

## ***Violence*: comoditización corporal y resistencia en la novela de Festus Iyayi**

*Violence*: Bodily Commodification and Resistance in Festus Iyayi's Novel

**Ana Victoria Mazza**

<https://orcid.org/0000-0003-0642-6937>

Universidad Nacional de Mar del Plata

University of Glasgow, UK

av.mazza30@gmail.com

Fecha de envío: 28 de julio de 2023. Fecha de dictamen: 19 de setiembre de 2023. Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2023.

### **Resumen**

Publicada en 1979, *Violence* se desarrolla en la ciudad nigeriana de Benín, durante el boom petrolífero de la década de 1970. La narrativa se centra en dos matrimonios que representan ambos extremos del espectro social, cuyos caminos se cruzan mientras sortean diversos obstáculos. La novela de Iyayi constituye una crítica marxista de la violencia ejercida por la pobreza y la desigualdad extrema. *Violence* muestra cómo ciertos cuerpos humanos se cosifican y explotan de manera sistemática, a la vez que aquellos que no generan ganancias son descartados sin el menor rastro de humanidad.

Desde la perspectiva de la ecocrítica urbana, este artículo examina instancias de cosificación corporal en la novela y, específicamente, de comoditización de energía y materia humanas entendidas como recursos naturales. El estudio propone que Iyayi no solo critica esta comoditización al presentarla como una consecuencia del proyecto capitalista, sino que también la cuestiona mediante actos de cuidado resistente que devuelven a los cuerpos cosificados su calidad de sujeto. Estos actos de cuidado constituyen una forma de refutar la separación artificial de Naturaleza y Sociedad, contenida en el dualismo de cuerpo y mente, que históricamente ha justificado la explotación y expropiación capitalista (neo)colonial. El presente artículo contribuye

entonces tanto al campo de los estudios poscoloniales como a los de ecocrítica urbana y literaturas africanas, centrándose en una obra relativamente poco analizada y en problemáticas sumamente relevantes para la Nigeria contemporánea.

### Abstract

Published in 1979, *Violence* takes place in the Nigerian city of Benin, during the oil boom of the 1970s. The story follows two married couples, who represent both ends of the social spectrum, and whose paths cross as they overcome diverse obstacles. Iyayi's novel constitutes a Marxist critique of the violence of poverty and extreme inequality. *Violence* shows how certain human bodies are systematically objectified and exploited, while those that do not generate profit are discarded without a trace of humanity.

From the perspective of urban ecocriticism, this paper examines instances of bodily commodification in the novel and, specifically, of commodification of human energy and matter understood as natural resources. The study suggests that Iyayi not only critiques this commodification by presenting it as a consequence of the capitalist project, but also challenges it through acts of caring resistance which return objectified bodies their status as subjects. These acts of caring resistance constitute a way of rejecting the artificial separation of Humanity and Nature, contained in the dualism of mind and body, that has historically justified (neo)colonial capitalist exploitation and expropriation. The present paper thus contributes to the field of postcolonial studies, as well as urban ecocriticism and African literatures, focusing on a relatively ignored work and on issues that are still extremely relevant for contemporary Nigeria.

245

**Palabras clave:** Festus Iyayi; ecocrítica urbana; Nigeria; comoditización corporal.

**Keywords:** Festus Iyayi; urban ecocriticism; Nigeria; bodily commodification.

Publicada en 1979, *Violence* se desarrolla en la ciudad nigeriana de Benín, durante el boom petrolífero de la década de 1970. La narrativa se centra en dos matrimonios que representan ambos extremos del espectro social, cuyos caminos se cruzan mientras sorteando diversos obstáculos. Queen y Obofun, contratistas y grandes propietarios,



representan el extremo que se corresponde con la “burguesía subdesarrollada” de Frantz Fanon (1963), una “burguesía nacional” poscolonial cuyo rol principal es el de intermediario entre el Estado y las empresas privadas. Adisa e Idemudia se encuentran del otro lado y forman parte de un proletariado urbano que lucha a diario para sobrevivir en medio de la nueva opulencia petrolera. La novela de Iyayi constituye una crítica marxista de la violencia ejercida por la pobreza y la desigualdad extremas, que resultan a su vez de las relaciones neocoloniales que caracterizan la economía política extractivista. Dentro de este sistema, *Violence* muestra cómo ciertos cuerpos humanos se cosifican y explotan de manera sistemática, a la vez que aquellos que no generan ganancias son descartados y maltratados sin el menor rastro de humanidad.

A pesar de su riqueza y continua relevancia, la novela ha sido objeto de muy pocos estudios críticos. En su mayoría, estos se centran en la prosa marxista del autor y en la lucha obrera de Idemudia, a excepción de los trabajos de Anwasha Das (2012) y Douglas Kaze (2020). Desde la perspectiva de la ecocrítica urbana, este artículo examina instancias de cosificación corporal en la novela y, específicamente, de comoditización de energía y materia humanas entendidas como recursos naturales. A partir de teorizaciones que configuraron el marco de mi tesis doctoral, y de conceptualizaciones publicadas en un artículo anterior (Mazza, 2022), el presente estudio propone que Iyayi no solo critica esta comoditización al presentarla como una consecuencia del proyecto capitalista neocolonial, sino que también la cuestiona mediante actos de cuidado resistente, que devuelven a los cuerpos cosificados su calidad de sujeto.

Estos actos de cuidado constituyen, así, una forma de refutar la separación artificial de Naturaleza y Sociedad, en general, y el dualismo de cuerpo y mente, en particular. Dado que estos pares opuestos han justificado históricamente la explotación y expropiación capitalista (neo)colonial, el análisis propuesto expande y refuerza una lectura anticolonial y anticapitalista de la obra de Iyayi desde una perspectiva diferente. A su vez, el estudio propone un marco teórico y una metodología aplicables a análisis literarios de otras literaturas africanas y del Sur Global más ampliamente, en especial a estudios de índole comparativa. El presente artículo contribuye entonces tanto al campo de los estudios poscoloniales como a los de ecocrítica urbana y literaturas africanas, y se centra en problemáticas sumamente relevantes para la Nigeria y el África contemporáneas.

## Ecocrítica urbana y ciudades (literarias) poscoloniales

El presente artículo adopta como enfoque o perspectiva crítica general la ecocrítica urbana, o ecología urbana cultural. Desde comienzos del siglo XXI, el campo de la ecología urbana ha instado a críticos de diversas disciplinas a repensar la relación entre ciudad y naturaleza, o el lugar de la segunda dentro de la primera. Christopher Schliephake (2014: 9) define la ecología urbana como un área que “busca entender las ciudades como fenómenos espaciales que poseen múltiples y complejas interrelaciones materiales con sus respectivos ambientes naturales”<sup>1</sup>. En otras palabras, se trata de un campo de estudio que se concentra en el espacio urbano como aquel constituido por imbricaciones entre lo humano y lo no humano. Por su parte, Nik Heynen, Maria Kaika y Erik Swyngedouw (2006: 1 y 2) examinan las principales cuestiones relacionadas con “la producción de naturalezas urbanas” y con la necesidad de entender las ciudades como parte de lo natural, en lugar de algo opuesto a ello; consideran “la condición urbana fundamentalmente como un proceso socio-ambiental”, mediante el cual la naturaleza humana y no humana se transforma continuamente<sup>2</sup>.

247

Pasando al terreno cultural, es necesario considerar ahora el significado de estas proposiciones para un análisis literario. A finales del siglo XX, Michael Bennett y David Teague (1999) editan un estudio seminal cuyo objetivo es contribuir al campo de la ecología urbana mediante la incorporación de una perspectiva cultural y el desarrollo de lo que ellos denominan “ecocrítica urbana”. Destacan tanto la falta de atención a la ciudad por parte de los estudios ecocríticos literarios como la ausencia de dimensiones ecológicas en análisis literarios de la ciudad. Por otro lado, resaltan la necesidad de incorporar una dimensión *cultural* a los estudios urbanos. Mediante la examinación de literatura inglesa y estadounidense, el objeto principal de los autores es (re)centralizar la naturalidad de la ciudad y demostrar la relevancia de este ejercicio “al momento de entender la vida y la cultura urbanas” (Bennett y Teague, 1999: 4). Hacen hincapié en “la construcción sociopolítica de todos los ambientes”, tanto rurales como urbanos (Bennett y Teague, 1999: 9)<sup>3</sup>. Asimismo, Bennett (2001: 35) luego declara que “no hay una forma no-mediada de existir en armonía con la Naturaleza”. Ambos argumentos rechazan la separación de humanidad o sociedad y naturaleza. Además, al igual que Heynen *et al.*, Bennett y Teague apuntan a los procesos socio-

ecológicos mediante los cuales los ambientes se hacen y se transforman<sup>4</sup>.

Desde la colección publicada por Bennett y Teague, sin embargo, el campo de la ecocrítica urbana no se ha desarrollado de manera significativa, o como se esperaba. Un crítico clave es Schliephake, quien ensaya una definición de lo que él llama “ecología urbana cultural”, profundizando las conexiones entre literatura y paisaje urbano. Siguiendo a Lewis Mumford, y en línea con los autores citados, Schliephake (2014: 8) primero identifica la ciudad “como un fenómeno natural y un artefacto cultural”. Para él, la dimensión cultural es inherente a la construcción del entorno. Es decir que se concentra específicamente en el elemento sociocultural presente en los intercambios entre naturaleza humana y no humana en la ciudad:

“es en el plano cultural-discursivo que [...] las interrelaciones se reflejan y cobran significado. Es en, y a través de, la cultura que la urbanidad emerge como un sistema ecológico. Y es aquí que se pueden buscar nuevas formas de considerar el medioambiente”. (Schliephake, 2014: 9-10)

Es a través de los artefactos culturales que los seres humanos analizan las relaciones socio-ecológicas existentes en la ciudad, e imaginan alternativas. La incorporación de esta dimensión cultural responde al medio que posibilita la comprensión de los procesos de *producción de naturalezas urbanas*. De esta forma, Schliephake (2014: 18) define la ecología urbana cultural como el campo que “se ocupa de resaltar la cualidad imaginativa de nuestros mundos urbanos”, que explora y analiza las complejas imbricaciones que se (re)construyen a través del plano cultural<sup>5</sup>.

La definición de Schliephake es de vital importancia para este trabajo, ya que destaca la potencial función de las literaturas urbanas de (re)imaginar las interrelaciones entre lo humano y lo no humano, así como la importancia de analizarlas a través de la lente de las humanidades ambientales. Sin embargo, como explica Chantelle Bayes (2023), aún hay mucho por hacer en cuanto a la naturaleza de las ciudades literarias y la relación entre estos paisajes urbanos ficticios y diversas cuestiones socioambientales. Expandiendo las ideas de Schliephake acerca de la importancia de los artefactos culturales para los estudios ecológicos urbanos, Bayes (2023: 12) define los “imaginarios [...] como constructos sociales mediante los cuales entendemos el mundo y [...] determinamos valores culturales y personales, actitudes y creencias”. A través de estos imaginarios entendemos y podemos modificar las relaciones socio-ecológicas que conforman el entorno, y es en parte mediante la

cultura en general, y la literatura en particular, que estos imaginarios se (re)crean<sup>6</sup>.

Por supuesto, fuera de la ecocrítica urbana o ecología urbana cultural, varios críticos han estudiado la relación entre literatura y espacio o medioambiente, y hablan de la mutua influencia que se ejerce entre los paisajes urbanos ficticios y no ficticios, de manera que estas discusiones deben insertarse en consideraciones más amplias. Como dice Kevin McNamara (2014: 6), mientras que la literatura “es [...] parte del registro documental del pensamiento urbano a través de la historia”, también posee un valor estético y creativo, y constituye ni más ni menos que una *representación* de la vida urbana<sup>7</sup>. De hecho, tanto Schliephake (2014) como Eric Prieto (2013) señalan específicamente la flexibilidad y adaptabilidad de la ficción en comparación con el lenguaje científico. Pablo Mukherjee (2010: 72) examina la relación entre medioambiente y representación, esta vez partiendo de la “teoría estética y filosófica anti-mimética o «no-representacional»” proveniente del campo de la geografía cultural, que destaca “la capacidad transformativa de la materia y el lenguaje”. Utiliza este concepto para explicar la necesidad de atender a las condiciones materiales de producción cultural, y la idea de literatura como más que mera imitación, como participante en el proceso de comprensión del mismo ambiente que condiciona esa producción cultural<sup>8</sup>. Elleke Boehmer y Dominic Davies (2015: 397) se refieren al “poder investigativo y de diagnóstico” de la literatura, entendiéndola “como un modo de conceptualizar el mundo y como una práctica material cultural”. En resumen, todos estos autores ven la literatura en particular y la cultura en general como formas de entender y transformar el entorno. Esto no significa que las ciudades literarias puedan servir como estudios sociológicos o ambientales cuyos resultados tienen una aplicación directa en ciudades existentes; sino que se trata de construcciones culturales que, como explica Prieto (2013), pueden modificar la forma en la que vemos nuestro entorno y aportar a la labor científica mediante la crítica interpretativa<sup>9</sup>.

Saliendo del campo literario, y como complemento a la proposición de Prieto, Garth Myers (2011: 58) identifica el campo de “las artes” como un espacio fructífero para la producción de “contradiscursos” que denuncian problemáticas urbanas poscoloniales: “El poscolonialismo artístico y discursivo está lejos de ser una causa perdida, y sigue siendo un medio importante para reconceptualizar la representación de sujetos coloniales o ciudades colonizadas”. Aquí, Myers enfatiza la función transformativa de la literatura urbana, que es de vital importancia dentro de un estudio

sociológico; de hecho, menciona “la crítica literaria” como una de las fuentes de su trabajo, reconociendo así los artefactos culturales como elementos participativos en un urbanismo poscolonial. Es dentro de estas consideraciones acerca de la relación entre literatura y espacio (urbano) que deben entenderse la ecocrítica urbana como teoría y práctica en general, y el presente trabajo en particular. En resumen, este estudio adopta un marco teórico en auge, aunque poco desarrollado, para realizar un análisis literario de índole socioambiental que va más allá de la obra en cuestión<sup>10</sup>.

Antes de pasar al marco teórico específico, es necesario considerar qué significan estas discusiones en una literatura urbana que además es africana y poscolonial. Cuando tratamos con ciudades literarias poscoloniales, el poder transformativo de los paisajes urbanos ficticios debe examinarse dentro del doble impulso de “ruptura” y “recuperación” que diversos críticos identifican tanto en la literatura poscolonial como en el análisis ecocrítico de estas obras (DeLoughrey, Didur y Carrigan, 2015). Por otro lado, cabe destacar que, si lo urbano ha sido relativamente excluido de los estudios ambientales, también lo ha sido de los estudios literarios poscoloniales (Herbert, 2014). Además, la ciudad africana ha sido sistemáticamente marginalizada en los estudios urbanos y, cuando se la analiza, se utilizan por lo general “los modelos y métricas de occidente” (Myers, 2011: 1-2). Esto significa que, a pesar del crecimiento de los campos de la ecocrítica poscolonial y la urbana, existen muy pocos estudios ecocríticos de obras urbanas africanas<sup>11</sup>.

250

Myers sugiere cinco temas alrededor de los cuales se organiza su estudio comparativo. Vamos a concentrarnos aquí en el primero, *poscolonialismo*, entendido en este caso como la relación entre poscolonialidad y urbanismo africano, porque es el que examina las bases históricas de diversas problemáticas urbanas contemporáneas. Para Myers (2011: 49), este tema implica concentrarse en “problemas materiales” que “incluyen las grandes desigualdades, sociales y espaciales, que las ciudades africanas heredaron del colonialismo europeo”. Resulta especialmente relevante el análisis que hace de las consecuencias del colonialismo en las ciudades de África, dado que los escritores y pensadores africanos han tenido que procesar el acelerado (re)nacimiento y desarrollo de sus ciudades como centros administrativos, económicos y culturales durante el período (pos)colonial. Si bien cabe destacar que África ya tenía centros urbanos antes del colonialismo europeo, “las inversiones más significativas en la creación del urbanismo en suelo africano coincidieron con la era de gobierno colonial

formal, a grandes rasgos desde la década de 1880 a la de 1960”, e incluso algunas ciudades precoloniales se transformaron en el proceso (Myers, 2011: 51)<sup>12</sup>.

Podemos mencionar dos consecuencias que son especialmente relevantes para el presente artículo: un “crecimiento acelerado” de las ciudades que no estuvo necesariamente acompañado de “crecimiento económico e industrialización”, lo que solo desplazó la pobreza del campo a la ciudad, y, en cuanto a “forma interna y estructura espacial”, la presencia interrelacionada tanto de “segregación y segmentación” como de un “alto grado de desigualdad” (Myers, 2011: 53). Como se puede ver en la novela de Iyayi, estas cuestiones han generado a su vez problemas urbanos socioambientales que han resultado especialmente difíciles de erradicar. Adisa e Idemudia, por ejemplo, pertenecen a ese gran número de pobres que se desplazan del campo a la ciudad en busca de nuevas oportunidades para encontrarse con una calidad de vida igual o incluso peor (Griswold, 2000). Por otro lado, las marcadas diferencias entre los dos matrimonios se dan también en el plano espacial, en un paisaje urbano que separa una clase de otra<sup>13</sup>.

Desde una perspectiva ecocrítica y poscolonial, entonces, debemos entender el paisaje urbano de *Violence* como más que un mero reflejo de Benín. En tanto artefacto cultural poscolonial, el texto de Iyayi es un elemento constitutivo de la urbanidad nigeriana, que reflexiona acerca de sus legados coloniales y sus cuestiones poscoloniales: sus participantes y agentes, y sus problemáticas socioambientales; que critica y denuncia a la vez que propone, a través del cuidado resistente, formas de (re)interpretar la *producción de naturaleza urbana*.

251

### **Comoditización corporal y cuidado resistente**

A través de esta perspectiva crítica, que considera la literatura urbana poscolonial como una forma de entender y (re)imaginar la urbanidad poscolonial como paisaje conformado por redes de elementos humanos y no humanos, el presente trabajo analiza en la novela de Iyayi la comoditización de materia y energía humanas en tanto recursos naturales; es decir, elementos naturales humanos a través de cuya *expropiación* se (re)crea la ciudad de Benín. Es necesario entonces considerar brevemente los mecanismos que posibilitan esta comoditización corporal y la consecuente devaluación de aquellos que no resultan rentables, así como la forma de resistencia identificada.



El dualismo de cuerpo y mente, que se remonta al filósofo Descartes y al pensamiento del Iluminismo en general, constituye una de las expresiones del pensamiento dualista que ha constituido un principio clave para la *expropiación* y explotación capitalista de la naturaleza humana y no humana, que comenzó en el siglo XVI (Moore, 2015; Fraser, 2022). Lesley A. Sharp (2000: 290) explica que la “deshumanización” está justificada por “la separación dualista de cuerpo y mente”. Si cuerpo y mente se perciben como dos elementos distintos y separados, en algunas personas, tales como otros racializados, pero también femineidades y personas en pobreza extrema, la mente puede construirse como inexistente o menos desarrollada, de manera que estas personas se convierten solo en cuerpos descartables. Achille Mbembe (2017), por su parte, considera la violencia que conlleva la deshumanización de personas racializadas: convertir a una persona en solo un cuerpo, o un cuerpo con una mente inferior, justifica el trato inhumano de esa persona<sup>14</sup>.

Es decir, la separación de cuerpo y mente está estrechamente ligada con los orígenes de la cosificación y comoditización del cuerpo humano. En palabras de Rebecca Duncan y Rebekah Cumpsty (2020: 588-589), “a las jerarquías raciales en el contexto del imperialismo europeo occidental subyace un dualismo de mente y cuerpo, que se abre para convertirse en un dualismo de humanidad racional y naturaleza bruta”<sup>15</sup>. Como señalan estas autoras, Jason Moore inserta la explotación del cuerpo humano dentro de la explotación colonial capitalista de la naturaleza no humana, y sus orígenes en la modernidad temprana. Es dentro de la concepción dualista de humanidad y naturaleza, sostiene Moore (2017: 600-601), que tiene lugar “la expulsión de varios humanos de [...] la Humanidad”, convirtiéndolos así en objetos pasivos de dominación y *expropiación*: la humanidad deshumanizada se asigna al terreno de la naturaleza y se *abarata* al servicio del capitalismo<sup>16</sup>. En otras palabras, la separación de cuerpo y mente cosifica a todos aquellos que quedan excluidos de la categoría de humanidad. Mientras que Neil Smith (2006) mantiene un argumento muy similar al de Duncan y Cumpsty, Mbembe (2017: 18) expone la esencia extractivista de este proceso cuando declara que racializar al otro “es producir una relación social de subordinación y *un cuerpo de extracción*”<sup>17</sup>. Fundamentalmente, cuando estos cuerpos comoditizados, absolutamente prescindibles, pierden su condición de “objetos de deseo económico” (Sharp 2000: 293), también pierden cualquier otro tipo de valor que pudieran haber tenido. Los humanos no rentables resultan, así, inútiles, y pueden ser

descartados, abandonados o maltratados (Duncan y Cumpsty, 2020)<sup>18</sup>.

Aunque, como sostiene Mbembe, los cuerpos racializados continúan siendo deshumanizados en el siglo XXI, siguiendo a Sharp (2000), el presente trabajo identifica una línea de continuidad desde la deshumanización de cuerpos racializados, ejercida por el capitalismo colonial en servicio del imperio, a formas posteriores de cosificación y comoditización corporal que no están basadas en la raza y se desarrollaron dentro de la Nigeria poscolonial, en su mayoría en base a cuestiones de género y clase. Por cuestiones de enfoque y espacio, el estudio aborda el tema en su intersección con la segunda categoría, ya que existen especificidades de la perspectiva de género que no se incluyen aquí. El análisis sugiere que tanto energía como materia prima son recursos que pueden extraerse del cuerpo humano. Al igual que lo hace Saree Makdisi (Shannon, Nardizzi, Hiltner, Makdisi, Ziser, Szeman y Yaeger, 2011), aquí se entiende el trabajo humano como una forma de energía, “energía humana”<sup>19</sup>. La materia prima, por otro lado, está constituida por órganos y diversos fragmentos corporales que incluyen, como en el caso de *Violence*, la sangre. El cuerpo se convierte entonces en un repositorio “de historia ambiental” (Moore, 2015: 26), ya que el trabajo en tanto energía y los fragmentos corporales en tanto materia prima se convierten en mercancías extraídas de la naturaleza<sup>20</sup>.

253

Una vez más, la literatura constituye un poderoso medio a través del cual representar y subvertir la cosificación y comoditización corporal, ya que puede ser un lugar de “resistencia” donde se pone en evidencia “la naturaleza ilusoria del control sobre nuestros cuerpos” (Hillman y Maude, 2015: 4-5). Dentro de una ecología urbana cultural, reclamar el cuerpo a través de la literatura puede entenderse como una forma de (re)construir los imaginarios urbanos; de explorar nuevas formas de pensar con y sobre cuerpo y mente, desafiando los mecanismos de deshumanización capitalistas que incorporan y/o desechan energía y materia humanas dentro de los procesos de configuración de la ciudad. De hecho, a propósito de la literatura poscolonial, Duncan y Cumpsty (2020) afirman que a menudo ha apuntado a repensar y (re)imaginar el cuerpo racializado y colonizado como algo más que un objeto explotable. Analizar el cuerpo humano simultáneamente como recurso natural y agente de resistencia significa, entonces, por un lado, pensar al ser humano como objeto y sujeto; y por el otro, incluir estos cuerpos cosificados en reflexiones acerca la naturaleza de las ciudades<sup>21</sup>.

Como se adelantó, este trabajo propone que la obra de Iyayi resiste la comoditización corporal, y el supuesto control que el capitalismo neocolonial urbano ejerce sobre ciertos cuerpos, mediante actos de cuidado resistente que devuelven la condición de sujeto tanto a aquellos que brindan como a aquellos que reciben cuidados de distinto tipo. Es importante entonces, por último, definir el concepto de cuidado resistente, en base a mi anterior trabajo (Mazza, 2022). Berenice Fisher y Joan Tronto (1990: 40) ofrecen una definición comprehensiva de cuidado que ha constituido un buen punto de partida para teorizaciones posteriores:

“sugerimos que cuidar sea entendido como *una actividad de la especie que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro «mundo» para poder vivir en él de la mejor forma posible*. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestro medioambiente, todo lo cual buscamos entretejer en una compleja red que sustenta la vida”.

La amplitud de esta definición nos permite incluir y reflexionar acerca de diferentes prácticas específicas que varían según el tiempo y el lugar en que se llevan a cabo. Es decir, una definición amplia de cuidado abarca múltiples formas reales de cuidar que pueden ser llevadas a cabo por diversos agentes en diferentes contextos (Tronto, 2013). Partiendo de esta definición, hay dos aspectos interrelacionados que debemos tener en cuenta para poder entender el cuidado como resistencia a la cosificación. Primero, las autoras sugieren que el cuidado, tanto en la teoría como en la práctica, debe considerar cuerpo y mente. La definición rechaza explícitamente el dualismo antes identificado y reconoce la integridad de la persona, que a su vez forma parte de una red más amplia que también incluye la naturaleza no humana (Dowling, 2022). Segundo, como varios críticos han demostrado, el cuidado debe entenderse como un asunto público, social, político y ambiental (Fisher y Tronto, 1990; Lynch, 2009; Raghuram, 2016; Care Collective, 2020; Dowling, 2022; Mazza, 2022)<sup>22</sup>.

Sin embargo, la visión de cuidado que prevalece en un sistema neoliberal y neocolonial es la de un cuidado que pertenece a lo privado, lo individual, al orden moral y lo exclusivamente humano. De hecho, es posible afirmar que el capitalismo como “orden social” (Fraser, 2022: XIV) “es insensible por naturaleza” (Care Collective, 2020: 1): de la misma manera que se deshace de todo aquello que no es rentable, incluso cuerpos deshumanizados, “socava gravemente toda forma y práctica de cuidado que no contribuya a su agenda de generación de ganancia para unos pocos”

(Care Collective, 2020: 10)<sup>23</sup>. Esto significa que “las prácticas de cuidado han sido reducidas al mínimo, de forma que la mayoría de la población mundial enfrenta crecientes dificultades para dar y recibir cuidado” (Mazza, 2022: 6)<sup>24</sup>. Esta es la premisa principal del estudio de Dowling (2022) y uno de los argumentos de Nancy Fraser (2022). Como explican Dowling (2022) y Care Collective (2020), el orden mundial neoliberal y neocolonial solo ha exacerbado una crisis del cuidado cuyo origen puede ubicarse, en parte, en nociones de debilidad, cuidado y vulnerabilidad ligadas al género (Mazza, 2022). En palabras de Dowling (2022: 9 y 11-12), el cuidado es ahora “voluntario y está informado por una ética de la caridad u otras formas de obligación moral”; además, “[l]as medidas de austeridad sirven para convencer a los individuos de que la única persona en la que pueden confiar verdaderamente es en ellos mismos”<sup>25</sup>.

En este contexto, es muy probable que la naturaleza humana y no humana cosificada y descartable quede sin el cuidado y sostén necesarios (Mazza, 2022). Como veremos en *Violence*, el cuidado capitalista se reduce a lo privado, lo individual y lo moral, mientras divide a los seres humanos en aquellos que pueden cuidar y aquellos que necesitan cuidado. Además, en un contexto poscolonial, existen dos puntos más a tener en cuenta: la influencia que las fuerzas globales ejercen sobre éticas y prácticas de cuidado, y la necesidad de descentralizar los conceptos de cuidado y responsabilidad (Raghuram, Madge y Noxolo, 2009; Raghuram, 2016). Esta es precisamente la naturaleza de la crítica de Leticia Sabsay (2016: 280-281) a “los proyectos humanitarios”, que replican relaciones asimétricas de poder y cuidado, a la vez que niegan responsabilidad mediante la “[despolitización de] las situaciones que llevaron a semejantes carencias”<sup>26</sup>.

En consecuencia, en términos generales y como plantea Care Collective (2020), si el capitalismo es indiferente e insensible por naturaleza, un cuidado cuyo objetivo principal es posibilitar el mantenimiento y crecimiento de nuestro mundo, y no la acumulación de capital, es un cuidado resistente. Se trata, necesariamente, de una ética del cuidado anticapitalista y anticolonial: un cuidado que desafía el dualismo de naturaleza y sociedad y rechaza relaciones de poder unilaterales o asimétricas, que reconoce nuestra interdependencia y las fuerzas globales históricas, políticas y económicas detrás de la producción de vulnerabilidad. Es, entonces, una cuestión pública, social, política y ambiental. Es multimodal y varía en tiempo y espacio. No es

una actividad con fines de lucro ni una capacidad individual u obligación moral (Mazza, 2022).

Así como la definición amplia de cuidado que se toma aquí incluye múltiples prácticas y formas, también la idea genérica de cuidado resistente va a adoptar una diversidad de medios y configuraciones específicas. En el caso de este estudio, que se ocupa del cuerpo humano en tanto objeto y sujeto, se sugiere que, como el cuidado resistente rechaza los dualismos naturaleza/sociedad y cuerpo/mente, las prácticas de cuidado realizadas por y para cuerpos humanos conllevan una mente corporizada, es decir, involucran al cuerpo humano en tanto sujeto. En consecuencia, el cuidado brindado y recibido por cuerpos cosificados posibilita la (re)humanización de dichos cuerpos. Dando y recibiendo cuidado en su sentido más amplio, los cuerpos humanos ofrecen resistencia activa a los procesos de cosificación y deshumanización capitalistas y a la victimización neocolonial. Esta resistencia está contenida en el acto de cuidado en sí mismo, independientemente de su alcance y naturaleza, que convierte a los cuerpos cosificados en seres capaces de dar y dignos de recibir cuidado en sus múltiples formas. En la sección siguiente se analizan, entonces, las instancias de comoditización corporal que presenta *Violence* en el contexto de una Nigeria urbana en la década de 1970.

256

### Comoditización corporal en *Violence*

Son varios los críticos que reconocen y estudian la naturaleza marxista de las obras de Iyayi (Fatunde, 1986; Udumukwu, 1996; Adeeko, 1997; Agho y Bamidele, 2011; Kaze, 2020). Sin embargo, ninguno se concentra específicamente en la explotación física del cuerpo humano. Como ya se adelantó, el presente artículo reconoce tres formas de comoditización corporal en *Violence* que se analizan en la presente sección: comoditización de energía humana en forma de mano de obra, y comoditización de materia humana en forma de cuerpos femeninos y de sangre. En primer lugar, el texto muestra en repetidas ocasiones cómo la *expropiación* de energía humana resulta un elemento indispensable en la maquinaria de corrupción y, en consecuencia, en el crecimiento urbano. Karin Barber (1982) describe claramente el triángulo de corrupción formado por el Estado, las empresas privadas y los contratistas o intermediarios durante el segundo *boom* petrolífero nigeriano, mientras que Michael Watts (1994) explica cómo esto se tradujo en un crecimiento urbano totalmente desregulado. Estos

dos factores deben a su vez considerarse en el contexto de los legados coloniales ya brevemente expuestos: la pobreza y la segmentación espacial, ambas urbanas. Es decir, el alto nivel de corrupción y el consecuente desarrollo urbano desmedido, producto de una economía política neocolonial, no hacen sino exacerbar problemáticas que constituyen el legado colonial en la ciudad. Es en este contexto que contratistas como Queen expropián energía humana para sacar el mejor provecho a sus negocios. Utilizaremos aquí el término *expropiación* en lugar de *explotación*, siguiendo la diferenciación que hace Fraser (2022): mientras que el segundo término está normado por una “relación contractual”, el primero se refiere al acto de *confiscar* y *reclutar* recursos. Es decir, en el caso de la *expropiación* no hay libertad de elección ni intercambio alguno<sup>27</sup>.

Esto se ve más claramente en la segunda mitad de la novela, cuando Queen recibe un ultimátum del gobierno para terminar una obra licitada, y la única salida que ve es contratar más trabajadores manteniendo bajos los salarios (Iyayi, 1979). Si bien a los trabajadores se los contrata, como se ve en la siguiente sección, las condiciones laborales en esta y en todas las obras es prácticamente de esclavitud: sufren maltratos y despidos instantáneos al menor inconveniente; no hay estabilidad ni seguridad para estos trabajadores cuya energía se exprime hasta la última gota en pos del enriquecimiento privado (Udumukwu, 1996; Agho y Bamidele, 2011). Es así como la comoditización de energía humana en *Violence* se convierte en un ejemplo de la afirmación de Fraser de que “la expropiación es un atributo estructural del capitalismo”, en este caso, neocolonial: sin esta mano de obra prácticamente esclava, el triángulo de corrupción antes mencionado no resultaría igualmente favorable para los contratistas. La deshumanización de los trabajadores y la comoditización de su labor no son consecuencias secundarias de la maquinaria de corrupción, sino una pieza fundamental para su correcto funcionamiento<sup>28</sup>.

Es interesante, por otro lado, ver cómo Iyayi (1979) describe esta energía humana en términos de configuración del paisaje urbano: este es un trabajo que deja una “marca positiva” en la construcción de viviendas ya habitadas y en funcionamiento; un “sudor” que directamente contribuye a la creación de la ciudad y la vida de algunos de sus habitantes. Esto (re)inscribe simultáneamente lo humano en lo natural y lo natural en lo urbano, a través de una representación de *expropiación* de energía que, a la vez, celebra el fruto del esfuerzo de los trabajadores. Es decir, el

texto de Iyayi no solo denuncia la comoditización y *expropiación* corporal, sino que, además, inserta este proceso en la *producción* de una naturaleza urbana (neo)colonial y obliga al lector a reflexionar acerca de la violencia que se esconde detrás de un paisaje aparentemente inocuo. Así, Iyayi demuestra que no hay grandes diferencias entre la cosificación que sufren los trabajadores antes y después de la independencia, ya que la descripción de la obra recuerda al lector las varias escenas de trabajo forzado que describen la producción del entorno durante la colonia<sup>29</sup>.

En segundo lugar, está la venta de sangre entendida como materia prima, una práctica que figura también en las obras de Ben Okri (1999) y Chris Abani (2004). Junto con otros hombres en su misma situación, Idemudia va cada día a Iyaro, una estación de autobuses, en busca de algún trabajo precario para sobrevivir. Cuando no lo consigue, su única opción para que él y su esposa Adisa puedan comer es vender su propia sangre a personas que acuden al mismo punto de encuentro de los trabajadores, desesperados por salvar a sus familiares. Iyayi compara las venas de Idemudia con “la corriente de un arroyo”, identificando una vez más el cuerpo comoditizado del personaje con una fuente de vida para otros; al igual que la energía utilizada para construir viviendas, la sangre de Idemudia posibilita la supervivencia ajena. Sin embargo, para los hombres que recurren a esta práctica, se trata de una humillación que, una vez más, los deja sin fuerza ni dignidad: para Idemudia, vender su sangre equivale a “[drenar] su vida lentamente” (Iyayi, 1979: 164)<sup>30</sup>.

Teniendo en cuenta el poco dinero que estos hombres reciben a cambio de su sangre, nuevamente podemos hablar de *expropiación* en lugar de *explotación*. Una vez más, nos encontramos con personas que carecen de elección y/o derechos; que, al no poder malvender su energía, se ven obligadas a malvender su propia sangre para poder sobrevivir. Por otro lado, la *expropiación* de sangre entendida como materia prima nuevamente (re)inscribe al ser humano en la naturaleza y remite al lector a la circulación e interrelación de elementos naturales en la configuración del paisaje urbano. En otras palabras, este sistema informal de venta de sangre, que se da tanto debido a la ausencia de un sistema regulado de donación como a la existencia de un sector de la población completamente desprotegido y descartable, no hace más que exacerbar las desigualdades y problemáticas socioambientales ya existentes. De manera circular, esta práctica posibilita la supervivencia de la burguesía nacional, pieza indispensable de un sistema neocolonial que explota los estratos más bajos, a la

vez que transforma el entorno en pos de su enriquecimiento.

Finalmente, cabe considerar la comoditización de cuerpos femeninos. Podemos encontrar en *Iyayi* dos ejemplos muy diferentes en los dos personajes principales. Por un lado, está la contratista Queen. La novela narra los inicios de la mujer en el mundo de los negocios y cómo rápidamente descubre que su mayor activo es su propio cuerpo: es lo único que los hombres piden a cambio de contratos. Aunque al principio duda, de a poco va acostumbrándose y perdiéndose en las crecientes sumas de dinero que recibe. Sin embargo, en el caso de Queen, pareciera que no podemos hablar de *expropiación*, ni siquiera de *explotación*. La mujer ve su cuerpo como un “arma”, con la cual “podía obtener todo lo que quisiera” (*Iyayi*, 1979: 203). A diferencia de los trabajadores que ella misma explota en sus obras, Queen decide, al menos superficialmente, cosificar y entregar su propio cuerpo a cambio de dinero o favores. No obstante, *Iyayi* (1979: 203) da a entender al lector que Queen no tuvo elección al comienzo, cuando los “hombres [...] ignoraban abiertamente las notas que su marido les enviaba” y solo estaban interesados en tenerla a ella. Podemos ver a Queen como una mujer que saca provecho de su situación, pero que no la ha elegido y se adapta a las reglas del sistema para obtener lo que quiere<sup>31</sup>.

259

Por otro lado, está Adisa, la esposa de Idemudia, quien, al comienzo de la novela, amenaza a su esposo con prostituirse para poder alimentarse. Si bien esta amenaza no se cumple, Adisa termina entregando su cuerpo a Obofun, esposo de Queen, para poder pagar la atención médica que ha recibido Idemudia, en un claro caso de *expropiación*. Dándonos acceso a los pensamientos de Obofun, *Iyayi* muestra cómo el hombre se aprovecha de la desesperación de la mujer y justifica su accionar a través de la cosificación. A cambio de su cuerpo, Adisa recibe dinero y mercadería para revender. Según Obofun, quien la compara con “una mina de diamantes” que él ha “descubierto”, Adisa “no pierde nada” con la transacción (*Iyayi*, 1979: 128). Para Adisa, Obofun ha “demandado más de una libra de su carne” (*Iyayi*, 1979: 147). A diferencia de Queen, Adisa en ningún momento está conforme con el intercambio. El texto da a entender que nunca llega siquiera a ser consensuado y se trata, por lo tanto, de una violación. Adisa se siente ultrajada y teme la reacción de su marido si llegase a enterarse, aunque es por él que se encuentra en esa situación<sup>32</sup>,

A pesar de las diferencias entre Queen y Adisa, una vez más vemos que la novela de *Iyayi* pone de relieve cómo el cuerpo humano cosificado y comercializado



resulta inseparable de un sistema neocolonial despiadado, a la vez que participa, en tanto materia prima orgánica, en la construcción de interrelaciones entre elementos humanos y no humanos que conforman la trama urbana. Si bien este análisis no ahonda en las especificidades de la cuestión de género, como ya se adelantó, el objetivo principal es señalar cómo *Violence* inserta la comoditización del cuerpo femenino en una crítica poscolonial marxista que es tanto ambiental como social. Mientras que Queen utiliza su cuerpo como moneda de cambio en las múltiples transacciones corruptas en las que participa como contratista, Adisa utiliza el suyo para pagar la atención médica que recibe su marido debido a la inexistencia de un sistema de salud pública. La materialidad del cuerpo femenino está estrechamente ligada en la obra de Iyayi a la desigualdad, no solo social sino también espacial. El cuerpo femenino como mercancía en circulación, demuestra *Violence*, debe entenderse en la ciudad africana poscolonial dentro de una economía política neocolonial que rige la comoditización corporal en todas sus formas.

### Cuerpos descartables y cuidado resistente

Analizaremos ahora la contracara de esta comoditización corporal: la violencia que sufren los cuerpos descartables, y algunas de las formas de resistencia que ofrecen. Esta violencia se hace patente en el discurso de un abogado defensor durante una representación teatral que tiene lugar en el hospital donde está internado Idemudia: “se cometen actos de violencia cuando a un hombre se le niega la oportunidad de educarse, de obtener un trabajo, de alimentarse a sí mismo y a su familia, de recibir atención médica de forma rápida y económica”, explica; y luego apunta contra el capitalismo neocolonial, que evidencia la naturaleza marxista de la crítica de Iyayi: “A menudo no nos damos cuenta de que es la sociedad, el tipo de sistema económico y por lo tanto político con el que estamos operando hoy en nuestro país que *brutaliza al individuo*” (Iyayi, 1979: 193, énfasis nuestro)<sup>33</sup>. En la novela, “el cuerpo, junto con la mente, se encuentra en el centro de esta tortura” (Kaze, 2020: 34); es decir, la materialidad de esta violencia, que es principalmente una consecuencia de la deshumanización de ciertas personas, es, sin embargo, inseparable de los pensamientos de los personajes que la padecen<sup>34</sup>.

Podemos mencionar, en primera instancia, el contraste marcado que existe entre las dos parejas, que representa la gran brecha que separa a los ricos de los

pobres. Como nota Adeleke Adeeko (1997), Iyayi muestra de forma constante las diferencias entre Queen y Obofun, e Idemudia y Adisa: los autos de lujo, las numerosas propiedades y el abundante alimento, por un lado; el hambre, el sufrimiento y la carencia, por el otro. Incluso, como señala Adeeko (1997), las diferencias se reflejan en los mismos cuerpos de los dos hombres y en el cuerpo de Queen comparado con los de las mujeres de su aldea. En el transcurso de los acontecimientos, tanto Idemudia como Adisa tienen la oportunidad de ver de cerca estas diferencias cuando Queen y Obofun ostentan su riqueza sin pudor alguno. Por su parte, Adisa e Idemudia no logran cubrir sus necesidades básicas de vivienda, alimento y salud. Iyayi describe, por ejemplo, viviendas de barro extremadamente precarias con inundaciones frecuentes y peligrosas (Kaze, 2020). La narración también hace referencias constantes al hambre que sienten Adisa, Idemudia y los trabajadores, un hambre que corroe el estómago y la mente, que hace imposible pensar en otra cosa. El nivel de carencia es tal que el matrimonio no puede siquiera vivir con su pequeño hijo en la ciudad. El niño ha sido enviado nuevamente a la aldea a vivir con sus familiares.

Gran parte del relato describe detalladamente los esfuerzos de Adisa para que su marido reciba la atención médica que necesita. Cuando Idemudia se enferma, debido al cansancio y la falta de alimento, luego de una dura jornada de trabajo, a Adisa le resulta casi imposible que lo vea un médico, no solo por falta de dinero sino también de insumos e infraestructura en los centros de atención. La mujer debe ir a dos hospitales antes de conseguir que Idemudia comparta la cama con otro hombre. A pesar de ser hospitales públicos, Adisa debe pagar la internación y conseguir por su propia cuenta los medicamentos necesarios. Es en este momento donde se hace más evidente la falta de cuidado, y uno de los médicos se pregunta “por qué, en medio de tanta enfermedad, el gobierno se dedicaba a construir hoteles en lugar de hospitales” (Iyayi, 1979: 63). Aquí vemos una conexión directa entre el sufrimiento de los cuerpos descartables, la maquinaria de corrupción y el espacio urbano, ya que es mediante la construcción de hoteles y viviendas, no de hospitales, que fluye el dinero. Iyayi logra representar con claridad el impacto socioambiental del capitalismo neocolonial a través de aquellos cuerpos prescindibles que no pueden acceder al sistema de salud<sup>35</sup>.

Por último, cabe describir con más detalle “el ambiente deshumanizante en el que deben trabajar los obreros” (Agho y Bamidele, 2011: 307), cuyo sufrimiento es una

vez más corpóreo y visceral, y también mental: a merced de las inclemencias del tiempo, realizando esfuerzos sobrehumanos, exhaustos y mal alimentados, trabajan de sol a sol<sup>36</sup>. Es durante sus horas de trabajo que Idemudia reconoce, luego de haber visto la obra de teatro en el hospital, que vivir en esas condiciones es un acto de violencia: “Esto era esclavitud, esto era... sí, lo recordó, se dio cuenta lentamente, esto era violencia” (Iyayi, 1979: 251). Si bien Iyayi construye desde un principio mentes corporizadas, es hacia el final de la novela que tiene lugar este descubrimiento por parte de Idemudia, que lleva a la organización de los obreros, representados como “*seres humanos plenamente conscientes* que están dispuestos a enfrentar sus problemas con valor” (Fatunde, 1986: 113, énfasis nuestro)<sup>37</sup>.

De hecho, a partir de este momento, Idemudia se convierte en el líder de estos trabajadores que deciden reclamar por sus derechos mediante una huelga. Si bien Queen intenta seducir a Idemudia para persuadirlo de su decisión, él la rechaza y se mantiene firme en su postura. El presente artículo sugiere, entonces, siguiendo la teorización de cuidado, que tanto el liderazgo de Idemudia como la lucha de los trabajadores constituye un acto de cuidado resistente. Quizás el rechazo de Queen por parte de Idemudia sea el acto racional que más rotundamente cuestiona la cosificación de Idemudia y sus compañeros. Sin embargo, toda la organización de la huelga en sí misma puede entenderse como cuidado resistente en tanto se trata de cuerpos cosificados y expropiados que se comportan como mentes corporizadas para mejorar su calidad de vida. No hablamos aquí de un cuidado directo y físico, no de cuidado en el sentido tradicional, sino de cuidado como interés y compromiso con y de parte de un grupo social determinado. La huelga como resistencia anticapitalista es, por supuesto, una interpretación obvia. La huelga como lucha por el cuidado de los trabajadores y sus familias implica, además, devolver la calidad de sujeto al cuerpo cosificado. Es a partir de sus experiencias como cuerpos comoditizados que los trabajadores deciden organizarse.

Existen, además, otras formas de cuidado resistente que tienen que ver con la supervivencia diaria de estos cuerpos maltratados. En más de una ocasión, por ejemplo, Adisa recibe ayuda de sus vecinos, al punto que la mujer reconoce que no sabe qué haría sin ellos. Aunque esta forma de cuidado, comunitaria y vecinal, se encuentra mucho más desarrollada, por ejemplo, en la novela *The Fourth World*, de Ifeoma Okoye (Mazza, 2022), sigue siendo un elemento importante en *Violence*. Otro

ejemplo de este tipo de cuidado se puede observar cuando Idemudia, junto con un grupo de hombres, rescata a un niño atrapado en una inundación al comienzo de la novela. Es a través de estos actos de cuidado diarios que se refuerzan los lazos comunitarios y los cuerpos cosificados se convierten nuevamente en sujetos capaces de cuidar y dignos de recibir un cuidado que se les niega constantemente. Asimismo, son estos actos de cuidado intracomunitario los que permiten la supervivencia de un grupo de personas absolutamente prescindible y marginado por el sistema capitalista neocolonial, carente de derechos y de atención por parte del Estado. En este sentido, siguiendo a Judith Butler (2016), la mera supervivencia de esta comunidad, y de Adisa e Idemudia en particular, puede entenderse como un acto de resistencia posibilitado por el cuidado mutuo (Mazza, 2022).

Finalmente, debemos considerar el sacrificio que Adisa e Idemudia hacen el uno por el otro, como una última forma de cuidado resistente. Onyemaechi Udumukwu (1996: 44), por ejemplo, entiende esta relación como “una lección para los trabajadores sobre la necesidad de amarse mutuamente”. Además del hambre y el cansancio que sufre Adisa durante la enfermedad de Idemudia, su mayor sacrificio es entregar su cuerpo a Obofun a cambio del dinero necesario para pagar la internación de su esposo. Al final de la novela, Iyayi equipara esta acción a la venta de sangre por parte de Idemudia. Si bien el hombre amenaza con acabar con la vida de Adisa si descubre que esta se ha prostituido, cuando efectivamente se entera de lo sucedido, luego de un rapto de furia, la entiende y la perdona. En otras palabras, es el sacrificio por el prójimo, entendido como una forma de cuidado de los cuerpos cosificados, lo que les devuelve su humanidad, contenida en la capacidad de amar y cuidar de alguien más. Como sostiene Udumukwu (1996: 48), estos personajes “nos recuerdan que nuestra capacidad de acción en realidad equivale a una celebración de nuestra humanidad”. Todo lo que Adisa e Idemudia hacen en la novela, lo hacen por el otro. Es en esas acciones despojadas y sacrificadas que reside su agencia y su voluntad; es, en esos momentos, y a través de esos actos de cuidado, en que dejan de ser meros objetos, víctimas a merced de Queen y Obofun, para convertirse en agentes. Una vez más, el cuidado mutuo de Adisa e Idemudia es doblemente resistente porque no solo es inherentemente anticapitalista y anticolonial, sino que también posibilita la supervivencia de los personajes y de su matrimonio<sup>38</sup>.

## Conclusiones

Desde una perspectiva poscolonial y ecocrítica urbana, el presente artículo ha examinado la novela *Violence* en relación con la cosificación y comoditización de ciertos cuerpos humanos. En primer lugar, el estudio se concentra en la *expropiación* de energía y materia humanas en tanto recursos naturales que constituyen elementos integrales del capitalismo neocolonial y de la configuración del paisaje urbano en Nigeria. Se analizan instancias de comoditización de mano de obra, sangre y cuerpos femeninos con el fin de demostrar que Iyayi expone la naturaleza socioambiental de estos procesos: los presenta como consecuencias de la economía política del país, a la vez que los inserta en la *producción de naturaleza urbana* y en redes de intercambio entre lo humano y lo no humano.

El artículo se focaliza luego en tres instancias de lo que aquí se denomina cuidado resistente. Estos actos de cuidado llevados a cabo por y para los cuerpos cosificados son inherentemente anticapitalistas porque no buscan la acumulación de capital, rechazan una concepción dual de cuerpo y mente, y de naturaleza y sociedad. Este cuidado resistente, entonces, conlleva una agencia y una mente corporizada que devuelve a quien lo da y lo recibe su condición de sujeto, de humano capaz de actuar y digno de recibir cuidado. Además, posibilita la supervivencia de cuerpos descartados por el sistema, lo que constituye un acto de resistencia en sí mismo. En otras palabras, mediante el rechazo de la cosificación y la comoditización de ciertos cuerpos, estos actos de cuidado resistente invitan al lector a (re)imaginar las relaciones entre lo humano y lo no humano en los procesos de *producción de naturaleza urbana* en la ciudad poscolonial.

264

## Referencias bibliográficas

- ABANI, Christopher. (2004). *GraceLand*. New York: Picador.
- ADEEKO, Adeleke. (1997). "Plotting Class Consciousness in the African Radical Novel". *Critique*, 38-3, 177-191.
- AGHO, Jude y BAMIDELE, Ayodele. (2011). "On the Threshold of Combat Poetics: The Novels of Festus Iyayi". *Matatu*, 39-1, 301-318.
- BARBER, Karin. (1982). "Popular Reactions to the Petro-Naira". *The Journal of Modern*



*African Studies*, 20-3, 432-450.

BAYES, Chantelle. (2023). *Reimagining Urban Nature: Literary Imaginaries for Posthuman Cities*. Liverpool: Liverpool University Press. Disponible en: <https://www.liverpooluniversitypress.co.uk/doi/book/10.3828/9781802077278> [consulta: octubre de 2023].

BENNETT, Michael. (2001). "From Wide Open Spaces to Metropolitan Places: The Urban Challenge to Ecocriticism". *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 8-1, 31-52.

BENNETT, Michael y TEAGUE, David W. (1999). Urban Ecocriticism: An Introduction. En Michael Bennett y David W. Teague (eds.), *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments*, pp. 3-14. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.

BOEHMER, Elleke y DAVIES, Dominic. (2015). "Literature, Planning and Infrastructure: Investigating the Southern City Through Postcolonial Texts". *Journal of Postcolonial Writing*, 51-4, 395-409. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17449855.2015.1033813> [consulta: octubre de 2023].

BUTLER, Judith. (2016). Rethinking Vulnerability and Resistance. En Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, pp. 12-27. Durham, NC - London: Duke University Press.

CARE COLLECTIVE. (2020). *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*. London - New York: Verso.

DAS, Anwesa. (2012). "When Body «Speaks»: Re-Defining *Violence*". *Language in India*, 12, 23-36.

DELOUGHREY, Elizabeth; DIDUR, Jill; y CARRIGAN, Anthony. (2015). Introduction: A Postcolonial Environmental Humanities. En Elizabeth DeLoughrey, Jill Didur y Anthony Carrigan (eds.), *Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches*, pp. 1-32. New York - London: Routledge.

DOWLING, Emma. (2022). *The Care Crisis: What Caused It and How Can We End It?* London - New York: Verso.

DUNCAN, Rebecca y CUMPSTY, Rebekah. (2020). "The Body in Postcolonial Fiction after the Millennium". *Interventions*, 22-5, 587-605. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369801X.2020.1718532> [consulta: octubre de 2023].

FANON, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

FATUNDE, Tunde. (1986). Images of Working People in Two African Novels: Ouologuem and Iyayi. En Georg M. Gugelberger (ed.), *Marxism and African Literature*, pp. 110-117. Trenton, NJ: Africa World Press.

FISHER, Berenice y TRONTO, Joan. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En Emily. K. Abel y Margaret Nelson (ed.), *Circles of Care: Work, Identity and Women's Lives*, pp. 35-62. Albany, NY: SUNY Press.

FRASER, Nancy. (2022). *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*. London - New York: Verso.

GRISWOLD, Wendy. (2000). *Bearing Witness: Readers, Writers, and the Novel in Nigeria*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

HERBERT, Caroline. (2014). Postcolonial Cities. En Kevin R. McNamara (ed.), *The Cambridge Companion to the City in Literature*, pp. 200-215. New York: Cambridge University Press.

HEYNEN, Nik; KAIKA, Maria; y SWYNGEDOUW, Erik. (2006). Urban Political Ecology: Politicizing the Production of Urban Natures. En Nik Heynen, Maria Kaika y Erik Swyngedouw (eds.), *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*, pp. 1-20. London - New York: Routledge.

HILLMAN, David y MAUDE, Ulrika. (2015). Introduction. En David Hillman y Ulrika Maude (eds.), *The Cambridge Companion to the Body in Literature*, pp. 1-9. New York: Cambridge University Press.

IYAYI, Festus. (1979). *Violence*. Suffolk: Longman Drumbeat.

KAZE, Douglas. (2020). "Inundations, Boundaries and Intersections: Flood as Narration in Nigerian Literature". *Green Letters*, 24-1, 23-35. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14688417.2020.1752515?scroll=top&needAccess=true> [consulta: octubre de 2023].

LYNCH, Kathleen. (2009). "Affective Equality: Who Cares?". *Development*, 52-3, 410-415.

MAZZA, Ana Victoria. (2022). "Care as Resistance: Vulnerability and Agency in Ifeoma Okoye's *The Fourth World*". *eSharp*, 30, 5-19. Disponible en: [https://www.gla.ac.uk/media/Media\\_913584\\_smx.pdf](https://www.gla.ac.uk/media/Media_913584_smx.pdf) [consulta: julio de 2023].

- MBEMBE, Achille. (2017). *Critique of Black Reason*. Durham, NC - London: Duke University Press.
- MCMNAMARA, Kevin R. (2014). Introduction. En Kevin R. McNamara (ed.), *The Cambridge Companion to the City in Literature*, pp. 1-16. New York: Cambridge University Press.
- MOORE, Jason W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London - New York: Verso.
- MOORE, Jason W. (2017). "The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis". *The Journal of Peasant Studies*, 44-3, 594-630.
- MUKHERJEE, Pablo. (2010). *Postcolonial Environments: Nature, Culture and the Contemporary Indian Novel*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MYERS, Garth. (2011). *African Cities: Alternative Visions of Urban Theory and Practice*. London - New York: Zed Books.
- OKOYE, Ifeoma. (2013). *The Fourth World*. London: Amazon (Kindle e-book).
- OKRI, Ben. (1999). *Stars of the New Curfew*. London: Vintage. (Edición original, 1988.)
- PRIETO, Eric. (2013). *Literature, Geography and the Postmodern Poetics of Place*. New York: Palgrave Macmillan.
- RAGHURAM, Parvati. (2016). "Locating Care Ethics Beyond the Global North". *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 15-3, 511-533.
- RAGHURAM, Parvati; MADGE, Clare; y NOXOLO, Pat. (2009). "Rethinking Responsibility and Care for a Postcolonial World". *Geoforum*, 40, 5-13.
- SABSAY, Leticia. (2016). Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony. En Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, pp. 278-302. Durham, NY - London: Duke University Press.
- SCHLIEPHAKE, Christopher. (2014). *Urban Ecologies: City Space, Material Agency, and Environmental Politics in Contemporary Culture*. Lanham, MD: Lexington Books.
- SHANNON, Laurie; NARDIZZI, Vin; HILTNER, Ken; MAKDISI, Saree; ZISER, Michael; SZEMAN, Imre; y YAEGER, Patricia. (2011). "Editor's Column: Literature in the Ages of Wood, Tallow, Coal, Whale Oil, Gasoline, Atomic Power, and Other Energy Sources". *PMLA*, 126-2, 305-326.
- SHARP, Lesley A. (2000). "The Commodification of the Body and Its Parts". *Annual Review of Anthropology*, 29, 287-328.
- SMITH, Neil. (2006). Foreword. En Nik Heynen, Maria Kaika y Erik Swyngedouw



(eds.), *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*, pp. XI-XV. London - New York: Routledge.

TRONTO, Joan C. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York - London: New York University Press.

UDUMUKWU, Onyemaechi. (1996). "Ideology and the Dialectics of Action: Achebe and Iyayi". *Research in African Literatures*, 27-3, 34-49.

WATTS, Michael. (1994). Oil as Money: The Devil's Excrement and the Spectacle of Black Gold. En Stuart Corbridge, Ron Martin y Nigel Thrift (eds.), *Money, Power and Space*, pp. 406-445. Oxford: Blackwell.

## Notas

<sup>1</sup> "seeks to view cities as spatial phenomena that have manifold and complex material interrelations with their respective natural environments". De ahora en adelante, las citas textuales en idioma inglés aparecerán traducidas al español en el cuerpo del artículo, junto con el texto original en inglés en nota. Todas las traducciones son propias.

<sup>2</sup> "the production of urban natures"; "the urban condition as fundamentally a socio-environmental process".

<sup>3</sup> "urban ecocriticism"; "*cultural*"; "for understanding urban life and culture"; "the sociopolitical construction of all environments".

<sup>4</sup> "there is no unmediated way of existing in harmony with Nature".

<sup>5</sup> "cultural urban ecology"; "as both a natural phenomenon as well as a cultural artifact"; "it is on the cultural-discursive level that [...] interrelations are reflected and imbued with meaning. It is in and through culture that urbanity emerges as an ecological system. And it is here that new forms of dealing with the environment [...] can be sought"; "concerned with re-enforcing the imaginative quality of our urban worlds".

<sup>6</sup> "imaginaries [...] as social constructs through which we make sense of the world and through which we determine cultural and personal values, attitudes, and beliefs".

<sup>7</sup> "is [...] part of the documentary record of urban thought throughout history".

<sup>8</sup> "anti-mimetic or 'non-representational' philosophical and aesthetic theory"; "the transformative capacity of matter and language".

<sup>9</sup> "investigative and diagnostic power"; "as a mode of conceptualizing the world *and* as a cultural material practice".

<sup>10</sup> "the arts"; "counter-discourses"; "Artistic and discursive postcolonialism is far from a hopeless cause, and it remains an important means for reconceptualizing the representation of colonial subjects or colonized cities"; "literary criticism".

<sup>11</sup> "rupture"; "recuperation"; "the models and metrics of the West".

<sup>12</sup> "material problems"; "include the gross inequalities, social and spatial, which African cities inherited from European colonialism"; "the most significant investments in the creation of urbanism on African soil coincided with the era of formal colonial rule, roughly from the 1880s to the 1960s".

<sup>13</sup> "rapid [urban] growth"; "economic growth and industrialization"; "internal form and spatial structure"; "segregation and segmentation"; "high degree of inequality".

<sup>14</sup> "dehumanization"; "the dualistic separation of body and self".

<sup>15</sup> "underpinning hierarchies of race in the context of Western European imperialism, there is a

dualism of mind and body, which opens out to become a dualism of rational humanity and brute nature”.

<sup>16</sup> “the expulsion of many humans from [...] Humanity”; “[cheapened]”.

<sup>17</sup> “to produce a social link of subjection and a *body of extraction*”.

<sup>18</sup> “objects of economic desire”.

<sup>19</sup> “human energy”.

<sup>20</sup> “of environmental history”.

<sup>21</sup> “resistance”; “the illusory nature of control over our bodies”.

<sup>22</sup> “On the most general level, we suggest that caring be viewed as a *species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our ‘world’ so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web*”.

<sup>23</sup> “societal order”; “is uncaring by design”; “seriously undermines all forms of care and caring that do not serve its agenda of profit extraction for the few”.

<sup>24</sup> “care practices have been restricted and reduced to the bare minimum, so that the majority of the global population is finding it increasingly hard to give and receive care”.

<sup>25</sup> “voluntary and informed by an ethics of charity or other forms of moral obligation”; “[a]usterity measures serve to convince individuals that the only person they can truly rely on is themselves”.

<sup>26</sup> “humanitarian enterprises”; “[depoliticization of] the situations that led to such extreme forms of deprivation”.

<sup>27</sup> “contractual relation”; “*confiscating*”; “*conscripting*”.

<sup>28</sup> “expropriation is a structural feature of capitalism”.

<sup>29</sup> “positive mark”; “sweat”.

<sup>30</sup> “the current of a stream”; “gradually draining his life away”.

<sup>31</sup> “weapon”; “she could get whatever she wanted”; “The men [...] openly disregarded the notes her husband wrote to them”.

<sup>32</sup> “a diamond mine”; “discovered”; “she loses nothing”; “demanded more than a pound of her flesh”.

<sup>33</sup> “acts of violence are committed when a man is denied the opportunity of being educated, of getting a job, of feeding himself and his family properly, of getting medical attention cheaply, quickly and promptly. We often do not realise that it is the society, the type of economic and hence the political system which we are operating in our country today that brutalises the individual”.

<sup>34</sup> “the body, along with the mind, is at the centre of this torture”.

<sup>35</sup> “why in the midst of so much disease, the government concentrated on building hotels instead of hospitals”.

<sup>36</sup> “the dehumanizing environment in which the workers are made to work”.

<sup>37</sup> “This was slavery, this was... yes, he remembered, it came to him slowly, this was violence”; “fully conscious human beings who are prepared to face their problems with courage”.

<sup>38</sup> “a lesson to workers on their need to love one another”; “they remind us that our ability to act in fact amounts to a celebration of our humanity”.