 2017, pp. 225-232.

---. “Women Possessed: Eroticism and Exoticism in the Representation of Woman as Zombie.” *Sacred Possessions. Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. Editado por Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert. Rutgers University Press, 1997, pp. 37-58.

Pedreira, Antonio S. *Insularismo*. Editorial Edil, 1985.

- Pengue, Walter. "A Short History of Farming in Latin America." *Grain*, <https://grain.org/article/entries/413-a-short-history-of-farming-in-latin-america>. Consultado 19 Dic. 2021.
- Picó, Fernando. *Historia general de Puerto Rico*. Huracán Academia, 1986.
- . "Los jornaleros de la libreta en Puerto Rico a mediados del siglo XIX: una comparación entre la montaña (Utuado) y la costa (Camuy)." Universidad de Puerto Rico. *Cuaderno de la Facultad de Humanidades*, 1984, pp. 35-48.
- . "Coffee and the Rise of Commercial Agriculture in Puerto Rico's Highlands: The Occupation and Loss of Land in Guanico and Roncador (Utuado), 1833-1900." *Coffee, Society, and Power in Latin America*. Editado por William Roseberry, Lowell Gudmundson, Mario Samper Kutschbach. Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 94-111.
- . *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo diecinueve (los jornaleros utuadeños en vísperas del auge del café)*. Ediciones Huracán, 1979.
- Pires de Oliveira, Josivaldo y Luiz Augusto Pinheiro Leal. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. EDUFBA, 2009.
- Plowright, Rayna K, et al. "Pathways to Zoonotic Spillover." *Nature Reviews Microbiology*, vol. 15, August 2017, pp. 502-510, <https://www.nature.com/articles/nrmicro.2017.45>. Consultado 30 Sept. 2021.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, 1993.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Routledge, 1992.
- Prizibiszki, Cristiane. "Mineração em terras indígenas: a proposta do Governo Bolsonaro em 10 perguntas e respostas." *Associação O Eco*, 9 Feb. de 2020,

- <https://oeco.org.br/reportagens/mineracao-em-terras-indigenas-a-proposta-do-governo-bolsonaro-em-10-perguntas-e-respostas/>. Consultado 19 Dic. 2021.
- “Proyecto piloto para la conservación de café.” *Departamento de Agricultura de los Estados Unidos*, 2019,
https://www.nrcs.usda.gov/wps/PA_NRCSCConsumption/download?cid=nrcseprd1482512&ext=pdf Consultado 30 May. 2021.
- “Quadro geral dos povos.” *Povos Indígenas no Brasil*,
https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Consultado 22 Jul. 2021.
- “¿Qué es RAP-AL? *Red de Acción en Plaguicidas y sus alternativas para América Latina*,
<https://rap-al.org/que-es-rap-al/> Consultado 6 Jun. 2021.
- Quintero Rivera, Ángel G. “The Caribbean Counter-plantation Rural Formation Heritage and the Contemporary Search for Fundamentals.” *The Search for Fundamentals. The Process of Modernisation and the Quest for Meaning*. Kluwer Academic Publishers, 1995, pp, 175-185.
- Quijano, Aníbal. “La colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina.” *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, pp. 861-920, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.31>. Consultado 27 Nov. 2021.
- Quintero Rivera, Ángel G. “The Caribbean Counter-plantation Rural Formation Heritage and the Contemporary Search for Fundamentals.” *The Search for Fundamentals. The Process of Modernisation and the Quest for Meaning*. Kluwer Academic Publishers, 1995, pp, 175-185.

---. “Clases sociales e identidad nacional: notas sobre el desarrollo nacional puertorriqueño.”

Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales (coloquio de Princeton). Ediciones Huracán, 1981, pp. 13-44.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, 1984.

Ray, Sarah Jaquette y Jay Sibara, editores. *Disability studies and the environmental humanities: toward an eco-crip theory*. University of Nebraska Press, 2017.

“¿Residuos de plaguicidas en los alimentos?” *Organización Mundial de la Salud*, <https://www.who.int/features/qa/87/es/>. Consultado 5 Dec. 2020.

Robitaille, Laurence. *Capoeira as a Resource: Multiple Uses of Culture under Conditions of Transnational Neoliberalism*. 2013. Universidad de York, tesis doctoral.

Saffioti, Heleieth I.B. *Gênero, patriarcado, violência*. Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

Sansi, Roger. “From Crime to Art. Contradictions in the Cultural Transformation of Afro-Brazilian Candomblé.” *Social Compass*, vol. 67, 2020, pp. 238-251.

Sansão, Luiza. “Despejo de venenos no MA deixa menino de 8 anos com feridas, depressão e mau cheiro.” *De olho nos ruralistas. Observatório do Agronegócio no Brasil*, 28 Jul. 2021, <https://deolhonosruralistas.com.br/2021/07/28/despejo-de-venenos-no-ma-deixa-menino-de-8-anos-com-feridas-depressao-e-mau-cheiro/>. Consultado 11 Dic. 2021.

“Schistosomiasis.” *CDC*, <https://www.cdc.gov/parasites/schistosomiasis/index.html>
Consultado 10 Mar. 2021.

Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. Verso, 1992.

Secada Cárdenas, Luis, et al. "Carlos de la Torre y Huerta. Paradigma del saber científico cubano." *Revista Médica Electrónica*, vol. 42, no. 5, 2020, pp. 1-10.

http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1684-18242020000502441

Consultada 13 Mar. 2022.

Secreto, Maria Verónica. *Soldados da borracha. Trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas*. Perseu Abramo, 2007.

Sessions, Robert. "Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatible Philosophies?" *Hypathia*, vol. 6, no. 1, pp. 90-107.

Sheller, Mimi. *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies*. Routledge, 2003.

Shiva, Vandana. *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Zed Books, 1993.

---. "Science and Politics in the Green Revolution." *The Violence of the Green Revolution. Third World Agriculture, Ecology, and Politics*. University Press of Kentucky, 2016, pp. 19-60.

Silva, Elizângela Cardoso de Araújo. "Conservadorismo, bancada ruralista e indígenas." *Temporalis*, no.34, jul-dic, 2017, pp. 437-457.

Silva, Luiza Helena Oliveira y Márcio Araújo. "Seara vermelha: movimento de sujeitos e sentidos no romance de Jorge Amado." *Amado Jorge: um retrato de muitas faces*. UFU/Bonecker Acadêmica, 2018, vol.1, pp. 105-125.

Smithers, Gregory. *Slave Breeding: Sex, Violence, and Memory in African American History*. University Press of Florida, 2012.

Sodré, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultural no Brasil*. CODECRI, 1983.

Soper, Kate. *What is Nature? Culture, Politics, and the Non-Human*. Wiley-Blackwell, 1995.

- Sousa Rios, Kenia. *Isolamento e Poder. Fortaleza e os campos de concentração na Seca de 1932*. Imprensa Universitária, 2014.
- Stabb, Martin S. *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish America Essay of Ideas, 1890-1960*. The University of North Carolina Press Chapel Hill, 1967.
- Stein, Elizabeth Ann. “Censoring the press: a barometer of government tolerance for anti-regime dissent under authoritarian rule.” *Journal of Politics in Latin America*, 2016, vol. 8, no. 2, pp. 101-142, <https://journals.sub.uni-hamburg.de/giga/jpla/article/view/960/>. Consultado 12 Dic. 2021.
- Taussig, Michael M. “Reification and the Consciousness of the Patient.” *Social Science & Medicine*. Feb 1980, pp. 3-13.
- “Território,” *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)*, <https://brasilemsintese.ibge.gov.br/territorio.html> Consultada 22 Jul. 2021.
- “Tétanos.” *Mayo Clinic*, <https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-conditions/tetanus/symptoms-causes/syc-20351625> Consultado 15 Feb. 2022.
- Trigo, Benigno. “Anemia, Witches, and Vampires: Figures to Govern the Colony.” *Subjects of Crisis. Race and Gender as Disease in Latin America*. Wesleyan University Press, 2000, pp. 69-89.
- Vergès, Françoise. “‘There Are No Blacks in France’: Fanonian Discourse, ‘The Dark Night of Slavery’ and the French Civilizing Mission Reconsidered.” *Theory, Culture & Society*, vol. 27, pp. 91-111.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Prefácio. O recado da mata. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, por Davi Kopenawa, Companhia das Letras, 2016, pp. 11-41.
- . *Cannibal Metaphysics*. University of Minnesota Press, 2014.

- Wagley, Charles. "Plantation America: A Culture Sphere." *Caribbean Studies: A Symposium.* " edited by Vera Rubin, University of Washington Press, 1960, pp. 3-13.
- Wanderley, Luiz Jardim. *Barragens de mineração na Amazônia. O rejeito e seus riscos associados em Oriximiná.* Comissão Pro-Índio de São Paulo, 2021.
- Williams, Eric. *Capitalism and Slavery.* Capricorn Books, 1966.
- Young, Allan. "The Anthropologies of Illness and Sickness." *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, pp. 257-285.
- "Zika Virus Infections in the Americas and the DDT Question." *American Council on Science and Health*, <https://www.acsh.org/news/2016/02/23/zika-virus-infections-in-the-americas-and-the-ddt-question>. Consultado 14 Nov. 2021.