

# DECOLONIZANDO IDENTIDADES

Pertenencia y Rechazo  
de/desde el Sur Global

EDITORES

Chiara Olivieri  
Antonio Ortega Santos



UNIVERSIDAD  
DE GRANADA



EDITORES

OLIVIERI, Chiara

ORTEGA SANTOS, Antonio

**DECOLONIZANDO IDENTIDADES  
PERTENENCIA Y RECHAZO DE/DESDE  
EL SUR GLOBAL**

UNIVERSIDAD DE GRANADA

INSTITUTO DE MIGRACIONES

GRANADA 2017

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>  
or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



1ª edición: diciembre 2017

Título: Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/desde el Sur Global

©Instituto de Migraciones, Granada, 2017

©Chiara Olivieri y Antonio Ortega Santos, por el prólogo

Textos: © de la autoría

Gestión de la publicación: Adelaida Megías-Megías  
Instituto de Migración

Diseño y composición: Lourdes García Soto

Editado por: Instituto de Migraciones  
Polígono Tecnológico Ogjares  
C/ Zamora. Parcela 111-112  
Universidad de Granada  
18151 Ogjares (Granada)  
Teléfono: +34 958249315  
Fax: +34 958249330  
<http://migraciones.ugr.es/>  
[migraciones@ugr.es](mailto:migraciones@ugr.es)

ISBN: 978-84-921390-5-7

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN 7

Chiara Olivieri  
Antonio Ortega Santos

## ESPACIO 1. NARRATIVAS Y DISCURSOS DE LA DECOLONIALIDAD 11

ESCRIBIR PARA CONTAR TODAS LAS HISTORIAS, ESCRIBIR PARA RESISTIR 13  
**Margarita Bujosa Segado**

LITERATURA, DIVERSIDAD Y RELACIONES DE PODER 27  
**Lucía Chovancova**

EL NACIMIENTO DE LA NACIÓN RUMANA REEXAMINADO. UNA MIRADA  
DECOLONIAL 39  
**Valer Simion Cosma**

JUEGO DE PRISMAS PARA DIÁLOGOS PLURIVERSALES 53  
**Begoña Dorronsoro**

PONIENDO LAS RELACIONES EN EL CENTRO: LA PAH DE BARCELONA 65  
**Rocío García Soto**

IDENTIDADES "BLANCAS" VS IDENTIDADES "NEGRAS": LA CONSTRUCCIÓN  
DE DISCURSOS RACISTAS EN LOS LIBROS DE GEOGRAFÍA E HISTORIA DE  
EDUCACIÓN SECUNDARIA 77  
**José Manuel Maroto Blanco**

HEGEMONÍA Y SUBALTERNIDAD: LA DECONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA  
DE LA IDENTIDAD EN LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES 91  
**Daniel Peres Díaz**

## ESPACIO 2. LUCHAS DECOLONIALES. ACCIONANDO EL FUTURO 105

TRAVESTI ES UNA MUJER CON CUATRO COJONES Y DIEZ SENTIDOS:  
EXPERIENCIAS DE TRABAJADORAS SEXUALES BRASILEÑAS TRANS EN  
BARCELONA 107  
**Fernanda Belizário**

<u>LO POLÍTICO Y LOS ABRAZOS. REFLEXIONES SOBRE LA CARAVANA A GRECIA, ABRIENDO FRONTERAS</u>	119
<b>Ana Belén Estrada Gorrín</b>	
<u>CARAVANA A GRECIA, ABRIENDO FRONTERAS: UN CUESTIONAMIENTO DEL ORDEN INTERNACIONAL EN MATERIA DE REFUGIO Y ASILO</u>	125
<b>Sira Peláez Orero</b>	
<u>EL DESARROLLO DE IDENTIDADES PALESTINAS DIFERENCIADAS BAJO EL PODER COLONIAL</u>	131
<b>Diego Checa Hidalgo</b>	
<u>DESCOLONIZAR EL DESARROLLO: IDEAS DE DESARROLLO DESDE LOS PUEBLOS AFRO INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA</u>	145
<b>Jessica Fernandez Norales</b>	
<u>LA LUCHA SOCIAL TRANSFORMADORA DE LOS MOVIMIENTOS JUVENILES EN AMERICA LATINA Y SU DERECHO A RE-EXISTIR</u>	157
<b>Randolfo García Sandoval</b>	
<u>DESCOLONIZANDO UMA NAÇÃO: OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS TRAÇANDO CAMINHOS DA TUTELA À AUTODETERMINAÇÃO</u>	169
<b>Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha</b>	
<u>LA JUSTICIA KICHWA: EXISTE Y RESISTE</u>	181
<b>Verónica Yuquilema Yupangui</b>	
<b><u>ESPACIO 3. IDENTIDADES Y MIGRACIONES</u></b>	<b>195</b>
<u>SGUARDI POSTCOLONIALI SULL'ACCOGLIENZA</u>	197
<b>Anastasia Barone</b>	
<u>IDENTIDAD Y PERTENENCIA DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL EN LA RED INTERNET: GENERANDO MEMORIA Y CULTURA A TRAVÉS DE LAS PLATAFORMAS SOCIALES DIGITALES Y EL USO DEL OPEN DATA</u>	211
<b>Lidia Bocanegra Barbecho</b>	
<u>ISTERIE IDENTITARIE E RIGURGITI NEOLOCALISTI</u>	223
<b>Salvatore Crisogianni</b>	

<u>LA MIGRACIÓN COMO PROBLEMA AMBIENTAL GLOBAL DESDE UNA PERSPECTIVA DOCENTE-EDUCATIVA</u>	235
<b>Miguel Iraido Gutierrez Espinosa</b> <b>Bertha Gregoria Salvador Jiménez</b> <b>Mavel Moré Estupiñán</b>	
<u>MIGRAZIONI, ANTIFASCISMO E RESISTENZE NELL'EUROPA DEI TOTALITARISMI</u>	247
<b>Olga Massari</b>	
<u>IDENTIDADES FLUÍDAS: <i>MACUNAÍMA</i> ENTRE HETEROGENEIDADE E FUSÃO</u>	259
<b>Dea Merlini</b>	
<u>'MI HIJO ES NEGRO PERO NO ES INMIGRANTE'. LA CUESTIÓN DE LOS 'ORÍGENES' EN LA ADOPCIÓN TRANSNACIONAL</u>	273
<b>Estefanía Muriedas Díez</b>	
<u>RAZZISMO IN ITALIA: VOGLIAMO PARLARNE? ANALISI DI DISCORSI POLITICI, MEDIATICI E ISTITUZIONALI</u>	287
<b>Luca Sebastiani</b>	
<u>PRESENÇA CHINESA EM MOÇAMBIQUE, 2000-2015: HETERO-IDENTIDADES, 'NEOCOLONIALISMO' E 'APARTHEID' SÓCIO-LABORAL?</u>	301
<b>Jafar Silvestre Jafar</b>	
<u>TOWARDS WHITENESS: ORIENTATIONS OF THE EUROPEAN WHITE LEFT</u>	315
<b>Carlos Cordero-Pedrosa</b> <b>I Jin Jang</b>	
<u>REVOLUCIÓN EN LA ACADEMIA</u>	327
<b>Jordan Sánchez</b>	



# INTRODUCCIÓN

Chiara Olivieri<sup>1</sup>

Antonio Ortega Santos<sup>2</sup>

Instituto de Migraciones - Departamento de Historia Contemporánea.  
Universidad de Granada

Cuando, como investigadores, se nos muestra el camino a andar dentro de la Academia, se nos perfila un recorrido solitario, introspectivo, conformado por muchos obstáculos y éxitos, cuyos resultados, tanto los negativos como los exitosos, se consumen desde la individualidad, y sólo se comparten con la “comunidad académica”, los “colegas” cuando ya se han concluidos. Cuando el fruto de estos problemas o éxitos se ha convertido en un producto inteligible, cerrado, conformado y estanco. Se nos invita a atribuirnos la autoría de estos productos, pues los que consigamos publicar nos conforman como miembros de esa comunidad, nos empujan hacia arriba en una escalada curricular y académica que, a su vez, nos hace autores más o menos respetables y fiables.

Se nos “invita” a seguir unos pasos definidos: hacernos una pregunta de investigación, construir a partir de ahí un marco teórico, rehaciéndonos a las teorías y a lo dicho por autores respetables y fiables mayores, construir unas hipótesis innovadoras e inéditas, recopilar datos y fundamentar con ellos todo el aparataje especulativo que hemos montado. Finalmente, desmentirnos o aplaudirnos porque nuestra investigación ha concluido. Representamos una aportación para nuestra disciplina.

Si queremos ser parte de la Academia, éstas son las reglas. Sigámoslas y acomodémonos en nuestro hueco.

---

1. [olivieri@ugr.es](mailto:olivieri@ugr.es)

2. [aortegas@ugr.es](mailto:aortegas@ugr.es)

Sin embargo, en ese recorrido solitario, a veces tropezamos con otros caminantes, con los que casualmente compartimos sentires, percepciones, vivencias, inquietudes. Con los que no solamente nos hallamos a dividir una mesa de biblioteca o lecturas; nos encontramos en las calles, cuando nuestras reivindicaciones desbordan el papel y se hacen materiales. Con los que nos encontramos en sintonía, pues nuestras experiencias acumuladas en la China tienen mucho que ver con la de ellos, de la Amazonía, el Sáhara, Birma o Mozambique. Con los que los cantos de libertad adquieren nuevas lenguas y formas, mas brotan del mismo lugar. Con los que sentimos que estamos haciendo Academia, que estamos siendo Academia incluso sin paredes a nuestro alrededor. Con los que los sueños adquieren valor científico, porque ¿qué hay en este mundo que sea más cierto que las experiencias vitales?

¿Cómo hacer, pues, que estos saberes construidos colectivamente, a partir de las sensaciones vividas, desborden el cemento de las Universidades, y adquieran en ellas un espacio propio? ¿De qué manera podemos reconocer a otros “rebeldes competentes” (Santos), casar con ellos y hacernos mutuamente más competentes, mas a la vez más rebeldes? Pero sobre todo ¿cómo conseguimos que las estructuras estancas y poco flexibles de la Universidad no se deshagan de quienes presionamos desde dentro para encorvarlas? ¿Cómo conformar unas redes de solidaridad y colaboración entre académicos/activistas que no solamente nos sirva para conectarnos y comunicarnos, sino que nos sujete también, cuando los muros nos hagan tambalear?

De ahí la idea del encuentro a partir del cual gestamos este libro.

Nos propusimos reunir a amigos (pasados, presentes y futuros) lejanos, en procedencia geográfica, intereses, disciplinas, experiencias y campos de acción, y a la vez cercanos en planteamientos y acciones, sueños e ideales, inquietudes y malestares, para que estos últimos pudiesen finalmente convertirse en bienestar, propuestas y proyectos. Pensamos en un encuentro breve pero intenso, en el que las luchas de cada uno se conociesen a partir de las mismas personas que las conforman y las viven, y que se compartiesen en un diálogo que subrayase las afinidades y los lazos entre ellas y las de los demás. Sobre todo, sentíamos la necesidad de demostrar que no estamos solos. Y que, sin las gentes con las que pensamos y trabajamos, sólo seríamos autores de nuestra propia firma.

Fue un proyecto colectivo, nacido de la profunda necesidad de acercarnos que muchos hemos tenido desde hace tiempo en la sole-

dad del ámbito académico. Pero ese colectivo que nace del estar juntos durante unos días se extendió sin límite a otros lazos virtuales y reales que perduran en el tiempo y en el espacio. Discutir, reflexionar y pensar alrededor de una mesa o fogata imaginario que enciende el sentir colectivo, fue sólo una buena excusa para repensar el lugar desde que el que estamos produciendo en la academia. No nos queda tiempo. No nos dejan sitios y hay que crearlos y activarlos en los desbordes necesarios que la academia “decolonial” quiere y tiene el imperativo de producir. Para ése y otros retos nos parece imprescindible establecer un punto de partida, sin rumbo cierto, desde la incertidumbre necesaria de la humildad epistémica con la que procedemos a desnudar lo sinsentidos de los que hacemos.

Sin la voluntad de extendernos, sí nos parecía fundamental plantear estas aclaraciones de partida, para dejar paso a la lectura de los relatos de los compañeros y compañeras que nos han acompañado en este encuentro, y que forman parte de esta imprescindible red que nos conforma como comunidad. Si los productos de la Academia se miden en aportaciones de papel, aquí tienen uno de ellos. Y sin embargo, tienen en sus manos el resultado no simplemente de unas investigaciones: están sujetando sueños, ilusiones, amarguras, derrotas, vidas, cosmovisiones; están manejando la mirada específica de todas y cada una de las personas que nos acompañaron en este proyecto, y están consumiendo los frutos de los buenos vivires compartidos.

Es necesario y absolutamente gratificante, pues, terminar esta breve apertura con una profunda muestra de gratitud. Hacia todas las compañeras y compañeros que están apostando por una Academia más humana, por una ruptura de los cánones establecidos, por una popularización del conocimiento, por una inclusión de saberes pluriversales, por unas mayores gradaciones de color, por compartir sonrisas y temblores. Hacia quienes se desplazaron de muchos lugares del mundo porque el apoyo se expresa estando. Hacia quienes, más que transdisciplinarios, nos sentimos indisciplinados. Hacia quienes nos leímos, criticamos y destruimos, y a partir de ahí nos sentamos a construir. Hacia quienes nos juntamos para pensar, mas nos llena hacer, también.

Plantémonos y replanteémonos, dialoguémonos, cuajémonos, juntémonos, sintámonos.

Seguimos estando, seguimos siendo. Y gracias.



# ESPACIO 1. NARRATIVAS Y DISCURSOS DE LA DECOLONIALIDAD



# ESCRIBIR PARA CONTAR TODAS LAS HISTORIAS, ESCRIBIR PARA RESISTIR

Margarita Bujosa Segado

Universidad de Granada

## 1. HUYENDO DE LA HISTORIA ÚNICA

La comunidad de Boeung Kak, formada por Tep Vanny, Bo Sor Phea, Song Srey Leap, Phhan Chunrret, Nget Khun, Bo Chorvy, Kong Chenta y muchas otras obtuvieron visibilidad internacional en 2011. Cuando ganando una batalla histórica al gobierno camboyanos consiguieron la suspensión de prestamos del Banco Mundial y subsecuentemente la autoridad se vio forzada a registrar sus títulos de propiedad según lo especifica el Sub-Decreto 183 HNK/BK sobre el “*Desarrollo del área de Boeung Kak*” publicado el once de Agosto del 2011. Sin embargo y aunque el Banco Mundial decidiese renovar en Mayo del 2016 los créditos al gobierno Camboyanos (hablamos de 130 millones USD) hay aún una treintena de familias a la espera del reconocimiento de sus títulos de propiedad.

El gobierno de Hun Sen, primer ministro desde 1985 durante la época de la *People's Republic of Kampuchea*<sup>1</sup>, ha desalojado a más de 770.000 personas, un 6% de la población total únicamente durante el periodo comprendido entre 2000 y 2013. Casi todos ellos/as propietarios legales de la tierra según lo establece la Ley de regulación de

---

1. *Gobierno de ocupación vietnamita.*

la tierra del 30 de Agosto del 2001, sin embargo desposeídos/as de sus títulos de propiedad por el régimen *Khmer Rojo* establecido entre 17 de Abril de 1975 y el 7 de Enero de 1979. El Banco Mundial y la GIZ<sup>2</sup> han subvencionado 23 millones de USD al gobierno Camboyano con el fin de regularizar la situación sin lograrlo. Lo conseguido por la comunidad de Boeung Kak marca un hito en la lucha contra las violaciones de los derechos humanos cometidas por el gobierno de Hun Sen, quien además de retractarse en el caso de Boeung Kak decidió imponer una moratoria sobre las *concesiones de tierra económica*. A pesar de todo, los desalojos ilegales han ido en aumento desde 2013<sup>3</sup>.

En 2012 el documental sobre la resistencia de la comunidad de Boeung Kak a la expropiación “*Even a bird needs a nest*” (Incluso un pájaro necesita un nido) dirigido por Christine Chansou y Vincent Trintignant ganó diversos premios en diferentes festivales, entre ellos el del *festivale de film des femmes de Creteil* (2013) y el *movies that matters*<sup>4</sup> (2013). El documental de Christine y Vincent parece haber catapultado la causa de Boeung Kak internacionalmente. En 2013 Tep Vanny (lideresa electa de la comunidad) recibió de las manos de Hillary Clinton el *Leadership in Public Life Award*<sup>5</sup>. A pesar de la influencia que haya podido tener el documental y los galardones la resistencia de la comunidad de Boeung Kak es visible debido a ellas mismas a su rebeldía, su inteligencia, su coraje y su perseverancia. No olvidemos que ya habían conseguido la suspensión de pagos del Banco Mundial cuando llamaron la atención de la comunidad internacional. Además la fama internacional no se ha materializado de forma alguna respecto a su actividad política, los premios no han evitado los sucesivos encarcelamientos. Tep Vanny acaba de ser condenada a dos años y medio de cárcel por una supuesta agresión a un representante de la autoridad. Al conocer la sentencia Vanny declaraba “*estoy desconcertada, él es enorme. Cómo pude pegarle?*”<sup>6</sup>. Actualmente esta encarcelada en la prisión de Prey Sar. Esta es la tercera vez que cumple condena de-

---

2. Agencia de Desarrollo Alemana

3. Tithara May, Worrel Shane (24/01/13). *Cambodia's worst year for land disputes*. Phnom Penh: Phnom Penh Post.

4. *Financiado por Amnistía Internacional*

5. *Durante los Vital Voices Global Leadership Awards otorgados por la organización Vital Voices*

6. “I did not commit the [crime],” Vanny said, as she broke down. “I’ve never seen [Hao Hoern’s] face, and when I saw it I was very shocked, because he is so big. How could I beat him?”. Ananth Baliga y Lay Samean (24/02/17), *Activist Vanny gets 30 months, while security guards beat man in City Mall*, The Phnom Penh Post.

bido a su denuncia de las constantes violaciones contra los derechos humanos del gobierno Camboyano. Hillary Clinton, aun habiendo reconocido personalmente la importancia de la lucha de Vanny y la comunidad de Boeung Kak contra los desalojos forzados y en defensa de los Derechos Humanos, no ha hecho nada por ella desde su arresto el 15 de Agosto del 2016. Soy pesimista respecto a su intervención, ya tuvo la oportunidad de demostrar su apoyo entre noviembre de 2014 y Abril de 2015, cuando las 10<sup>7</sup> pasaron seis meses en prisión, sin embargo nunca se pronunció, ni siquiera unas palabras de aliento. Vanny no espera nada de la comunidad internacional, tampoco le recrimina nada.

Desde 2011 la comunidad de Boeung Kak, ocupa al menos semanalmente la primera plana de los periódicos nacionales no censurados (Cambodian Daily y Phnom Penh Post). Sin embargo tanto los medios afines como aquellos críticos al gobierno tratan a las defensoras de los Derechos Humanos de Boeung Kak como una masa informe sin organización limitando sus acciones a la participación en las manifestaciones por los derechos de la tierra y negándoles su capacidad de diversificarse y participar en la defensa de aquellas causas consideradas justas por la comunidad. Mech Dara, un periodista del Cambodian Daily, aprovechando la ocasión de una manifestación frente a sala krom<sup>8</sup>, les recriminaba lo siguiente “¿Porqué acude la comunidad de Boeung Kak a otras manifestaciones como por ejemplo la reciente manifestación reclamando Kampuchea Kraum<sup>9</sup>? Ese tema no tiene nada que ver con las expropiaciones forzadas, ¿Entonces, que saben ellas?”<sup>10</sup>. Él llegó a calificarlas en uno de sus artículos, usando las palabras del gobierno, de manifestantes profesionales por lo tanto acusándolas de cobrar por su participación. No le detuvo el hecho de saber que la comunidad de Boeung Kak ha sido durante años la única resistencia organizada de la sociedad civil al gobierno. Yo también sé, porque vivía con ellas, como se han empobrecido por ello.

---

7. *Seng Pich, Im Srey Tuit, Poug Sopheap, Song Srey Leap, Kong Chantha, Phan Chbureth, Po Chorry, Tep Vanny, Nget Khun, and Nong Sreng.*

8. Traducido como *Ayuntamiento*

9. Traducido como *Cambodia de abajo y refiriéndose a la antigua Conchinchina aún hoy reclamada como territorio nacional por los Camboyanos/as.*

10. *Cuaderno de Campo 23 Junio 2014*

Tampoco cabe la posibilidad de creer que pasan desapercibidas. Durante las manifestaciones se puede diferenciar fácilmente a las lideresas, además todas las manifestantes son voceras y hablan sin tapujos de las violaciones contra los derechos humanos cometidas por el gobierno camboyano. Las TV y radios khmeres no censuradas (Radio Free Asia y la Voz de América) aún invitando a participar en las emisiones a las lideresas, suelen priorizar las entrevistas y las opiniones dadas por los *técnicos* (hombres) de las ONGD.

Los medios afines al gobierno suelen ignorar todas las actividades implementadas por la comunidad como suelen hacer con todas las actividades críticas al gobierno y cuando finalmente las mencionan es ciertamente de forma negativa.

Cuando las ONG hacen informes sobre la situación de los Derechos Humanos en Camboya únicamente les dedican unas pocas líneas, también hablando de ellas en abstracto, refiriéndose a ellas como las activistas o las víctimas de las expropiaciones forzadas de Boeung Kak, según el contexto, tratándolas como un grupo compacto y homogéneo, invisibilizando a las personas conformando el grupo especialmente a las lideresas. Usando a la comunidad en relación a las actividades propuestas por la propia ONGD como manifestaciones, recopilación de información para la elaboración de informes sobre la pobreza, violencia contra las mujeres, violaciones contra los derechos humanos etc. pero olvidándolas en su día a día.

Yo, desde aquí, quisiera dejar clara la heterogeneidad y multiplicidad de historias, de vivencias, de ilusiones, de objetivos, de esperanzas de cada una de ellas. Cada una de mis hermanas, tías y abuelas de Boeung Kak tiene más de una historia. Además de activistas, víctimas o madres, como suelen presentarlas los medios de comunicación, las ONGD o el gobierno, son también organizadoras, lideresas, triunfadoras, resistentes, empresarias, independientes, devotas, amigas, etc. Cada una tiene una multiplicidad de historias y de roles, el conjunto de todos ellos conforman sus individualidades. Todas diferentes y únicas. Yo tengo mi propia visión de cada una de ellas. Me gustaría que cada una/o las escuchase para tirar sus propias impresiones, sin embargo no puedo evitar describir a las más cercanas aunque sea muy brevemente. Vanny, la justiciera, personificación de la feminidad tradicional, únicamente interesada por la resolución del conflicto, encerrada en la torre de marfil creada por las envidias suscitadas por los galardones internacionales, siempre dispuesta a trabajar ocupándose incluso del detalle más ínfimo, poseedora innata de una oratoria

aplastante, insegura, a veces distante, siempre mordaz un día me dijo “cuando todo termine me iré a mi granja a criar animales”. No bromea. Yey Mummy (Nget Khun), implicada en todas las causas, irreverente a sus 77 años, despótica porque la edad en Camboya implica jerarquía, acogedora, irreflexiva y anárquica porque al final a una la salvan sus actos. Comentando el cortejo fúnebre de Bandet<sup>11</sup> Kem Ley algunas criticaban las distribución de lugares. Mummy, debido a su edad, debía ir sentada junto a la viuda siguiendo el féretro. Le pregunte a ella. “Fui en moto, al principio de todo. ¿Si no como iban a dejarnos pasar los policías? Llevaba una foto de Kem Ley en una mano y una bandera budista en la otra”<sup>12</sup>. Yey Reth (Phhan Chunreth), matriarca sólida e impenetrable como una montaña, mujer de pocas palabras pero leal a ellas hasta la última consecuencia. Únicamente la pequeña de sus seis vástagos es mujer. Una vez me dijo “mis hijos me quieren más a mi que a su padre”<sup>13</sup>. Bo Chor Vy, luchadora, coqueta, resuelta e independiente vive según sus propias reglas sin importarle el que dirán, tampoco le teme a nadie por lo que adora encararse con la policía. A Vy le gustan las manifestaciones cuando son “quedau quedau”<sup>14</sup>. Con todas fui a las manifestaciones y a la pagoda, a banquetes de boda y funerales. Con algunas viajé a otras provincias para visitar a sus familiares, participar en una ceremonia, entregar una donación o incluso visitar a un guía espiritual. Con algunas comía brochetas bebiendo una nuez de coco. Con otras lein tontin (jugar a la tontin<sup>15</sup>) los viernes noche. El conjunto de sus individualidades conforma el grupo, por lo tanto heterogéneo por definición.

## 2. DEMOCRATIZANDO LA CIENCIA: APRENDIENDO DE ESA EXPERIENCIA AJENA QUE ALIMENTA MI PROPIA EXPERIENCIA

Al mes de integrar las actividades llevadas a cabo por la comunidad yey (abuela) Mummy recibió una pedrada en la cabeza durante una manifestación. Le habían trasladado a la comisaría hacía más de una hora para poner una denuncia contra la agresora. Cuando llegué su cuerpo viejo y delgado yacía desparramado en un descolorido si-

---

11. Traducido como doctor.

12. Cuaderno de campo 26/07/ 2016.

13. Cuaderno de campo 05/01/2016.

14. Traducido como caliente, caliente.

15. Grupo de aborreo y nombre clave para nuestras salidas al restaurante del barrio.

llón de playa con la cabeza caída hacia un lado, la cara ensangrentada, los ojos cerrados y la boca abierta en una mueca que parecía vaciarla de todo espíritu. Aún esperaba al médico. Seguramente necesitaría puntos, aunque visto el tiempo transcurrido sería demasiado tarde para darlos. Nadie quería ir al hospital, nadie tenía dinero para cubrir los costes, esperaban la llegada del médico de la ONG LICADHO. Un policía sentado cerca de Mummy gritaba, eran preguntas respecto a lo ocurrido, pero Mummy apenas lo oía. En cada turno de respuesta, Cuik agitaba la mano de su abuela para hacerle notar las preguntas del policía mientras las lágrimas rodaban por sus mejillas.

La desazón, la impotencia y la rabia empezaron a afectarme corporalmente transformándose en angustia física. Me faltaba el aire y todo empezaba a dar vueltas. Estaba terriblemente preocupada por Mummy. La realidad de estas mujeres me mataba de pena. Me sentía impotente por no poder decidir y por lo tanto no poder ayudar, las activistas parecían tener muy claras las consignas a seguir sin embargo yo no compartía ninguna de sus decisiones y tampoco hubiera incurrido en las mismas acciones. También estaba la ira provocada por la agresión física y verbal experimentada personalmente durante la manifestación. Salí de la comisaría buscando aire, sentí como las lágrimas iban a apoderarse de mí, no iba a poder contenerlas más. Me retiré intentando disimular mi debilidad. Ming<sup>16</sup> Chunret me vio y vino a abrazarme, “*Llum koun, llum*” (llora hija llora) dijo usando la palabra *hijo/a o niño/a* en lugar del usual *p’oun* (hermano/a pequeño/a). Otras mujeres se acercaron, no recuerdo las caras de todas Oum<sup>17</sup> Davy, Ta<sup>18</sup> Tlay todas/os acabaron entonando “*Llum koun, llum*” como si se tratase de un mantra poderoso<sup>19</sup>. Aquello hizo efecto, lloré avergonzada, secándome las lágrimas, aplacando el gimoteo pero desconsoladamente, sintiéndome arropada y me sentí mejor. El episodio refleja fielmente nuestra relación. En su territorio ellas siempre supieron guiarme hacia lo mejor para mí y siempre les hice caso aunque no estuviese de acuerdo. Me dejaron hacer y aprender de mis errores, me reprendieron dulcemente cuando mi conducta les pareció impertinente, me explicaron pacientemente cuando no entendí (la lengua o el contexto) y también me ignoraron cuando les

---

16. Traducido por tía.

17. Traducido por tía.

18. Traducido como abuelo.

19. Cuaderno de campo 28/06/14.

parecí recalcitrante. No siempre fueron así. Al principio sus silencios eran hoscos, para terminar estallando en las carcajadas siguiendo a la burla. Únicamente *yey*<sup>20</sup> Mummy me llamaba para invitarme a ir a tal o cual actividad. Durante el primer mes solo ella y *bong*<sup>21</sup> Vanny me invitaron a comer a su casa. Integrarme pasó por participar en el *bobor netyuabay* o sopa de arroz política. *Yey* Kun lo llamó así una vez. Nunca me invitaron a ir, debí descubrirlo por mi misma. Siempre fui la bienvenida. Allí se comentan las actualidades políticas, se dan a conocer las actividades de la comunidad y también los dramas personales. Trabamos amistad bajo el sol ardiente de las ocho de la mañana, sentadas en mini taburetes de plástico rojo mientras cubríamos nuestros cafés con las manos para protegerlos del polvo alzado por el pasar del tráfico general y los vehículos de la policía militar a quienes saludábamos extravagantemente mientras lo aderezábamos todo con mucho chile.

Ellas me han enseñado y protegido, me han guiado y permitido acompañarlas en su lucha y somos todas conscientes de ello desde el principio. Ellas son quienes saben aunque muchas no sepan leer ni escribir porque jamás les dieron la oportunidad de aprender.

Recuerdo una charla del “*first super symposium*” celebrado en Oslo en Mayo del 2014. La vi en línea en diciembre del mismo año, estaba viviendo en Boeung Kak desde junio. Once integrantes de la comunidad estaban en prisión desde hacía un mes. Declaradas culpables de cargos por obstrucción al tráfico con una sentencia firme de 30 meses por su participación en una manifestación pacífica. Para *yey* Mummy, *yey* Reth, *bong* Leap, *bong* Chenta y *bong* Vanny era ya su segunda sentencia en circunstancias similares. En aquella ocasión su sentencia fue reducida, por perdón real, al mes y tres días ya servidos. La escena me recuerda a otras vividas con Vanny, Leap, Neang y Vy.

Las participantes en la charla son Nadia Tolokonnikova, Maria Alyokhina (Pussy Riot), Judith Butler y Rosi Braidotty. Lo primero que llama mi atención es la desobediencia de Nadia. La entrevistadora intenta cortar su explicación pero sin embargo Nadia continua sin inmutarse. Tengo la impresión de que solo quien está acostumbrado a que le coarten puede desobedecer ignorando. Es la impresión que tengo desde que vivo en *Boeung Kak*, es una actitud que estoy desarrollando. Al principio pienso en su condición de ex presas políticas. ¿No es esa una experiencia ofreciendo un estatus único porque com-

---

20. Traducido como abuela.

21. Traducido como hermana mayor.

partido entre muy pocos/as? Luego pienso en su condición de mujeres en sistemas patriarcales despóticos ¿No tenían que ser mujeres marginalizadas, estigmatizadas para ser capaces de oponer resistencia, para revolverse? ¿No es la resistencia finalmente el único espacio de expresión de los subalternos/as?

Están sentadas por parejas en dos sofás vestidos de rojo. Nadia y Maria de un lado Judith y Rosi de otro. Entre Nadia y María esta sentada la intérprete. Esta división del espacio podría obedecer únicamente al azar o a la necesidad de la interpretación sin embargo el aspecto físico de las participantes lo magnifica. El pelo rubio, casi blanco, de Maria desparramándose sobre sus hombros contrasta con las gafas de montura cuadrada de pasta negra y el carmín de sus labios a juego con su vestido. Nadia también lleva carmín y un vestido negro bajo una chaqueta vaquera. Las dos empuñan micros. Rosi y Judith llevan las dos pantalones de pinzas y camisas. Judith va de negro. Rosi de un burdeos muy oscuro, las dos tienen el pelo gris y corto. Sus micros son cascos, seguramente la organización pensaba poder ofrecer una traducción simultánea del ruso, la lengua *exótica* de Nadia y María.

Desde mi punto de vista tanto su situación en escena como su aspecto definen los diferentes *backgrounds* de cada una además de fijar una frontera entre ellas. El activismo contra el academicismo.

Nadia y María fueron perseguidas y encarceladas por su audaz interpretación de la explícita reivindicación gritada con ritmo “*Punk Prayer: Mother of God Drive Putin Away*” en la catedral de Cristo el Salvador de la iglesia ortodoxa de Moscú el 21 de febrero del 2012. Quedaron libres en diciembre del 2013 cuando justo antes de los juegos olímpicos de invierno de Sochi se aprobó con una Duma una amnistía general para diversos prisioneros/as, entre ellos/as “*aquellas en prisión por delitos no violentos y madres de hijos/as jóvenes*”.

Judith y Rosi deben ser dos de las máximas exponentes de la teoría de género y por consiguiente del movimiento feminista. Judith es la autora del libro “*el género en disputa*” donde desmiente que las identidades de género son inmutables y encuentran su arraigo en la naturaleza. El núcleo del trabajo de Rosi consta de cuatro monografías interrelacionadas apuntando a la construcción de una subjetividad contemporánea, dando un énfasis especial al concepto de diferencia dentro de la historia de filosofía europea y la teoría política. Su proyecto filosófico se interesa en cómo pensar la diferencia de forma positiva, y por lo tanto implícitamente a moverse en una dialéctica de

opuestos negando la noción de similitud. Admiro a las cuatro en la misma medida.

La moderadora presenta brevemente a las participantes y explica la dinámica de la charla. Rosi y Judith elaboraron una lista de preguntas para marcar las pautas de la charla. María y Nadia tuvieron la oportunidad de leer las preguntas, puesto que las recibieron con antelación. Cuando la moderadora invita a Rosi Braidotty a hacer la primera pregunta Nadia, a pesar de tener una interprete, salta en inglés –“Nos sentimos como en un examen público”–. La audiencia ríe, Nadia y Rosi también, la moderadora esta seria, le da un sorbo al vaso de agua. –“Perdón, pasamos los dos últimos años en prisión. No había universidad en la prisión”–. Continúa. A lo que siguen más risas.

–“No se supone que deba ser eso”– contesta Rosi. Parece un poco incomoda, se disculpa. –“Era solo una forma de iniciar la conversación”– dice e invita a la moderadora a hacer las preguntas por si misma. Sin embargo, gracias al cálido empujón de Judith –“no, no, no solo habla”– dice esta, finalmente continua haciendo la primera pregunta de la lista anunciada por la moderadora sobre la tradición feminista en URSS y añade– “sentiros libres de hacer cualquier cosa que queráis”. Acto seguido Nadia responde, esta vez en ruso, –“usualmente cuando das una respuesta sin tiempo para pensar tienes más uno”–. A lo que siguen más risas. Luego María toma la palabra para responder a la pregunta. Las dos se pasan la palabra fluidamente hasta dar por contestada la pregunta.

–¿Puedo entrevistar con una pregunta diferente?– Pregunta Judith. Entonces les cuestiona sobre su propia experiencia, derrumbando el muro entre ellas, legitimando la misma como una fuente de conocimiento.

### 3. LA RESISTENCIA, UN INTERCAMBIO DE EXPERIENCIAS

*Si la gente se hablase, las cosas tendrían sentido (Charles Aznavour)*

Si soy tolerante, sin llegar a ser respetuosa, es debido a mi carga cultural. Esta no es únicamente el catalizador con el cual inconscientemente asimilo y entiendo todas las experiencias sino también el rasero con el cual mesuro la realidad de los acontecimientos. Todo lo inexplicable desde mi propia cultura se presenta turbio, difuso o improbable. Si mi cultura occidental se impone como marco donde se

modela la realidad, finalmente de manera inconsciente la estoy considerando mejor y más válida. Sí, es el etnocentrismo del que conscientemente huyo pero aplico inconscientemente ya que por mucho que intente deshacerme de él siempre queda un poso de mi propia cultura filtrando la información y marcando los límites de la realidad posible. Por lo tanto posicionándome a mi misma en una escala superior en la jerarquía de conocimiento aunque haya pensado siempre estar aprendiendo y considere la experiencia de mis compañeras de Boeung Kak más rica, profunda y autentica que la mía puesto que yo nunca fui una víctima de la expropiación forzada.

La mañana del 3 de Agosto del 2016, tras saborear, integrar y analizar el bobor<sup>22</sup> político matutino y comunal, estaba hablando con mi hermana Tep Vanny cuando me deshice por primera vez íntegramente de esa supuesta superioridad cognoscitiva. Vanny, lideresa de la comunidad de Boeung Kak, me pidió ayudarla con la redacción de una entrada para las redes sociales. Mi trabajo era darle forma en inglés, Vanny es muy puntillosa.

KH Community: Boeung Kak (Justice for Mr. Kem Ley is justice for all us.)

Already 24 days since Mr. Kem Ley was shutdown by a gunman but there is not justice yet. We, Cambodian people, request to the government and the court to find out the true gunman and the responsible of the murder.

Justice for Mr. Kem Ley is justice for all of us. 03/08/2016<sup>23</sup>.

Además de participar en las actividades organizadas por el grupo de Boeung Kak relativas al entierro de Bandet<sup>24</sup> Kem Ley, absorbí toda la información dada por los medios de comunicación anglófonos así como la aparecida en las redes sociales. También participé en muchas conversaciones al respecto. Todas a media voz, plagadas de silencios y sin nombrar al principal sospechoso, el primer ministro Hun Sen. No era la primera vez que escuchaba la teoría de un falso asesino pero esta me parecía una elucubración casi peligrosa habiéndose declarado el sicario culpable al ser atrapado a unos metros del lugar del asesinato ensangrentado y con una pistola. Dijo llamarse

---

22. Traducido como *sopa de arroz*.

23. Cuaderno de campo 03/08/2016.

24. Traducido como *Doctor*.

Chuap Samlap<sup>25</sup>. El nombre desde luego era un mensaje para todas las voces discordantes al gobierno de Hun Sen. ¿No sería el rumor una estrategia del régimen para liberar a Chuap Samlap sin despertar la ira entre los millones de seguidores de Bandet Kem Ley? Me disponía a argumentar la certeza de la autoría del crimen cuando comprendí como mi supuestamente vencida superioridad cultural estaba en el origen de mi prejuicio. No contemplaba esa posibilidad simplemente porque los medios anglófonos nunca pusieron en entre dicho la autoría del crimen de Bandet Kem Ley. Respiré hondo y continué la conversación sin cuestionar a Vanny, esta vez desde el respeto.

Me resulta difícil explicar cual es mi posición epistemológica porque siempre sentí la ciencia como un bozal, un freno a las ideas puras, un molde para el pensamiento significando una frontera entre aquellos con poder de pensar (crear conocimiento) y aquellos/as sin. La ciencia actúa como otra forma de discriminación más y el avance científico suele legitimar a los poderes existentes o estar a su servicio. Hay muchísimos ejemplos de ello como pueden ser las investigaciones sobre genética, energías renovables o los estudios sobre las estructuras de poder generando pobreza.

Tanto la teoría feminista como la decolonial han criticado duramente la supuesta objetividad, neutralidad y universalidad de la ciencia. Los dos puntos de vista me interesan. Los considero íntimamente ligados porque ambos preconizan la resistencia a la jerarquía de poder establecida, además reconocen los mismos sujetos de poder a la cabeza de esta jerarquía. Sin embargo la teoría feminista se define por conocer y tener en cuenta la relevancia de la variable género en cualquier investigación científica, es decir se sitúa en una posición privilegiada para visibilizar las discriminaciones ligadas a la distribución de poder derivado de las diferencias establecidas por la categorías de género (Harding, Fox Keller, Hartsock, etc.) en tanto la teoría decolonial pone énfasis en la visibilización del conocimiento del *otro/a*. Boaventura de Sousa Santos lo expresa así “Siendo un modelo global la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se portaran por sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas”.

Si escribo lo hago desde esos márgenes tan solo míos y no comparto con nadie aunque sea mujer, me considere marrón y bisexual estas son únicamente categorías acordadas socialmente, etiquetas que

---

25. Traducido como *Encontrar Muerte*.

funcionan aquí y ahora pero no lo hacen el cualquier otro contexto. La única certeza que tengo es de existir, porque pienso. El resto es circunstancial y puede ser interpretado de manera diferente en cada sociedad o cultura y por lo tanto por cada persona. No represento a nadie sino tan solo mis propias ideas inducidas por la vivencia compartida con personas, tan especiales para mi, de las que aprendí, porque me han enseñado, sobre el poder, la lucha y, cómo no, sobre mi misma.

Si escribo lo hago con el afán de contar experiencias subversivas únicas pero finalmente comunes a todos/as porque la opresión en sus diferentes formas es universal. Durante mucho tiempo mi mayor problema fue como escribir algo que mis abuelas, tías y hermanas pudieran leer, aun no lo tengo completamente superado. Me pregunto si es una cuestión de orgullo. Sin embargo esta reflexión no es para ellas si no para los/as demás. Para quienes vivimos creyéndonos demasiado pequeñas/os, demasiado incultas/os, demasiado vanas/os para defender nuestros derechos y luchar contra las injusticias que nos rodean. También para quienes debemos ejercitarnos en elaborar nuestras observaciones integrando una multiplicidad de realidades y conocimientos muy alejados de los propios valores. En fin, escribo para resistir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADHOC (2013). *Land situation in Cambodia*. Phnom Penh: ADHOC.
- Bartra, E. (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (Eds.). *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blazquez, N. (2012). Epistemología feminista temas centrales. En Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (Eds.). *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Braidotti, R. (2009). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Boaventura de Sousa, S. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI.

- Boaventura de Sousa, S. (2000). *Crítica de la razón indolente : desperdicio de la experiencia*. Sevilla: Palimpsesto.
- Fukuzawa, Meg (2014). *The Phnom Penh survey. A study on urban poor settlements in Phnom Penh*. Recuperado el 09 de Junio de 2014. Disponible en: <http://teangnaut.org/release-of-the-phnom-penh-survey-a-study-on-urban-poor-settlements-in-phnom-penh/>
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Recuperado el 09 de Diciembre del 2014 en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364. Recuperado el 10 de Diciembre del 2014 en la web del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>.
- Pussy Riot meets Judith Butler and Rosi Braidotti. Recuperado el 10 de Marzo de 2017 de la cuenta youtube del Fist Supper Symposium: [https://www.youtube.com/watch?v=BXbx\\_P7UVtE](https://www.youtube.com/watch?v=BXbx_P7UVtE).



Chovancova, L. (2017). Literatura, diversidad y relaciones de poder. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo del Sur Global* (pp. 27-38). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# LITERATURA, DIVERSIDAD Y RELACIONES DE PODER<sup>1</sup>

Lucía Chovancova  
Universidad de Granada

La diversidad interna del Estado español ha sido una constante en su historia, pero adquirió visibilidad a raíz de movilidad humana resultante del escenario poscolonial. Las “nuevas” presencias étnico-lingüísticas en el territorio nacional fueron interpretadas en términos de una barrera cultural debida a características intrínsecas de los colectivos en contacto (Agrela y Gil, 2005). Dada la supuesta dificultad para franquearla, desde el ámbito institucional se empezaron a impulsar acciones, generalmente enmarcadas bajo el rótulo del interculturalismo, dirigidas a asistir en el reto de conocerse, comprenderse y aceptarse mutuamente los respectivos “otros”. Uno de los instrumentos más valiosos para que esta comprensión y acercamiento se llevasen a cabo sería el libro, “producto cultural por excelencia” (Junta de Andalucía, 2001: 125), y en particular la literatura.

La literatura es un discurso que elabora la sociedad sobre ella misma, en el que se interpreta a sí misma y que dirige a ella misma para comunicar y proponer esa interpretación. Su inventiva simbólica

---

1. Este trabajo forma parte de la tesis doctoral de la autora (en proceso), titulada *Literatura, lectura y diversidad*, financiada por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte (referencia FPU12/04289). Se enmarca asimismo dentro del proyecto *Ecologías de aprendizaje en contextos múltiples: análisis de proyectos de educación expandida y conformación de ciudadanía* (referencia EDU2014-51961-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Contacto: [luciach@ugr.es](mailto:luciach@ugr.es).

y su intrínseca relación con lo humano y lo emocional hacen de ella un eficaz estímulo y potente materia prima para la actualización de sentidos, así como para la construcción de formas de pensar y sentir nuevas.

Evidentemente, en las diversas esferas de la vida social, no todos los agentes tienen el mismo acceso a proponer su interpretación del mundo, a hacer su particular contribución al “mito autosustentador” de la sociedad (Grossberg, 2003: 168). El poder de proponer una lectura del mundo, “el poder de nombrar, de identificar, de categorizar, de indicar qué es qué y quién es quién” (Brubaker y Cooper, 2001: 20) está distribuido de forma desigual. Consideramos que la literatura puede incidir en esta balanza. Dialógica por definición (Bajtín, 1989), la literatura tiene potencial para dar cabida a las distintas perspectivas y voces que en la vida extraliteraria se encuentran silenciadas, constituyendo (y generando, en la lectura) un escenario en el que resuene la polifonía. Así es cómo parecen plantearlo también los documentos institucionales que ya hemos citado: “la sociedad andaluza actual necesita la aportación de todos y todas para desarrollar una identidad común que permita la diversidad, cultivando espacios de creatividad, de innovación, de arte, de música, de literatura” (Junta de Andalucía, 2012: 166). Pero comprobemos en detalle si realmente es así.

En este trabajo vamos a describir dos escenarios en los que la literatura es utilizada con el objetivo de incidir en la realidad social y cultural, deteniéndonos en aquellas dimensiones que son susceptibles de ser analizadas desde el punto de vista de las relaciones de poder, en particular en lo que se refiere al poder de enunciación. El primer escenario es el de la educación formal. Lo escogemos porque es un claro ejemplo de los contextos en los que la literatura ha encontrado un especial acomodo como herramienta de intervención y porque continúa directamente la línea de las acciones institucionales esbozadas arriba. Por medio de un análisis crítico de la producción científica del ámbito pedagógico y didáctico, identificamos los principales elementos con los que se pretende educar a los futuros ciudadanos en relación con la diversidad. El segundo escenario corresponde a una iniciativa experimental que actúa tanto dentro como fuera del ámbito de la educación formal, pero plantea el potencial de la lectura literaria de una forma marcadamente distinta. Se trata de una asociación que realiza lectura en voz alta. Relataremos los elementos que prioriza en su actuación y algunos efectos que hemos podido observar en el campo.

## 1. EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN FORMAL: LA LITERATURA PARA LA INTERCULTURALIDAD

En materia de diversidad cultural, la investigación educativa española sigue la estela del discurso hegemónico sobre la diversidad cultural apuntado arriba. A partir de los años 90, la presencia de nuevos grupos nacionales minoritarios en el territorio nacional genera preocupación en las instituciones porque se concibe como una amenaza para la convivencia armónica. Así, frente al modelo estadounidense, por ejemplo, donde la intervención educativa en materia cultural consiste en estrategias de empoderamiento de las minorías históricamente marginadas, en España la denominada educación intercultural busca propiciar la aproximación mutua entre el grupo mayoritario y los grupos minoritarios y fomentar las competencias interculturales en ambos, con el objetivo de minimizar los conflictos y favorecer la cohesión del conjunto de población (Dietz, 2012).

El modo por el cual se considera que la literatura puede aportar a estos objetivos consiste fundamentalmente en adecuar los temas, los personajes y los mensajes éticos de las obras dirigidas a la infancia y la juventud. Aparecen solicitudes por parte de miembros de la comunidad educativa y académica comprometida con la “problemática” intercultural de que se incremente la producción editorial de un determinado tipo de literatura infantil y juvenil (LIJ). Se promociona la producción y el uso en el aula de una literatura específica, que refleje una nueva visión de la realidad social y colabore con un nuevo proyecto de futuro, necesitado de actitudes de apertura ante el “otro” y aceptación de su diferencia. Paralelamente, se recomienda rescatar títulos más genéricos y los clásicos, siempre y cuando permitan desarrollar este planteamiento (para un análisis más detallado del concepto de LIJ intercultural, véase Chovancova, 2015). De modo que asistimos a una reconfiguración del canon literario escolar, tentativa que tiene una repercusión sensible en la investigación educativa, generando un amplio debate sobre los criterios que deberían orientar la inclusión de obras dentro de la categoría intercultural. Dependiendo de la orientación pedagógica o didáctico-literaria del investigador, podemos encontrar combinaciones en diversas dosis de criterios temáticos, estéticos e ideológicos (no es baladí que estos últimos en ocasiones desemboquen en censura). Según los propios investigadores, la selección de obras adecuadas supone un trabajo añadido para los docentes. Para facilitar esa labor, la bibliografía científica del ámbito

rebosa de análisis y reseñas de LIJ intercultural, propuestas de trabajo con obras concretas, guías que combinan reflexiones sobre los criterios de selección con recomendaciones de títulos, listados bibliográficos, incluso listas de listas (como Díaz y Prats, 2011).

Resulta llamativo hasta qué punto toda esta producción se centra en el material lector. Dedicarle una atención prácticamente exclusiva y depositar en él tal nivel de confianza manifiesta, a nuestro entender, una concepción algo mecánica del proceso lector y las relaciones que los destinatarios puedan establecer con los textos (por supuesto, esta idea no se desprende de todos los trabajos por igual). Parece esperarse que los ideales “reflejados” en los libros se impriman en la mente y el comportamiento de los pequeños lectores tal y como aparecen allí: “creo en el mestizaje etnoliterario, y en la funcionalidad performativa de los textos interculturales porque tejen un mundo maravilloso frente al etnocentrismo cultural, porque crean empatía y actitudes de tolerancia, porque estrena y entrena destrezas de mediación y respeta y acoge las diferencias” (Guerrero, 2007: 14). Así parecen reconocerlo también algunos investigadores del ámbito, que insisten en la necesidad de abordar, frente a la “omnipotencia del recurso”, el proceso de mediación. Estas contrapropuestas subrayan la polisemia del texto y la conversación cobra en ellas por lo menos la misma importancia que la lectura. En otras palabras, en lugar de por una literatura intercultural abogan por “leer interculturalmente”: “la Educación Intercultural puede ser facilitada en relación con cualquier texto, cuando se está preparado para plantear cuestiones culturales reflexivas” (Morgado, 2006: 11). No obstante, la conversación parece estar en gran parte dirigida por los docentes hacia interpretaciones estipuladas de antemano como adecuadas: “la Educación Intercultural [...] se asienta sobre todo en la promoción de perspectivas y marcos de interpretación” (Ibíd).

No es nuestro objetivo ahora evaluar las perspectivas promovidas; lo que pretendemos es llamar la atención sobre el método por el que se quieren llevar a la realidad, porque ofrece pistas importantes sobre las relaciones de poder que subyacen a estos procesos de intervención. Pues bien, en ambas líneas detectadas podemos observar la existencia de un emisor privilegiado: los educadores e investigadores educativos son quienes articulan estos mensajes, hacen un diagnóstico sobre la realidad social y proponen hacia dónde debería encaminarse. Los adultos son quienes saben cómo es y debería ser la sociedad: “no hay mejor documento que la literatura infantil para saber la forma en

que la sociedad desea verse a sí misma, ya que constituye un mensaje de los adultos a la infancia para contarle cómo debería ver el mundo” (Colomer, 1999: 44, el subrayado es nuestro). Las voces de los niños están ausentes. Los niños son “objetos” en torno a los cuales se enuncian estas ideas, esperando que se incorporen como realizadores de ideas prepensadas y soluciones prefabricadas. En ocasiones se acentúa la necesidad de atender a sus intereses personales en la suministración de material literario, pero esto parece ser secundario y dirigido a facilitar que los niños colaboren con el proyecto que se tiene sobre ellos. En otras palabras, se les encarga la materialización de un proyecto de futuro, pero no se cuenta con ellos en el diseño mismo de ese proyecto.

El privilegio emisor incluye no solamente el diseño de las estrategias de intervención, sino también la potestad de decidir en qué términos se define la diversidad misma. Los educadores e investigadores educativos formulan una interpretación de la realidad social, designan los componentes de la sociedad clasificables como “diferentes” o “interculturales”, adjudican potencial problemático a unos y no a otros. Evidentemente, no actúan por su cuenta sino que interiorizan y elaboran prerrogativas que vienen de otras instancias. La escuela es una institución pública y como tal debe seguir la política diseñada por la administración, la cual a su vez debe seguir la política de instancias superiores: en el caso de España, la Unión Europea (UE). Y la línea de actuación de la UE con respecto a la diversidad es muy clara: está relacionada con la inmigración extracomunitaria en un escenario poscolonial, en relación con la cual realiza un rígido control de las fronteras exteriores y, paralelamente, genera un discurso integracionista, en el que nociones tales como “valores cívico-democráticos” y “participación ciudadana” enmascaran un lugar de enunciación profundamente eurocéntrico y un marco de actuación neocolonial (Sebastiani, 2015).

Es, pues, desde posiciones hegemónicas desde donde se propone intervenir con la literatura a favor de la diversidad (y también desde donde esta literatura es escrita, cfr. Chovancova, 2015). A este respecto hay que tener en cuenta que, en España, los representantes de los grupos marcados no suelen ocupar puestos de relevancia en la estructura social desde los cuales poder enunciar su propio discurso, ya sea porque su presencia es relativamente reciente (determinados grupos de inmigrantes extranjeros), ya sea por impedimentos estructurales (por ejemplo, las personas negras con nacionalidad español-

la). Tampoco tienen mucha representación en los cuerpos docente e investigador, de modo que quienes articulan este discurso son en su mayoría españoles, autóctonos, blancos, etc., además de escasa o nulumamente formados en perspectivas decoloniales (los análisis de la LIJ que ayuden a orientar a los docentes en este enfoque también son prácticamente inexistentes en España, véase Alonso, 2012), por lo que poseen poco potencial contestatario con respecto a las líneas en que se define la diversidad y se actúa sobre ella.

## 2. CONVERSAR EN TORNO A LA LITERATURA: LA ASOCIACIÓN ENTRELIBROS

El modelo analizado en el apartado anterior tiene una característica añadida: reproduce la tendencia general de la educación formal a “interculturizar” el currículum por vía del cognitivismo (Dietz, 2012). El potencial de la lectura literaria se concibe principalmente en términos de proporcionar conocimiento sobre “otras culturas” que faciliten la comprensión de la diferencia y su aceptación. Está prácticamente ausente la referencia a fomentar las competencias de comunicación intercultural (que puede ser definida como interacción concreta entre personas que se perciben mutuamente como poseedoras de un bagaje y de unas formas de acción simbólica diferentes, Rings, 2006). No obstante, recientemente han aparecido investigaciones en las que podemos encontrar un giro hacia lo propiamente interaccional, trabajos que ponen en relación formatos del círculo lector con experiencias migratorias y la construcción identitaria (Calvo, 2012; Fittipaldi, 2011; Arizpe, 2011). En estos estudios, las voces de los niños forman parte del material investigado y adquieren un estatus nuevo.

El caso que analizamos a continuación se enmarca dentro de las iniciativas lectoras experimentales como las anteriormente citadas. Como ya hemos esbozado, se trata de una asociación que realiza lectura en voz alta (por defecto colectiva), que ofrece a personas de todas las edades en una amplia variedad de contextos: hospital infantil; casa de acogida para mujeres maltratadas; asociación de usuarios del sistema de salud mental; centro penitenciario; escuela hogar con menores en protección, etc. Estamos investigando sobre las actividades de este colectivo con el método de estudio cualitativo de caso, empleando las técnicas de entrevista semiestructurada y observación participante.

Los miembros de Entrelibros conciben la lectura literaria como una experiencia emocional significativa a partir de la cual poder conversar sobre la vida. Para ello, la liberan de usos didacticistas y enfatizan una aproximación lúdica a la literatura, favoreciendo que se produzca una experiencia lectora plena (cfr. Sanjuán, 2011). Además, el hecho de que la literatura sea leída en voz alta añade al proceso una dimensión sensorial particular, provocando relajación y bienestar y haciendo que la lectura sea percibida por los destinatarios como un “regalo”.

Una particularidad significativa del método de esta asociación consiste en no manejar un objetivo específico. Mientras que los médicos, psicólogos, educadores, trabajadores sociales y otros profesionales que atienden a los destinatarios dentro de sus contextos se acercan a ellos desde la voluntad de guiarlos hacia determinadas –y legítimas– metas (sanación, reinserción, asimilación de determinadas actitudes, aprendizaje de determinados contenidos, etc.), los voluntarios de Entrelibros buscan crear un espacio en el que sencillamente sentir y pensar sobre la propia vida, siendo los destinatarios mismos quienes determinan el contenido y la “profundidad personal” de los intercambios. Como resultado de esta autodeterminación, constatamos que con enorme frecuencia los participantes expresan experiencias vitales muy íntimas que previamente han compartido con muy pocas personas o que, incluso, no habían exteriorizado nunca. La auxiliar de enfermería del hospital infantil afirmó, por ejemplo, que las muchachas adolescentes ingresadas por trastornos de alimentación “se abren más con [los voluntarios] que con psicólogos con los que llevan muchísimas sesiones”.

En este caso también es importante el canon, pero su delimitación no es temática: uno de los criterios de selección más importantes es el potencial de las obras para conectar con la experiencia personal de los lectores y para despertar en ellos reacciones emocionales. El canon de Entrelibros es resultado de una larga experiencia y una constante atención prestada a las reacciones de los participantes. Según el planteamiento de la educación intercultural, un libro es adecuado si (supuestamente) sirve para realizar un propósito previamente establecido sobre los destinatarios. Frente a ello, los voluntarios de Entrelibros escogen un determinado libro porque “funciona muy bien” con los destinatarios: con ello se refieren no solamente a que un libro gusta, sino sobre todo a que suele provocar respuestas emocionales intensas y autorrelatos a menudo sorprendentes.

La selección de los textos supone, pues, un elemento clave, pero la forma de ofrecerlos es igualmente importante. El objetivo primordial es propiciar la conversación, sin forzarla en ningún caso. Todas las estrategias están dirigidas a ello, desde la creación de un ambiente de confianza, las preguntas que se formulan, hasta los juegos que se proponen en relación con los textos leídos. Los voluntarios, naturalmente, participan en el intercambio con sus propias aportaciones, pero regulan sus intervenciones para asegurar que los participantes sean los protagonistas. En estos intercambios, es inevitable que surjan los mismos aspectos de las relaciones humanas que preocupan a la sociedad actual y en los que la escuela trata de incidir con estrategias como la literaria, así como valores que “deberían” orientar la conducta humana y las relaciones sociales ideales. La diferencia radica en el espacio que se reserva para las perspectivas de los propios participantes (independientemente de su edad) sobre esos temas y valores y en el reconocimiento de la necesidad de su negociación colectiva desde la divergencia. Por ello, está ausente la intención de orientar la interpretación de las obras literarias en una dirección determinada.

La asociación defiende que la lectura en voz alta es beneficiosa para todo el mundo. En principio, cualquier persona es su destinatario potencial (de hecho, en algunas actividades puntuales, como en la celebración del Día del Libro en el Parque de las Ciencias de Granada, los destinatarios son escogidos al azar). No obstante, los recursos humanos son limitados, por lo que las actividades periódicas solo pueden tener lugar con colectivos contados. En este caso, no suele ser la asociación quien busca los colectivos, sino que son estos quienes solicitan su presencia. Aun así, la demanda actualmente supera las capacidades del voluntariado para cubrirla y es necesario dar prioridad a algunas colaboraciones y posponer otras para el futuro. En este caso, los criterios por los que se priorizan contextos de actuación no obedecen a categorías sociales a las que se presupongan determinados atributos, como en el modelo anterior, sino a criterios de “experiencia”: los destinatarios privilegiados son aquellos que experimentan algún tipo de dificultad (enfermedad, experiencia de violencia, situación de reclusión, crisis familiar, así como situación de desventaja en relación con el capital cultural). Consideramos que este planteamiento rompe con el esencialismo que supone atribuir automáticamente necesidades específicas a una categoría social determinada.

Los contextos de actuación se perciben como heterogéneos por defecto: reúnen, por sus propias características, a personas de perfiles muy diversos desde el punto de vista de la edad, el género, la nacionalidad, la etnia, la trayectoria migratoria, el nivel de formación, y también en cuanto a la relación con la lectura literaria. Quienes confluyen en estos contextos comparten lógicamente alguna circunstancia o condición, la cual se convierte a menudo en objeto de exploración en el desarrollo de las sesiones. Pero tanto los participantes como los voluntarios tienen muy presente que esta condición no agota la caracterización de las personas. En ocasiones incluso aflora como motivo de malestar para los participantes sentirse reducidos a ella. En este sentido, una de las dimensiones de la actuación de Entrelibros consiste en devolver a los “pacientes”, “reclusos”, etc. a su condición de personas complejas y multidimensionales. También por eso existe en los contextos sensibles una tácita prohibición de preguntar sobre la enfermedad, sobre el delito, etc. y, por el contrario, se propicia activar las conexiones con las dimensiones de la experiencia diferentes a aquella que los ha llevado al contexto en cuestión. Esto no significa que se evite hablar del tema: tan solo que son los participantes mismos quienes determinan hasta qué punto y en qué momento es relevante abordarlo en la conversación. En resumen, la asociación no realiza ninguna categorización social en el diseño, el desarrollo ni la evaluación de la iniciativa. Eso, sin embargo, no es obstáculo para reconocer la diversidad intrínseca entre los participantes y crear condiciones para que se manifieste y entre en diálogo. Para dar algún ejemplo: en un grupo de adolescentes presenciamos debates entre posturas muy dispares sobre los roles de género, la bisexualidad o el bullying, en un grupo de niños de tercer curso de primaria fuimos testigos de una profunda exploración de lo que significa sentirse diferente y sufrirlo, en un grupo de mujeres romí escuchamos abordar la complejidad del significado de los lazos biológicos en relación con la adopción, con un grupo de madres de un colegio debatimos acerca de las diferentes actitudes que caben ante la muerte...

Ya hemos señalado que uno de los efectos más acusados de esta forma de hablar a partir de la literatura es la frecuencia y la profundidad con que los participantes formulan trozos de autorrelato. Hemos presenciado testimonios profundísimos y confesiones desgarradoras, expresadas delante de personas conocidas y desconocidas, todo ello propiciado por el texto literario y el particular ambiente de confianza e intimidad que se logra crear en las sesiones. Estos intercambios

de carácter personal brindan una experiencia gratificante de comunicación y convivencia con “los otros” que redundan en la creación, transformación y afianzamiento de las relaciones interpersonales y la construcción de sociabilidad y comunidad, lo cual tiene un indudable interés para una sociedad que aspira a ser inclusiva y democrática (por supuesto, las formas en que se materializan los efectos sociales son complejas y nada mecánicas. Esperamos poder indagar en este aspecto en los próximos trabajos).

### 3. CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo ha sido explorar algunas formas en que se plantea el potencial de la literatura para contribuir a la igualdad entre los miembros de las sociedades en relación con su diversidad. Hemos analizado el discurso de la literatura para la interculturalidad, generado por los investigadores de la educación formal, tratando de identificar las concepciones que le subyacen. Los principales componentes de este discurso indican que dicho modelo se basa en un supuesto poder de la literatura para modelar el horizonte ideológico y ético de los nuevos miembros de la sociedad y no tanto en asegurar condiciones de igualdad a la hora de enunciar las diferentes interpretaciones del mundo social (incluida la noción misma de diversidad) y de proponer una organización de la convivencia y posibles rumbos futuros de la sociedad. La existencia de un emisor privilegiado con un perfil sociocultural y una posición política específicos se contradice con este supuesto e indica que el potencial “polifonizador” de la intervención por medio de la literatura dista de estar explotado en este modelo. Por otro lado, hemos descrito una iniciativa lectora experimental, centrándonos en la forma de gestionar la diversidad que implica su método. Constatamos que este modelo se presenta como una alternativa potente para crear por medio de la literatura condiciones para que aflore la pluralidad de voces y se produzca un intercambio constructivo (y gratificante) entre ellas. Nos preguntamos qué resultado tendría una combinación de este método con algunas referencias literarias canónicas de la educación intercultural.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agrela Romero, B. y Gil Araújo, S. (2005). Constructing Otherness: the Management of Migration and Diversity in the Spanish Context. *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations*, 43, 9–33.
- Alonso Soroa, M. L. (2012). Estado de la cuestión sobre la perspectiva poscolonial: Subversión de conceptos en literatura infantil y juvenil actual. *Bellaterra Journal of Teaching & Learning Language & Literature*, 5(1), 79–89.
- Arizpe, E. (2011). Entre imágenes y palabras: la investigación que promueve comunidades lectoras inclusivas y creativas. En T. Colomer, A. M. Margallo, y N. Real (Eds.), *Actes del Simposi Internacional: La literatura que acull: infància, immigració i lectura* (publicación en CD digital). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de la identidad. *Apuntes de Investigación del CECyP*, 7, 1–66.
- Calvo Valios, V. (2012). *El discurso literario: Construcción de identidades en el proceso de acogida y aprendizaje del español como segunda lengua*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Chovancova, L. (2015). Concepciones encontradas en torno a la literatura intercultural: el caso de la literatura infantil y juvenil. *Ocnos*, 14, 28-41.
- Colomer, T. (1999). *Introducción a la literatura infantil*. Madrid: Síntesis.
- Díaz Plaja-Taboada, A. y Prats Ripoll, M. (2011). Com es presenten la immigració i la diferència en les fonts de documentació de LIJ? En T. Colomer, A. M. Margallo, y N. Real (Eds.), *Actes del Simposi Internacional: La literatura que acull: infància, immigració i lectura* (publicación en CD digital). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fittipaldi, M. (2011). Los niños conversan sobre libros: ¿Cómo categorizar sus respuestas? En T. Colomer, A. M. Margallo, y N. Real (Eds.), *Actes del Simposi Internacional: La literatura que acull: infància, immigració i lectura* (publicación en CD digital). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

- García Castaño, F. J., Granados Martínez, A., & Pulido Moyano, R. Á. (1999). Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia. En F. J. García Castaño & A. Granados Martínez (Eds.), *Lecturas para educación intercultural* (pp. 15–46). Madrid: Trotta.
- García Castaño, F. J., & Granados Martínez, A. (2000). ¿Qué hay de intercultural en las acciones interculturales? El caso de la atención a los inmigrantes extranjeros. *Curriculum*, (14), 9–27.
- García Castaño, F. J., Granados Martínez, A., García-Cano Torrico, M., & Ruíz Peralta, E. (2000). *Interculturalidad y educación en la década de los noventa: un análisis crítico*. Granada: Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148–180). Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerrero Ruiz, P. (2007). Pedagogía Intercultural y Literatura Infantil y Juvenil. *Primeras Noticias. Revista de Literatura*, 224, 13–14.
- Junta de Andalucía (2001). I Plan Integral para la inmigración en Andalucía. Recuperado el 22/02/2017 del sitio web de la Junta de Andalucía: [http://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/1\\_1843\\_i\\_plan\\_inmigracion.pdf](http://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/1_1843_i_plan_inmigracion.pdf)
- Junta de Andalucía (2012). III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte 2016. Recuperado el 22/02/2017 del sitio web de la Junta de Andalucía: [http://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/PIPIA\\_III.pdf](http://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/PIPIA_III.pdf)
- Morgado, M. (2006). Nuevos libros, viejos libros: una perspectiva desde la Educación Intercultural. *Revista de Literatura. Especial Literatura Infantil e Interculturalidad*, 216, 7–20.
- Rings, G. (2006). Broken Orientalism. *Fremdsprachen Lehren Un Lernen*, 35, 136–149.
- Sanjuán Álvarez, M. (2011). De la experiencia de la lectura a la educación literaria. Análisis de los componentes emocionales de la lectura literaria en la infancia y la adolescencia. *Ocnos*, 7, 85–100.
- Sebastiani, L. (2015). La colonialidad del poder y del saber en las políticas públicas de la Unión Europea: Reflexiones a partir de una investigación sobre “inmigración” e “integración.” *Revista de Antropología Experimental*, 15, 535–552.

Cosma, V. (2017). El nacimiento de la nación rumana reexaminado. Una mirada decolonial. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/desde el Sur Global* (pp. 39-51). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# EL NACIMIENTO DE LA NACIÓN RUMANA REEXAMINADO. UNA MIRADA DECOLONIAL

Valer Simion Cosma

Centro para el Estudio de la Modernidad y del Mundo Rural, Telciu

El deseo de pertenencia al mundo civilizado, representado por Europa Occidental, simboliza una de las coordenadas esenciales desde las cuales se ha desarrollado el proceso de construcción nacional en el caso de los rumanos, ya desde las últimas décadas del siglo XVIII. Aunque a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX el movimiento europeísta es fuertemente compensado de reacciones autóctonas de tipo nacionalista-étnico (Mariano 2005: 41), el ideal de una nación europea, de la “entrada en Europa” sigue siendo habitual en la vida cultural y política de Rumanía, incluso actualmente (Matei 2004: 57). Esta coordenada de la construcción nacional rumana supone un doble sentido. Por un lado implica la salida del Oriente que se encuentra en pleno proceso de creación cartográfica y de delimitación de la Europa Occidental (Said 1978; Wolff 1994; Todorova 1997; Boatca 2013), por el otro implica el descubrimiento del europeísmo interior de los rumanos. Este aspecto implica la latinidad de los rumanos y la transformación completa del discurso de identidad. Se basa en la contribución fundamental de los intelectuales rumanos de Transilvania, que por aquel entonces hacia parte del Imperio Habsburgo, y de las autoridades imperiales interesadas en transformar la población campesina en ciudadanos leales y útiles para el imperio.

En este artículo me propongo discutir, desde una perspectiva decolonial, los modos en los cuales la latinidad ha sido utilizada como argumento de la pertenencia de los rumanos en el mundo civilizado y como una característica fundamental de la identidad nacional. Me concentraré en el caso de los rumanos del Imperio Habsburgo en donde el proceso de construcción de la identidad nacional no recibió el apoyo de un estado, al contrario que los rumanos de Moldavia y Valaquia.

Cuando Transilvania comenzó a formar parte del Imperio Habsburgo en 1698, los rumanos, aunque representaban la población más numerosa del principado, tenían un estatuto más inferior que las otras poblaciones cohabitantes. Este estatuto inferior se debía a la condición de campesinos-siervos que tenía la mayoría de los rumanos y debido a la pertenencia al cristianismo oriental, ortodoxo. La separación del poder político entre las tres “naciones feudales”—diferentes del sentido étnico y/o democrático de la nación moderna— se impuso en el siglo XV, después de la revuelta campesina de Bobilna (1437-1438 y 1514). El poder político se dividía entre la nobleza (*natio Hungarica*), la cual agrupaba a todos los nobles, indiferentemente de la etnia o lengua, la élite de los sajones (*natio saxonica*) y la de los seculi (*natio siculica*). Tras la Reforma religiosa, este orden jurídico fue completado en el siglo XVI por el sistema de las cuatro religiones aceptadas—reformada, evangélica, unitaria y católica— la confesión ortodoxa y la religión judía estaban toleradas, pero sus seguidores no tenían acceso al poder político. Este orden jurídico se ha perpetuado hasta la revolución de 1848 (Bernath 1994: 31-37; Pál 2012: 18; Pop 2012: 19; Lendvai 2013: 96-98).

La instauración de la Iglesia Greco-Católica en 1697 representó una medida político-religiosa con reverberaciones profundas en la comunidad rumana de Transilvania. La aparición de esta iglesia, una consecuencia de la Reconquista católica en Europa Central y Oriental, representa una expresión del solapamiento de los intereses del estado Habsburgo en el proselitismo de la Reforma católica (Bernath 1994: 77; Miron 2004: 36). La unión con la iglesia de Roma se hizo mediante la conversión de las jerarquías de los obispos ortodoxos de Transilvania tras unas negociaciones que garantizaban privilegios e inmunidades que pretendían mejorar el nivel de vida y el estado social de los clérigos rumanos. En cambio, la nueva iglesia reconocía cuatro principios dogmáticos, entre los cuales el primado papal y la cláusula Filioque, pero mantenía el rito y las tradiciones orientales. La unión

era descrita como un retorno a la unión anterior con la Iglesia romano-católica y garantizaba a la nueva iglesia la entrada en la categoría de las confesiones privilegiadas (Miron 2004: 40). En este sentido, el emperador Leopoldo I de Habsburgo (1657-1705) emitió dos diplomas en 1699 y 1701 por las cuales todos los sacerdotes ortodoxos que aceptaron la unión de la iglesia Romano-Católica iban a disfrutar de los mismos derechos y privilegios que beneficiaba el clérigo romano-católico. Entre estos derechos estaba también la exención de las obligaciones de trabajo y de los diezmos a la nobleza (Hitchins 2013: 249). A medida que la noticia de la unión llegó a los oídos de los campesinos en los pueblos y en los medios monasteriales ortodoxos, porque se consideraba que la iglesia ortodoxa ya no existía, siendo atraída en la nueva construcción confesional, aparecieron los primeros levantamientos. Las rebeliones más fuertes tuvieron lugar en la mitad del siglo XVIII, bajo el mando de los monjes ortodoxos Visarion Sarai y Sofronie de la Cioara. Aunque fueron reprimidos con violencia por las autoridades imperiales, estas protestas determinaron el reconocimiento de la existencia de la confesión e iglesia ortodoxas. De este modo, la población rumana del Imperio Habsburgo se dividía en dos grandes comunidades confesionales, la ortodoxa estaba subordinada jerárquicamente a la iglesia serbia hasta la segunda mitad del siglo XIX (Iorga 2012: 128-133; 297).

El desarrollo y la consolidación institucional de la nueva iglesia siguió las direcciones principales del Concilio de Trento (concluido en 1563), otorgándole una mayor importancia al catecismo y a las visitas canónicas concebidas para examinar las parroquias y darles unas tareas con carácter burocrático a los sacerdotes. Los sacerdotes estaban obligados a mantener un registro con información sobre los nacimientos, casamientos y decesos de los parroquianos (Burke 2004: 178). Estas atribuciones se extenderían también al clérigo ortodoxo, siendo muy importante para el poder imperial interesado no solo en reforzar su posición en los nuevos territorios conquistados, sino que también disciplinar e imponer la lealtad de los nuevos subordinados. Este acuerdo entre las iglesias y el estado está reflejado también por el papel considerable del clérigo en el apoyo de las medidas de modernización de las nuevas administraciones y en la difusión de propaganda a favor del imperio durante los siglos XVIII y XIX (Mitu 2000: 45; Maior 2006: 190; Dumitran 2007: 82-86; Cosma 2008: 15-16).

Otro resultado importante fue el desarrollo de un sistema educacional de corte occidental, creado para formar clérigos mejor instruidos y contribuir al amplio proceso disciplinario social. Además de las becas dadas a unos jóvenes greco-católicos para estudiar en las instituciones de educación católica de Roma o Viena, éstas han contribuido a la aparición de las primeras generaciones de intelectuales rumanos formados en la tradición de la epistemología y la teología occidental (Câmpeanu 2008). En las últimas décadas del siglo XVIII, la latinidad de los rumanos se convierte un tema en torno al cual se construye la identidad nacional de los rumanos, tanto en las escrituras de los intelectuales rumanos, como también en las políticas imperiales.

En primer lugar, la latinidad de los rumanos no es una invención de los intelectuales rumanos del siglo XVIII, existen crónicas y manuscritos - rumanos y extranjeros - de períodos anteriores hablando sobre los valacos de Transilvania, Moldavia y Valaquia, como si fueran una población romana (Ambruster 1993: 271; Neagotă 2011: 12; Hitchins 2013: 260). El obispo greco-católico Inochente Micu Klein menciona, en las peticiones dirigidas a las autoridades imperiales solicitando la aplicación de los derechos establecidos en los diplomas Leopoldinum, el argumento que los rumanos son descendientes directos de los colonizadores romanos traídos a Dacia (Hitchins 1999: 57). Una explicación clara y argumentada sobre los rumanos como descendientes directos de los romanos figura en las publicaciones *Despre schismaticia grecilor* (1746) y *Despre articulaturile ceale de price* (1746), escritas por Gerontie Cotore, anteriormente siendo vicario de la iglesia Greco-Católica.

pues nosotros también tenemos sangre auténtica de romano, ya que nuestros antepasados en los tiempos del emperador Trajano fueron mandados a estos lugares (2000: 17).

Gerontie Cotore desarrolla la idea del retroceso de los rumanos durante la Edad Media debido a la separación del cristianismo occidental y a la incorporación en la iglesia oriental. La unión con la iglesia Romano-Católica se representada como un momento de renacimiento o reafirmación de la latinidad inherente de los rumanos (Cotore 2006; Hitchins 2013: 253-254). La latinidad de los rumanos y la necesidad de la iluminación del pueblo son grandes coordenadas en las que se organiza el discurso y los esfuerzos de las próximas generaciones de eruditos rumanos, conocidos en la actualidad como

la Escuela de Transilvania (Scoala Ardeleană en rumano). Aunque eran teólogos, estos están inspirados por las ideas del iluminismo, especialmente por la versión alemana, la educación y el razonamiento como los instrumentos claves para la emancipación y transformación en ciudadanos a la población de campesinos de entre los cuales se alzaron. Tomando el papel de élite iluminada, éstos elaboran durante unas cuantas décadas un número impresionante de publicaciones de historia, gramática, diccionarios, teología, ética y manuales escolares (Tóth 2001; Hitchins 2013: 259; Duțu 1968: 296-326; Neumann 2006: 143-146). Si bien las escrituras de catequesis contribuyeron a fortalecer el control de la iglesia sobre la devoción del pueblo y a recalcar la nueva identidad confesional, las publicaciones dedicadas a la historia y a la lengua de los rumanos han sido la base del discurso de identidad y han establecido las primeras intervenciones destinadas a modificar la lengua de acuerdo con la percepción culta.

Los principales artesanos de este proceso son Samuil Micu (1745-1806), Gheorghe Șincai (1754-1816) y Petru Maior (1756-1821). Para ellos, la lengua y la historia eran los principales elementos que distinguían una nación de otras y constituía su pedigrí (Hitchins 1999: 128). En los cuatro volúmenes que constituyen el libro *Istoria și lucrurile și întîmplările românilor* [La historia, las cosas y los acontecimientos de los rumanos], Samuil Micu expresa la teoría más radical sobre los rumanos como descendientes de los colonizadores romanos, empezando su estudio con la fundación de Roma por Rómulo y Remo. Después, el cristianismo llegó en Dacia también con la ayuda romana, iniciando así un argumento histórico a favor de la iglesia Greco-Católica. Pero la parte más radical de esta teoría se refiere a las guerras dacias, en su opinión los dacios fueron exterminados por los romanos (Hitchins 2003: 259). Tal interpretación destaca tanto el deseo de acentuar la nobleza de los rumanos e indicar la reivindicación de los derechos políticos en calidad de descendientes de Roma, como también el interés por el distanciamiento de cualquier relación con los dacios. Estos eran la encarnación de los bárbaros. La teoría de Samuil Micu, con diferentes matices, modificaciones y complementos, fue compartida también por otros autores contemporáneos de la época, como Gheorghe Șincai o Petru Maior.

La pureza de la latinidad de los rumanos fue también demostrada por Samuil Micu y otros eruditos mediante una serie de tradiciones y creencias de los campesinos descritas como similitudes a las de los antepasados de la Península Itálica (Bîrlea 1974: 33-49; Neagotă

2011: 13-14). Si los estudios históricos contribuyeron a la admisión del pasado nacional y a la evasión de los rumanos de la categoría de los “pueblos sin historia” (Țichindeleanu 2015: 7; Mignolo 2015: 76), sus estudios en el campo de la filología representaron una intervención sobre el presente, en el sentido de la purificación y latinización de la lengua rumana. Mediante sus estudios como *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (Viena, 1780) o *Lexicon valachico-latino-hungarico-germanicum* (Buda, 1825), se logró mucho más que poner las bases teóricas del estudio de la lengua rumana. Ya que veían el idioma como una versión alterada del latín clásico, empezaron con un retorno a la forma más cercana del original y con la estandarización de esta. La medida más importante fue el cambio del alfabeto cirílico, utilizado hasta entonces, con el alfabeto latín. Además de este cambio de gran impacto, iniciaron el uso de un sistema de transcripción del latín y una ortografía más bien etimológica que fonética (Șăineanu 1895: 4-5; Hitchins 2003: 261-262). Este proceso de latinización de la lengua rumana, especialmente mediante la aceptación del alfabeto latín, destaca también el deseo de separación del mundo oriental, del eslavo, un paso adelante hacia la “reentrada” en mundo civilizado, occidental. Junto a la conversión al greco-catolicismo y como una consecuencia de esta, la cultivación de la latinidad por la élite intelectual es también un proceso de eliminación de la parte Oriental de los rumanos. La caída en el Oriente debido a las sucesivas invasiones migratorias y a la entrada de los rumanos en el cristianismo oriental está vista por estos eruditos y por las futuras generaciones de intelectuales, como una causa del atraso de los rumanos y su condición de primitivos, así como ilustra esta cita:

Así se incorpora la lengua eslava en el estado y en la Iglesia, que domina toda nuestra vida intelectual, toda nuestra alma, sujetándola en las esposas escalofrantes de una oscuridad de casi ocho siglos (Păclișanu 1910: 30).<sup>9</sup>

Profundamente preocupados por la educación y civilización de los campesinos que constituían la gran mayoría de la nación rumana, aunque las tradiciones y creencias populares fueron utilizadas como argumento de la latinidad de los rumanos, la élite intelectual y clerical de este período no podía imaginarse que los campesinos formaran parte del estado político por los derechos del cual luchaban (Hitchins 1999: 131). Las peticiones que iniciaron, de las cuales la más famosa es *Supplex Libellus Valachorum* de 1781, revendicaban los dere-

chos debido a una herencia aristócrata y negaban el hecho de que los rumanos fueran una nación de campesinos (Prodan 1967: 493-510; Drace-Francis 2013: 44). Considerando que los campesinos eran ignorantes y supersticiosos, los eruditos veían la necesidad de una larga etapa de tutelaje antes de que los campesinos fueran capaces de participar integralmente y de manera racional en los negocios públicos (Hitchins 1999: 131). Si bien mediante la educación en las escuelas greco-católicas y romano-católicas de Transilvania, Viena y Roma, una minoría logra unirse a la modernidad occidental e integrarse en un universo cultural distinto, adquiriendo el estatuto de sujeto capaz de razonar. La mayoría de la población campesina persiste en las afueras de la modernidad y sigue teniendo la calidad de objeto del conocimiento, descripción y las políticas civilizadoras que ejercen las élites intelectual-clericales y las autoridades imperiales.

Antes de la incorporación en el Imperio Habsburgo y dentro de la cristiandad occidental, debido a su carácter de campesinos, ortodoxos y residentes de un lugar fuera del mundo civilizado, los rumanos han sido el objeto de una múltiple expulsión de la modernidad. De acuerdo con la identidad narrativa y modernizadora estrenada de esta generación de eruditos, la gran colectividad de campesinos salió parcialmente de este estado de múltiple expulsión, llegando al estatuto de “primitivos” del interior/margen del mundo civilizado. De las anotaciones del archiduque Rainiero José de Austria referente a su viaje documentado de 1810 a Maramureş y Bucovina, averiguamos que “juntos, estos rumanos son en verdad los hijos de la naturaleza, por tanto son buenos, abiertos y tranquilos, ellos son mejores que sus hermanos del Danubio, de los ríos Olt y Mureş, raramente dispuestos a robar, pero a menudo carentes de educación, la culpa más grande siendo la gran ignorancia de sus sacerdotes que solo se diferencian de ellos porque pueden leerles el sermón, ya que no les enseñan nada. A través de la formación de clérigos instruidos (y) fundación de escuelas se podría crear ciudadanos útiles ya que tienen talentos. [...] Hay pocas regiones de Europa que son [como en Bucovina] tan silvestres [que], viajando por allí, crees que estás en América porque la imagen que muestra los viajeros de aquellas regiones silvestres, en sus anotaciones, se parecen a las de aquí.”

Hay numerosos escritos con las dichas descripciones de los rumanos hechos por los funcionarios y representantes de la administración imperial de aquella época. En la segunda mitad del siglo XVIII las autoridades imperiales comienzan un amplio proceso de carto-

grafía y legibilidad (Scott 2007: 18) de los nuevos territorios conquistados y de sus poblaciones. En 1771 el Concilio militar de la Corte vienesa le solicita al Feldmarschall-teniente von Preiss, el comandante general de la zona, una “descripción completa” del Principado de Transilvania. Esta descripción se basa en la conscripción de 1760-1762 (Bernath 1994: 209-213) y tuvo un papel importante tanto en la creación de una imagen de esta población, como en especial en la elaboración de unas medidas y reformas que guíen la transformación de los rumanos en ciudadanos útiles y leales del Imperio. Otra descripción de Transilvania (*Beschreibung von Siebenbürgen* en 1781) fue realizada también por un funcionario imperial llamado Thoman. Como acentuó el historiador Mathias Benath, en la presentación del carácter de los rumanos, es visible la relación entre la “descripción” y la tendencia moralista, en el sentido de una pedagogía del estado. Las dos descripciones declaran que los valacos “vivirían en relación con sus sentimientos y preferencias, se acostumbrarían a la bebida, a ser fútiles, vengativos, tentados a emigrar a los principados de las afueras de los Cárpatos”. En su descripción, Thoman vincula el carácter de los rumanos con su condición de oprimidos (Bernath 1994: 212).

Bajo la capa de la barbarie y salvajismo, los imperiales observan la latinidad de los rumanos e implícitamente la compatibilidad de éstos con la civilización debido a dicha descendencia. Las dos descripciones acentúan el origen noble de los rumanos – “una huella y descendientes de las antiguas colonias romanas” – y el hecho de que, pese a la superioridad numérica y a la antigüedad, carecen de derechos constitucionales (Bernath 1994: 213). La latinidad de los rumanos es evidenciada también en la escritura literaria *Poëmation de secundae legione Valachica* del oficial imperial Anton Cossimeli, que describe a la población rumana de la región de Năsăud a finales del siglo XVIII (Bichigean 1925). Esta noble descendencia de las legiones romanas fue difundida entre los fronteros de Năsăud por las autoridades imperiales que tenían un proyecto para formar la lealtad de la población mediante la organización del regimiento de Nasaud bajo la égida *Virtus Romana Rediviva*. Este símbolo está escrito en las banderas de los dos batallones y del Instituto militar de Năsăud y está grabado en todos los sellos oficiales del Regimiento. La divisa del primer batallón de infantería era: *Pro Imperatore, honor et gloria* y la del segundo: *Perpetua Fides*. Estas divisas estaban escritas con letras de oro en las fajas de las banderas (Onofreiu, Bolovan 2006: 81). El 13 de noviembre de 1789, el Diario Vienés (*Wiener Zeitung*) aprecia las calidades de las

nuevas tropas entradas en el ejército imperial, tras unos conflictos, refiriéndose nuevamente a la “latinidad” de los rumanos, como motivo de las virtudes guerreras de los recientes campesinos inculcados militarmente, y también de la “respuesta” como efecto de esta noble descendencia.

Es deseable que el II Regimiento fronterizo rumano de Transilvania, tenga siempre la posibilidad de demostrar sus virtudes guerreras, porque en este caso, el mundo se convencería de que el símbolo *Virtus Romana Rediviva* – que fue dado al regimiento, es el verdadero e indudable símbolo de esta nación (Onofreiu, Bogdan 2006: 81).

Bajo la orientación iluminada de los representantes del imperio se evidenciaron las virtudes guerreras latentes de una nación de campesinos, y también su descendencia noble, de sucesores de los colonizadores romanos. Esta sería, de una manera resumida, el mensaje transmitido mediante la descripción laudatoria hecha para los rumanos de Transilvania. La contribución de la administración imperial en el proceso de construcción de la identidad nacional de los rumanos representa una parte del proceso de reforzamiento de la dominación de los nativos y de la nueva provincia. Por otro lado, las medidas destinadas a la emancipación de los rumanos, más allá del patriotismo del emperador José II del Sacro Imperio Romano Germánico, eran también una consecuencia de las estrategias de ampliación de la administración imperial y del contrapeso del poder de la aristocracia húngara y de los otros estados de Transilvania (sajones y *seculi*) (Verdery 1983; Bernath 1994: 76-85).

Para la legitimación en el siglo XVIII los Habsburgo se les atribuyó el papel de emperadores cristianos, concediéndole importancia a los orígenes antiguos en cuanto a la construcción del mito. El punto de convergencia entre la descendencia “romana” de la familia de Habsburgo y la de los rumanos ha representado el núcleo de la política de lealtad. La alusión al origen romano de la Casa de Habsburgo se acentuó en la época de la implementación de las fronteras militares, la red de escuelas aparecidas en esta época promoviendo la tradición romana. El mito del emperador Trajano regresa con fuerza en cuanto aparece la Escuela de Transilvania (*Școala Ardeleană* en rumano), constantemente difundido mediante las instituciones eclesiásticas y educacionales (Maior 2004: 21), y apareció una analogía con la mitología imperial de Habsburgo, contribuyendo a los esfuerzos de transformación de los campesinos rumanos en “ciudadanos útiles” para el Imperio. La latinidad de los rumanos es destacada también por las

visitas imperiales de José II y Francisco II del Sacro Imperio Romano Germánico y I de Austria, que también contribuyeron a forjar la identidad nacional de la población predominantemente campesina, aunque con estrecha relación de lealtad hacia el emperador benévolo y la administración civilizadora. La estrecha relación entre la lealtad dinástica y el desarrollo de la identidad nacional fue reflejada plenamente durante la revolución de 1848, cuando los fronteros de Năsăud lucharon contra la revolución húngara (Andrei 1996: 85-87). Después de la eliminación del regimiento fronterizo en 1851, el lema *Virtus Romana Rediviva* (*Patria-Națiunea* en rumano) ha adornado, junto al cuadro del emperador, el Colegio Nacional Rumano Francisc Iosefian fundado en Năsăud en 1863 (Șotropa, Drăganu 1913: 154). La inscripción “Patria-Națiunea” es importante para que los fronteros de Năsăud entiendan la concepción de la nación conforme la cual la perfección de los rumanos debía ocurrir en el Imperio Habsburgo. Ésta nos recuerda la observación del historiador Sorin Mitu, sobre el concepto de “patria” que para los rumanos de Transilvania, especialmente en la primera mitad del siglo XIX no se sobreponía a lo de “nación”. La patria tenía un significado estrictamente territorial y dentro podían cohabitar diversas naciones, mientras que la nación tenía un significado étnico (Mitu 2006: 120).

El proceso de nacionalización de una población se realiza mediante instituciones como la escuela y ejército (Quiroga 2013: 24-26) siendo organizadas por el estado nacional, pero en este caso las instituciones pertenecían a la administración imperial y a la educación de la conciencia de identidad que formaba parte del proceso de transformación de los campesinos en ciudadanos útiles y leales del Imperio. Este triple proceso – de construcción de la identidad nacional, de “civilizador” de los campesinos y de lealtad de la población rumana hacia el imperio – se ha arraigado en la idea de la latinidad de los rumanos.

Para los rumanos de Transilvania, incorporados en el Imperio Habsburgo a finales del siglo XVII, la latinidad se convierte en el billete de entrada en el mundo civilizado, europeo, siendo la base del proceso de construcción nacional al cual contribuyen plenamente la élite intelectual autóctona, la administración imperial y la iglesia Greco-Católica como consecuencia de la separación del cristianismo oriental de una parte del clérigo y de los feligreses que dirigían. Este proceso tiene lugar bajo la marca de la civilización y retorno a la Europa civilizada representada por el cristianismo occidental y la

monarquía de los Habsburgo. La idea de la latinidad como argumento de la nobleza y el potencial de civilizarse/ser civilizado, aunque sufre modificaciones y transformaciones, sigue siendo habitual en la cultura rumana moderna y contemporánea.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ambruster, Adolf, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Bucarest, Editura Enciclopedică, 1993.
- Andrei, Mirela, “Aspecte privind mitul «Bunului Împărat» în sensibilitatea colectivă țărănească din Ardeal la 1848”, en *Identitate și Alteritate. Studii de imagologie*, eds. Nicolae Bocșan, Valeriu Leu, Banatica, Reșița, 1996.
- Boatcă, Manuela, “Multiple Europes and the Politics of Difference Within”, en *Uneasy Postcolonialisms. Web dossier: Worlds and Knowledges Otherwise 3* (3), Durham Center for Global Studies and the Humanities (Duke University), 2013. (<https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v3d3-Boatca2.pdf>)
- Bernath, Mathias, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj-Napoca, Dacia, 1994.
- Bichigean, Vasile, “Poëmation de secundae legione Valachica”, en *Arhiva Someșană*, 1925, nro. 2-3, pp. 13-19; 39-65.
- Bîrlea, Octavian, *Istoria folcloristicii românești*, Bucarest, Editura Enciclopedică Română, 1974.
- Burke, Peter, *O istorie socială a cunoașterii*, Iași, Institutul European, 2004.
- Călători străini despre țările române în secolul al XIX-lea*, vol. I, ed. Georgeta Filitti, Bucarest, Editura Academiei Române, 2004.
- Câmpeanu, Remus, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVI-II-lea*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008.
- Cosma, Valer, Simion, “«Rădicarea din întunecata prostie». Imaginea neamului la nivelul clerului năsăudean în prima jumătate a secolului al XIX-lea” en *Arhiva Someșană* VII, (3), Năsăud, 2008.
- Cotore, Gherontie, Gheorghe (1746). *Istoria despre schismăticia grecilor*, Argonaut, Cluj-Napoca, 2008.
- Cotore, Gherontie, Gheorghe (1746) *Despre articulusurile ceale de price*, Alba Iulia, 2000.

- Drace-Francis, Alex, *The Making of Modern Romanian Culture: Literacy and the Development of National Identity*, Londres-Nueva York, Tauris Academic Studies, 2006.
- Drace-Francis, Alex, *The Tradition of Invention. Romanian Ethnic and Social Stereotypes in Historical Context*, Londres-Boston: Brill, 2013.
- Dușu, Alexandru, *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea (1700-1821)*, Editura pentru Literatură, Bucurest, 1968.
- Furtună, Dumitru, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și material*, Vălenii de Munte, 1915.
- Hitchins, Keith, *România 1774-1866*, Bucurest, Humanitas, 2013.
- Hitchins, Keith, *A Nation Discovered. Romanian Intellectuals in Transylvania and the idea of nation 1700/1848*, Bucurest, The Encyclopaedic Publishing House, 1999.
- Iorga, Nicolae, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, Bucurest, Saeculum, 2012.
- Iorga, Nicolae, *Sate și preoți din Ardeal*, Bucurest, 1902.
- Lendvai, Paul, *Ungurii*, Bucurest, Humanitas, 2013.
- Maior, Liviu, *România în armata habsburgică. Soldați și ofițeri uitați*, Bucurest, Editura Enciclopedică, 2004.
- Maior, Liviu, *Habsburgi și Români. De la loialitatea dinastică la identitatea națională*, Bucurest, Editura Enciclopedică, 2006.
- Matei, Sorin, *Adam, Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*, Bucurest, Compania, 2004.
- Marino, Adrian, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspect ideologice și culturale*, Iași, Polirom, 2005.
- Mignolo, Walter, *Dezobediința epistemică. Retorica modernității. Logica colonialității și gramatica decolonialității [Desobediencia epistémica]*, Cluj-Napoca, Idea, 2016.
- Miron, Greta-Monica, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004.
- Mitu, Sorin, *Imagini europene și mentalități românești din Transilvania la începutul epocii moderne*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2000.
- Mitu, Mitu, *Transilvania mea. Istorie, mentalități, identități*, Iasi, Polirom, 2006.
- Neagotă, Bogdan, “Idea romană și comparatismul genetic latinizant în studiile de folclor românesc” en ORMA. *Revistă de studii etnologice și istorico religioase*, nro. 16. 2011.
- Neumann, Victor, *Tentația lui homo europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, Iași, Polirom, 2006.

- Onofreiu, Adrian, Bolovan, Ioan, *Contribuții documentare privind istoria regimentului grăniceresc năsăudean*, Bucarest, Editura Enciclopedică, 2006.
- Pál, Judit, “Integrarea Transilvaniei în Imperiul Habsburgic la sfârșitul secolului al XVII-I” en *Austrian Influences and Regional Identities*, eds. François Bréda, Valentin Trifescu, Luminița Ignat-Coman, Giordano Altarozzi, Bratislava, Ab Art, 2012.
- Pâclișanu, Zenovie (1910), *Biserica și românismul*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.
- Pop, Ioan-Aurel, *Biserica, societate și cultură în Transilvania secolului al XVI-lea. Între acceptare și excludere*, Bucarest, Editura Academiei Române, 2012.
- Prodan, David, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucarest, 1967.
- Quiroga, Alejandro, “La nacionalización en España. Una propuesta teórica”, en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 90, (2), 2013.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979.
- Șaguna, Andrei, *Istoria bisericii ortodoxe resaritene universale*, Olmutz, 1860.
- Șăineanu, Lazăr, *Istoria filologiei române, cu o privire retrospectivă asupra ultimelor decenii (1870-1895): Studii critice*, Bucarest, Editura Librăriei Socec & Co., 1895.
- Șotropa, Virgil, Drăganu, Nicolae, *Istoria școalelor năsăudene: scrisă cu prilejul jubileului de 50 de ani de existență (1863-1913) a gimnaziului superior fundațional din Năsăud*, Năsăud, 1913.
- Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York, 1997.
- Tóth, Zoltán, I, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean (1697-1792)*, Bucarest, 2001.
- Țichindeleanu, Ovidiu, „Prefață”, en *Dezobediința epistemică. Retorica modernității. Logica colonialității și gramatica decolonialității [Desobediencia epistémica]*, Walter Mignolo, Cluj-Napoca, Ideea, 2016.
- Verdery, Katherine, *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economical, and Ethnic Change*, University of California Press, 1983.
- Wolf, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of the Civilization on the mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, 1994.



Dorronsoro, B. (2017). Juego de prismas para diálogos pluriversal. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 53-63). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# JUEGO DE PRISMAS PARA DIÁLOGOS PLURIVERSALES<sup>1</sup>

Begoña Dorronsoro

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Hay una cita de Boaventura de Sousa Santos que interpela de manera particular a mi investigación y a mi transitar entre la academia y el activismo desde hace tiempo, en sus palabras “tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos coloca en una situación de inferioridad y tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos trivializa” (Santos, 2014). Aprendiendo a desaprender en el trabajo con pueblos y organizaciones indígenas se confronta la visión occidental hegemónica asentada en la búsqueda de los principios de igualdad, libertad y fraternidad frente a principios que para otros pueblos abrazan la diferencia, la dignidad y la interrelación en reciprocidad.

En diálogo intercultural (Santos, 2002) con el juego de espejos que propone Santos (2003) como metáfora para entender los sistemas que cimentaron las invasiones coloniales a través de la imposición de sus instituciones de matriz eurocéntrica e individualista: la religión, la ciencia, y el derecho occidentales, trato de articular un

---

1. La investigación en la base de este artículo es cofinanciada por el Fondo Social Europeo, a través del POPH –Programa Operacional Potencial Humano– y por los Fondos Nacionales a través de la FCT –Fundação para a Ciência e a Tecnologia– en el ámbito de la Beca de Doctorado con referencia SFRH/BD/52252/2013 del Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global del CES –Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra, Portugal.

juego de prismas (Dorronsoro, 2015) que sin agotar la metáfora de la visión especular nos permita dialogar con otras visiones donde lo diferente e incluso desigual, no necesariamente se transforma en discriminatorio. Realidades pluriversas (Maturana, 1997; Escobar, 2012) de pueblos y comunidades indígenas que aún hoy tratan de confrontar el ensimismamiento narcisista especular que como parte de los regalos envenenados que llevaron los invasores perviven hoy en las colonialidades hegemónicas homogeneizantes a través de nuevos espejos representados por los mass media y las redes sociales.

## 1. LA DIFERENCIA COMO PROBLEMA VS LA DIFERENCIA COMO VALOR

El pensamiento eurocéntrico que se ha extendido e impuesto al resto del mundo a través de las invasiones coloniales ha tenido históricamente serios problemas para lidiar con la diversidad y la diferencia hasta nuestros días. El racismo institucionalizado como parte integral del sistema colonial, heteropatriarcal, capitalista sitúa en el otro/la otra diferente sus miedos y los erige como problema. En este contexto ese otro/a se identifica con demasiada frecuencia y de manera muy rápida con el enemigo. Lo diferente y lo diverso lejos de considerarse constitutivo de la realidad propia se externaliza y se conceptualiza como problema, así se empieza a hablar de los problemas de las mujeres, los problemas de los pueblos indígenas y comunidades étnicas, el problema de la migración, el problema de las identidades étnicas y religiosas, el problema de las diferentes y diversas orientaciones sexuales e identidades genéricas.

La revolución francesa de 1789 y el abanderamiento que de ella se ha hecho no solo en los países europeos, sino también en aquellos otros que han querido seguir sus pasos en el camino de la independencia de la metrópolis, han adoptado también como propios unos lemas que se plantean como el inicio de la concepción de los derechos de ciudadanía que posteriormente darían origen a los derechos humanos: igualdad, libertad y fraternidad. Pero ya en la propia revolución francesa la diferencia y diversidad incluso en las opiniones solo se contemplaban y se permitían para quienes se consideraban dignos de ejercer esos derechos ciudadanos: individuos hombres, blancos, propietarios, burgueses, heterosexuales sujetos de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano (1789). Quienes querían ampliar esa categoría para dar cabida a otras entidades diversas como a las mujeres, pagaron incluso con su vida semejante osadía como

ocurrió con Olympe de Gouges y su propuesta de redacción de los Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana (1791) en respuesta a la promulgada dos años antes donde todas las mujeres y los hombres racializados que no cumplían los requisitos de ciudadano quedaron automáticamente excluidos de la ciudadanía francesa y unos derechos que al ser excluyentes de la mayoría se tornaron en privilegios.

Otra etapa histórica que apuntala la negación de las diferencias y diversidades se da en la constitución del modelo de estado-nación que surge en el siglo XIX, que nuevamente es el espejo donde se miran todos aquellos países que se quieren constituir como estados y repúblicas ganadas en procesos revolucionarios y/o de guerras de independencia de las metrópolis que les mantenían en situación de colonias. Un modelo que se superpone a realidades pluriétnicas y plurinacionales que son ignoradas, eliminadas o asimiladas dentro de unos marcos geográficos, sociopolíticos, lingüísticos, étnicos, históricos y culturales completamente artificiales que confrontan y separan pueblos y naciones y que ni siquiera dan una solución satisfactoria en el contexto de los estados-nación europeos en cuyo seno conviven realidades oprimidas y silenciadas en diferentes grados y contextos donde se privilegia la realidad ficticia de fronteras y ciudadanía impuestas. Pero la peor situación es la que ni siquiera considera como ciudadanas a aquellas personas categorizadas en base al racismo institucionalizado como ilegales por su condición de migrar desde países empobrecidos sin los papeles y privilegios de ciudadanos blancos de países enriquecidos, y que comparten exclusión con ciudadanos racializados de pueblos y comunidades que aunque lleven varios siglos y generaciones asentados, en el mejor de los casos son considerados como ciudadanos de segunda, y son igualmente reprimidos y perseguidos por las fuerzas policiales y de seguridad de los estados del mismo modo que los mal llamados ilegales.

Las visiones de origen eurocéntrico individualistas y monocromáticas contrastan con aquellas otras que han tratado de subsumir y eliminar los estados-nación modernos, y en especial con las visiones de los pueblos indígenas, comunidades racializadas, campesinas y locales que desde las invasiones coloniales siguen resistiendo a sus impactos. Frente a la concepción de una libertad individualista que protege la propiedad y los bienes acaparados por el capitalismo hay otras sociedades que defienden la dignidad como la posibilidad de ejercer la libertad con justicia y de forma individual y colectiva, donde

el bienestar de unos pocos no se dé a costa del Buen Vivir de pueblos y comunidades enteras. Pueblos y comunidades para quienes las políticas de igualdad no han promovido cambios sustanciales en su realidad sufriendo aún hoy masacres, expolios, genocidios, etnocidios y epistemicidios (Santos, 2010) por defender el derecho a la diferencia en un mundo donde lo diferente solo se tolera mientras pueda ser fagocitado por un multiculturalismo folklorizante y mercantilista. En contraposición a una fraternidad ficticia que nos presenta a todos los seres humanos como una hermandad de individuos en una relación acrítica de las desigualdades y discriminaciones operadas por las colonialidades, hay otras experiencias de vida que entienden que llegar a ese hermanamiento real solo se puede alcanzar mediante interrelaciones en reciprocidad de los entretejidos de parentesco, comunales y comunitarios que permiten hacer frente al sistema y que por eso mismo el sistema no consiente y trata de destruir continuamente. Estas otras concepciones de los derechos, libertades, dignidades, diferencias, diversidades, y equidades interrelacionadas individual y colectivamente en reciprocidad forman parte de sociedades pluriculturales y plurinacionales que en muchos países siguen sin ser reconocidas, y que en otros como Ecuador (2008) o Bolivia (2009) aun llegando a formar parte de nuevas constituciones su transposición del papel a la realidad sigue como tarea pendiente. Los aprendizajes de los diferentes procesos de asambleas constituyentes que dieron lugar a esos nuevos marcos referenciales donde se acogen las diversas concepciones en torno al Buen Vivir *Suma qamaña*<sup>2</sup> (bienestar de tu fuerza interna); *Sumak kawsay* (vivir/convivir en plenitud) y *Qhapaj ñan*<sup>3</sup> (camino o vida doble); Ñandereko (vida armoniosa), *Teko kavi* (vida buena) e *Ivi maraei*<sup>4</sup> (tierra sin mal) e incluso el proceso legislativo para llegar a articular en torno a los derechos de la madre tierra deberían ser sistematizados y servir como aprendizajes de aquellos logros que no deben quedarse únicamente como letra impresa, y que pueden y deben ser retomados en el proceso de lucha de los pueblos y comunidades. En otros contextos como Nueva Zelanda y Canadá, la pelea en materia legislativa se está dando a través de la demanda de que se reconozca como seres no humanos que nos aproximan a nuevas concepciones sobre los seres no humanos y lo no vivo como sujetos de derecho y con derechos. Entes no siempre corporalizados

---

2. Pueblo Aymara

3. Pueblo Quechua/Kichwa

4. Pueblos Guaraníes

o cuya incorporación no puede ser entendida ni comprendida por los cinco sentidos que la racionalidad occidental nos concede. Entes en todo caso que invaden espacios, hasta ahora solo asumidos para los humanos vivos, como es el del derecho desarrollado en el norte, que excluye e ignora otras formas de derecho elaboradas y ejercidas por otras culturas y sociedades. Algunos ejemplos de la irrupción de estas nuevas identidades sujetas a derecho son:

- El Proyecto Gran Simio, y su inclusión en una comunidad de iguales con los homínidos humanos;
- La Declaración de los delfines como personas no humanas;
- El reconocimiento del río Whanganui (Nueva Zelanda) y la promoción del reconocimiento del lago Winnipeg (Canadá) como persona.

El Proyecto Gran Simio nació en 1993 con el apoyo de especialistas en primatología, psicología, filosofía y otras especialidades, ampliando el concepto de poder ser considerados sujetos de derecho a los animales más próximos evolutiva y genéticamente a los humanos como son los otros grandes simios<sup>5</sup> (gorilas, orangutanes, chimpancés y bonobos). La idea es que todos los grandes simios conformemos una comunidad de iguales que permita la extensión de determinados derechos, hasta ahora solo concebidos para los humanos, a estos nuestros otros parientes. Dichos derechos son: el derecho a la vida; la protección de la libertad individual y a no ser encerrados y la prohibición de la tortura.

La Declaración de los delfines como personas no humanas viene de la mano de propuestas como el Proyecto Delfín de Ric O´Barry, y proyectos como cetáceo libre entre otros. Ric O´Barry fue quien en los años 60 capturó y entrenó a varios delfines, entre ellos los 5 que darían vida al ficticio Flipper. O´Barry tuvo una experiencia que le marcó y le transformó. Uno de sus delfines aparentemente cometió un acto de suicidio cuando estando entre sus brazos, cerró su orificio respiratorio y murió por falta de oxígeno. Desde ese momento O´Barry comenzó diversas campañas para impedir la captura de más cetáceos y su exhibición en circos y parques acuáticos, mercado que muestra su cara más sangrienta en la masacre de delfines anual en la bahía de Taiji en Japón. Hasta el momento la declaración ha sido aprobada por Costa Rica, Hungría, Chile e India.

---

5. *Los humanos somos parte de esa familia de los homínidos o grandes simios.*

En Nueva Zelanda tras una lucha de más de 160 años en agosto de 2012 el pueblo Whanganui iwi (uno de los pueblos maoríes) inició un acuerdo con la Corona mediante el que pretendían la consecución del estatus de antepasado y por ende persona legal para el río Whanganui<sup>6</sup> y que finalmente han conseguido ratificar por el parlamento en marzo de 2017<sup>7</sup>. Sobre aquel precedente Christopher Finlayson el funcionario gubernamental que se relacionó con la comunidad demandante señalaba lo siguiente,

El acuerdo de hoy reconoce el estatus del río como Te Awa Tupua (un todo integral viviente). La inextricable relación entre los iwi y el río es un paso importante para la resolución del histórico sufrimiento de los Whanganui iwi y tiene importancia nacional<sup>8</sup>.

Katherine Morrisseau-Sinclair<sup>9</sup> es una mujer de la nación Anishinabe de Canadá preocupada por la salud del lago Winnipeg que tuvo conocimiento de la lucha de los maoríes y en ese mismo espíritu ella y su comunidad están impulsando la propuesta que consiga esa misma entidad de persona sujeta de derechos para el lago Winnipeg a través de diversas acciones y difundiendo en diferentes medios y redes. Todos ellos ejemplos de cómo intentar transformaciones hacia una sociedad que resitúe la vida y los cuidados en el centro, a través de experiencias corporizadas, que también transforman a las personas que las asumen dentro de la ampliación de la gramática de la dignidad humana (Santos, 2013).

## 2. INCOMPLETUDES, JUEGOS DE ESPEJOS Y JUEGOS DE PRISMAS

Para poder abordar todas esas otras realidades que nos interpe-  
lan pero a las cuales generalmente no prestamos oídos, se han dado  
diversas aproximaciones, y teorizaciones. Entre ellos hay dos autores  
que abordan el tema de la incompletud de los conocimientos desde  
diferentes aproximaciones. Boaventura de Sousa Santos lo hace en  
sus reflexiones para avanzar en los diálogos interculturales desde una  
autorreflexividad que signifique “el reconocimiento de la incomple-

---

6. <http://pijamasurf.com/2012/09/los-rios-son-personas-nueva-zelanda-otorga-calidad-de-persona-legal-al-whanganui/>

7. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-39291759>

8. *Ibid.*

9. <http://lakewinnipegwaterwalk.ca/a-personal-statement-to-help-you-understand-my-passion-katherine-morrisseau-sinclair/>

tud cultural de la cultura propia tal como se percibe en el espejo de incompletud cultural de la otra cultura en diálogo” (Santos, 2010: 85). Europa y occidente se han arrogado tradicionalmente el papel de ser cuna de la cultura con mayúsculas, de los saberes legítimos y únicos válidos y por tanto de contener en su seno todo el conocimiento. Para Santos (2002) la imposición de las monoculturas (monocultura del rigor del saber, monocultura de la escala dominante, monocultura del tiempo lineal, monocultura de la naturalización de las diferencias, monocultura de la productividad capitalista) a través de las invasiones coloniales acaba por ignorar y excluir del canon todos aquellos saberes y conocimientos producidos en las otras geografías y desde otras gramáticas de comprensión y poder. La gran paradoja es que la misma cultura eurocéntrica que minusvalora todos los otros saberes que no son producidos por ella, parte a la búsqueda de aquellos conocimientos tradicionales asociados al manejo y uso de plantas, animales y sustancias que roba en sus lugares de destino para patentarlos en el norte y sacar beneficios económicos y exclusividad para su uso y manejo. La misma cultura eurocéntrica que categoriza el arte indígena como mera artesanía roba diseños de elaboraciones textiles en blusas, mochilas y tejidos varios apropiándose de un conocimiento de propiedad intelectual colectiva para venderlos en occidente como diseños exclusivos inspirados o realizados como homenaje a las culturas indígenas (sic).

Donna Haraway por su parte nos aproxima a la no objetividad de los conocimientos, ni siquiera de aquellos elaborados a partir del método científico, y teoriza la necesidad de hablar de los conocimientos situados<sup>10</sup>:

luchó a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (Haraway, 1988: 589).

Como bióloga y epistemóloga feminista Donna Haraway ha confrontado en sus investigaciones y escritos el sesgo masculino de la ciencia y su presunta objetividad que en realidad enmascaran una realidad donde quienes hacen ciencia lo hacen dentro de una sociedad y

---

10. *Standpoint Theory que trabaja de una manera diferenciada a la planteada por la también científica y epistemóloga feminista Sandra Harding.*

un sistema al que muchas veces han servido como justificación para la empresa colonial e imperialista en su proyecto de enseñar y civilizar a los pueblos sometidos, y a las empresas transnacionales que a cambio de financiación y participación en las patentes y royalties han promovido expediciones conjuntas de prospecciones extractivistas de recursos energéticos, minerales y biológicos (biopiratería).

Y para ambos autores esta incompletud solo puede ser superada en base a un diálogo para el que se han de dar una serie de condiciones a través de la traducción intercultural (Santos, 2002) o de la interconexión que refiere Haraway:

...no queremos una teoría de poderes inocentes para representar el mundo, en la que el lenguaje y los cuerpos vivan el éxtasis de la simbiosis orgánica. Tampoco queremos teorizar el mundo y, mucho menos, actuar sobre él en términos de Sistema Global, pero necesitamos un circuito universal de conexiones, incluyendo la habilidad parcial de traducir conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder (Haraway, 1988: 579-580).

Traducción e interconexiones para las cuales es necesaria una asunción también por parte de la cultura occidental de su propia incompletud y del ejercicio de poder e imposición que sigue estableciendo sobre las otras culturas y conocimientos. El canon del saber eurocéntrico sigue conformando la mayor parte del pensum académico y de los autores estudiados y citados no solo en las universidades y centros de enseñanza del norte global sino que siguen siendo la base de los conocimientos que también se difunden en buena parte de las universidades del sur global. En países como Colombia donde cuentan con algunas de las experiencias interculturales más interesantes y de más larga data implementadas por pueblos indígenas, en sus negociaciones con el estado consiguieron el reconocimiento de la etnoeducación como el derecho de poder ejercer la educación propia para los pueblos indígenas y otras comunidades racializadas dentro de sus territorios, pero se perdió la oportunidad de aprovechar a establecer un diálogo para ver cómo aprender de esos otros conocimientos y que se diera paso a un proceso de educación intercultural también dentro de la educación oficial.

Siguiendo con las comparaciones entre ambos autores Santos juega con la metáfora de los espejos como aquellos elementos que nos permiten ver al otro/la otra como un yo otro/a igual pero diferente a la vez. Estos juegos especulares como espejos extraños fueron el eje de articulación principal del Proyecto Alice que durante cinco años

(2011-2016) y en unos once países (Bolivia, Brasil, Ecuador, Francia, India, Italia, Mozambique, Portugal, Sudáfrica, España, Reino Unido y algún otro relacionado) ha trabajado en torno a las Epistemologías del Sur (Santos y Meneses, 2009) para una comprensión del mundo y de aquellas realidades menos visibilizadas y contadas que pudieran dar lecciones y aprendizajes al norte global y a Europa en particular. La metáfora de los espejos en la obra de Santos aparece en diversos momentos y para mí cobra especial relevancia cuando identifica también como espejos a los componentes principales del sistema capitalista eurocéntrico que se expande al ritmo de las sucesivas colonizaciones (Santos, 2003: 49-50). Esos componentes principales son las instituciones de matriz eurocéntrica, etnocéntrica e individualista que se asumieron como los tres pilares fundamentales en los que se asentó la imposición colonial: la religión, la ciencia y el derecho. Cada una de esas instituciones jugaba un papel dentro de la matriz colonial y le daban su propia justificación, la iglesia y la religión conferían los criterios morales, que la ciencia revistió de objetividad y verdad absoluta y el derecho se encargó de rubricar y asegurar por la vía de la ley.

Haraway se decanta en cambio por jugar con las metáforas en torno a las difracciones y los juegos que posibilitan los prismas y sus alcances:

Los modelos de difracción graban la historia de la interacción, la interferencia, el refuerzo, la diferencia. La difracción trata sobre la historia heterogénea y no sobre originales. A diferencia de las reflexiones, las difracciones no desplazan lo mismo a otra parte, de una forma más o menos distorsionada, dando por tanto lugar a destrezas metafísicas (Haraway, 2004: 309).

Tal vez lo más interesante de las difracciones sea que además de las diferencias (que también aparecen en los reflejos especulares como ese/a otro/a yo igual pero diferente de mí), gracias a los prismas podemos ver los efectos que las diferencias producen, y por tanto podemos analizar no solo dichos efectos, sino los recorridos o las trayectorias que han conducido a dichos efectos. Y ahí es donde la metáfora de los prismas me resulta tan sugerente cuando trabajo con pueblos y comunidades que juegan más a favor de las diferencias, en colectivos donde la individualidad es parte integral de un todo, donde lo diferente es diverso y no necesariamente desigual, donde las relaciones de reciprocidad e interrelacionamiento permiten que incluso las desigualdades se vean minimizadas y compensadas, en economías de la abundancia donde si hay una gran producción se re-

parte o se celebra con todos/as en comidas comunitarias (*pampamesa* en Ecuador, *apthapi* en Bolivia), en entretijos sociales que velan por la armonía dentro de la comunidad. Y han sido precisamente estos entramados e instituciones comunales y colectivas las que han sido más atacadas por la imposición de las instituciones coloniales. Las religiones, ciencias y leyes que regulaban la convivencia en los pueblos indígenas y originarios fueron atacadas, diezmadas y casi eliminadas en algunos países por la imposición de la religión cristiana y católica, la ciencia occidental y la ley basada en el derecho occidental.

### 3. HACIA EL PLURIVERSO

De este modo y sin olvidar la metáfora de los espejos que nos ayuda además a entender cómo se impusieron las principales instituciones coloniales, la metáfora de los prismas puede servir para dar cuenta de la realidad pluriversal de los pueblos indígenas y otras comunidades étnicas racializadas. Hay varias aproximaciones a lo pluriversal, de las cuales yo me quedo con la de dos autores. El biólogo chileno Humberto Maturana (1997) concebía un pluriverso “formado por un conjunto de descripciones de la realidad distintas, en el que habremos abolido la influencia que tienen las relaciones de poder sobre los discursos” (*apud* Bergua, 1999: 567). Mientras que el antropólogo colombiano Arturo Escobar retoma el concepto trabajado por el sociólogo también colombiano Orlando Fals Borda, y así para Escobar:

el pluriverso indica las luchas por lograr ‘mundos y conocimientos de otro modo’ —es decir, mundos y saberes construidos sobre la base de los diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer (Escobar, 2012: 49).

Lo pluriversal se opone a lo universal homogeneizante sin caer en el tan temido relativismo absoluto. Quienes trabajan desde la sociología y en especial desde la antropología temen la acusación de caer en el relativismo, incluso más que la acusación de falta de objetividad. Gracias a teorizaciones feministas, decoloniales y descolonizadoras, posicionarse forma parte de la aproximación a la realidad que queremos investigar, pero también a la forma en cómo queremos investigarla, para quién ha de servir, para quién es pertinente y relevante y quiénes deben participar en ella desde su mismo diseño. Trabajando desde una concepción pluriversal podemos establecer las condiciones para un diálogo intercultural donde todos los conocimien-

tos y todos los saberes se consideren igualmente válidos y legítimos. Un diálogo donde todas las personas, de todas las etnias, géneros, opciones sexuales, opciones espirituales y religiosas, edades, funcionalidades, vivas y no vivas, humanas y no humanas estemos en igualdad de condiciones de ofrecer y recibir, de aprender enseñando y enseñar aprendiendo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dorrnsoro, Begoña (2015), “Alicia a través del prisma: Caminando por el pluriverso”, en Boaventura de Sousa Santos y Teresa Cunha (eds.), *Actas do colóquio internacional epistemologias do sul: Aprendizagens globais sul-sul, sul-norte e norte-sul. Volume 1: Democratizar a Democracia*. Coimbra: CES Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 999–1016. Disponible en [http://alice.ces.uc.pt/colóquio\\_alice/index.php/actas/](http://alice.ces.uc.pt/colóquio_alice/index.php/actas/)
- Escobar, Arturo (2012), “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, en *Revista de Antropología Social*, 2012, 21, 23-62.
- Escobar, Arturo (2014), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA.
- Haraway, Donna J.(1988), “Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminist Studies*, Vol.14, No.3. (Autumn, 1988), 575-599.
- Escobar, Arturo (2004)[1997], *Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio. HombreHembra ©\_Conoce\_Oncorotón ®: Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC.
- Maturana, Humberto (1997), *La objetividad. Un argumento para obligar*, Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro 2002: 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Traducción de José Luis Exeni, José Gandarilla, Carlos Morales y Carlos Lema. Montevideo: Trilce.
- Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*, Coimbra: Edições Almedina.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.



García Soto, R. (2017). Poniendo las relaciones en el centro: la PAH de Barcelona. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo desde el Sur Global* (pp. 65-75). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# PONIENDO LAS RELACIONES EN EL CENTRO: LA PAH DE BARCELONA<sup>1</sup>

Rocío García Soto

Instituto de Migraciones, Universidad de Granada

En un contexto de respuestas activas a un modelo de crecimiento económico proyectado a través del patrimonio inmobiliario que se presenta invivible para la ciudadanía, de inexorables ejecuciones hipotecarias, y donde las administraciones no responden a las necesidades de la población surgen en todo el estado español movimientos tales como Miles de Viviendas, Movimiento por la Vivienda Digna y V de Vivienda. Movimientos de iniciativas ciudadanas que pretender denunciar la precariedad a través de la ocupación de los espacios públicos, con el objetivo de llevar sus reivindicaciones a la agenda pública y conseguir resultados (Aguilar & Fernández, 2010). Movilizaciones todas ellas que servirán de antecedente para el nacimiento de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) en la ciudad de Barcelona con la idea clara de expandirse y multiplicarse por el resto del Estado.

Como movimiento con capacidad de transformación social, la PAH pone en marcha estrategias de acción y transformación colectiva que dan visibilidad a la problemática de la vivienda y despistan la “crisis” como estafa por parte de las entidades financieras y la co-

---

1. Este trabajo es fruto de una investigación que se enmarca dentro de la elaboración de mi tesis doctoral, cuya directora es Aurora Álvarez Veinguer, del Programa de Doctorado de Estudios Migratorios de la Universidad de Granada. Mi contacto es: [rogarso@ugr.es](mailto:rogarso@ugr.es)

rrupción política. Defendiendo el derecho a la vivienda, el 3 de Noviembre de 2010 se paraliza el primer desahucio en Bisbal del Pendès por medio de concentraciones ciudadanas que impiden a la comitiva judicial llevar a cabo la “orden de lanzamiento” (Colau & Alemany, 2012). Nace así una de las primeras campañas más mediáticas de la PAH: “Stop desahucios”. Una campaña que explicita la desobediencia civil como única vía para hacer frente a leyes injustas que violan sistemáticamente derechos fundamentales amparados por la Constitución española y los Derechos Humanos (Mangot, 2013: 275). Un movimiento que se va componiendo a través de la resignificación de una problemática individual: los desahucios y la deuda hipotecaria en un problema social, en una estafa. La creación de un espacio de comunidad y confianza que toma conciencia de forma colectiva y que desculpabiliza a las personas que pasan por las asambleas, rompiendo con las lógicas de una sociedad atomizada y competitiva.

En las siguientes páginas trataré de profundizar sobre estas dinámicas de acción colectiva, que crean espacios de comunidad y confianza en el contexto concreto de la PAH de Barcelona. Comenzaré situándome epistemológicamente a través de las reflexiones teóricas que se han producido en torno a los movimientos sociales. Más adelante presentaré el proyecto por el cual nace esta investigación, señalando cuáles son sus pilares fundamentales. Para finalmente poner a discusión las dinámicas de cuidados, afectos y solidaridad que se ponen en marcha en la lucha por el derecho a la vivienda que reivindica a través de un conjunto de acciones colectivas la PAH de Barcelona.

## 1. ¿DESDE DÓNDE INVESTIGAMOS?

La reflexión teórica sobre los movimientos sociales ha estado marcada por dos corrientes que se han ocupado de manera diversa de la acción colectiva. Por un lado el marxismo los entendía a través de la individualización de las contradicciones del sistema capitalista. Poniendo el acento en definir las condiciones para una transformación social revolucionaria. Estos estudios catalogaban las prácticas de los movimientos sociales como conductas irracionales, resultantes de la anomia y la desviación social (Melucci, 1989). Entre las décadas de 1960 y 1970, a raíz de las luchas sociales en el ámbito norteamericano surge una nueva corriente de análisis que se centra en cómo la acción colectiva disturba el equilibrio social. Las luchas encaminadas al movimiento por los derechos civiles, el movimiento feminista, el movi-

miento estudiantil, o el movimiento anti-guerra y anti-imperialista, desafiaron las interpretaciones dominantes que se venían construyendo en el análisis de la acción colectiva. Gracias a las aportaciones de estas luchas sociales, se pasó a analizarse desde una mirada que subrayaba el papel de los movimientos como agentes centrales en la transformación social y política de nuestras sociedades. Resultando así un paradigma que ponía el acento en el análisis de la estructura de oportunidades políticas, los modelos de movilización de recursos y los procesos de generación de marcos cognitivos compartidos para entender el nacimiento, el despliegue y el impacto de los movimientos sociales (Tarrow, 1997).

Este nuevo paradigma de análisis de los movimientos sociales ponía centralidad en el vínculo intenso entre academia y activismo (Arribas, 2012). Esta conexión era la que alimentaba la oposición a las lecturas que habían sido hegemónicas hasta el momento, y por tanto lo que había posibilitado abrir nuevos horizontes de investigación.

Desde el proyecto de investigación del que formo parte<sup>2</sup>, caminamos del reconocimiento de los movimientos sociales (y en general de los grupos subalternos) como productores de un conocimiento válido y útil (Cox y Fominaya, 2009). Entendiéndolos como puntos de partida y no como puntos de llegada. Asumiendo que no son totalidades sino entramados de conexiones en los que lo importante es como dices Arribas (2012) “su potencia para afectar (y su disposición a ser afectados)”.

El proyecto toma en consideración dos planos de análisis i) por una lado, centrar la mirada en los procesos emergentes que se están activando en diferentes lugares del mundo, como reacción a la incapacidad de un sector público y un marco institucional de dar respuestas a las expectativas generadas por la ciudadanía. Por otro, ii) repensar nuestras prácticas de investigación y traspasar las dialécticas dicotomizadas propias de etnografías clásicas. Apostamos por metodológicas colaborativas que permitan construir otras formas de producir conocimiento para continuar buscando las conexiones entre los espacios académicos y los no académicos, abogando así por una diversificación epistémica.

---

2. “Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política”. *Proyectos de I+D+i (Convocatoria 2014)*, del programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno de España (Referencia: CSO2014-56960-P)

A fin de aterrizar esta realidad, se está llevando a cabo el análisis de diversos procesos en las ciudades de Granada, Barcelona, Veracruz y Nueva York. Lugares todos ellos en los que se están produciendo prácticas y gestos de resistencia y transformación como respuesta a los procesos de empobrecimiento y precarización de las ciudades globales. Nos referimos a nuevas formas de subjetivación política y de vida con las que queremos investigar. Poniendo el acento en la necesidad de (re) pensar sobre estas formas menos visibles de acción política que buscan nuevas herramientas en la creación de vínculos y afectos, dando lugar a otros principios de pertenencia. Formas de pertenencia que nacen del deseo compartido de producir colectivamente otra política, donde la diversidad no sea tomada como problema sino como punto de partida, como horizonte y desafío (Cornejo, 2008 ; Ruiz ,2014; Solá ,2012 y Curiel, 2009)

## 2. ¿HACIA DÓNDE VAMOS?

Desde noviembre de 2015, impulsada por experimentar formas de investigación más horizontales, no “sobre” sino “junto” y “con” los sujetos implicados (VV.AA., 2004), comencé a implicarme<sup>3</sup>, en las actividades de la PAH de Barcelona<sup>4</sup> dentro del estudio de caso de Barcelona. Lo hice a través de una investigación comprometida, poniendo en el centro no sólo cómo se produce el conocimiento, sino porqué y para qué se produce. Entendiendo que mi participación en la PAH de Barcelona no era un fin en si mismo, sino un medio para el desarrollo de acciones colectivas y comunitarias que tejan encuentros entre la investigación y el activismo.

Fruto de mi experiencia, he ido visibilizando como en la PAH que construye modos de subjetivación política de nuevo tipo (Colau y Alemany, 2013; Mangot Sala, 2013; Álvarez de Andrés et al., 2014) dinamizados en gran medida por una ruptura de la narración ideológica de izquierda derecha.

---

3. Aunque en este artículo solo figure yo como autora, el proceso de investigación al que haré referencia durante el texto es fruto de un trabajo colectivo que venimos compartiendo desde el inicio del proyecto (2015). El equipo que está trabajando junto a la PAH de Barcelona y StopDesahucios Granada 15M está compuesto por: Aurora Álvarez Veinguer, Antonia Olmos Alcaraz, Luca Sebastiani, Ariana Sánchez Cota, en Granada y , Rocío García Soto y Borja Fernández Alberdi, en Barcelona. Aunque en este caso no hayan participado todos/as ellos/as en la redacción de las presentes páginas, todas las personas son parte activa de la presente investigación.

4. La Plataforma de Afectado/as por la Hipoteca (PAH) nace en Barcelona en febrero de 2009 con la intención de dar una respuesta ciudadana a la situación de aquellas personas que, ya entonces, empiezan a no poder pagar la hipoteca y ven cómo el banco les puede reclamar una deuda elevadísima incluso después de perder la vivienda (<http://afectadosporlahipoteca.com>)

Cuando hablamos de subjetivación política hacemos referencia a existencias otras, que emergen en relación con una multiplicidad de fuerzas que son de naturaleza restrictiva y activa, y que por tanto no tienen sujeto y tampoco constituyen identidades y subjetividades claramente discernibles y determinables (Tassin, 2012) En el caso de la lucha por la vivienda, el drama de los desahucios ha pasado de ser vivido de manera solitaria a convertirse en un problema colectivo, un problema “que se conoce públicamente, que se comparte, que se lucha de forma conjunta y para el cual pide soluciones de gran abasto” (Domingo Utset, 2012: 47) Ésta solidaridad ha sido posible en buena parte gracias a la capacidad de la PAH para construir espacios de apoyo mutuo y asesoramiento colectivo. Espacios a través de los cuales, se lleva a cabo un proceso de subjetivación política donde lo que impulsa a un hacer es el deseo de moverse, de transitar a otros lugares que conlleven el olvido y la difuminación de los que somos y de las identidades consolidadas. Se ha construido por tanto, un movimiento que como dice Deleuze (1971), empuja a actuar y anhela el cambio y la mutación, impidiendo la domesticación

No es así de sorprender que la PAH, desde sus inicios, ha resignificado la desobediencia civil y la auto-organización para hacer efectivo el derecho a la vivienda. Una trayectoria que ha supuesto todo un ejercicio de empoderamiento<sup>5</sup> para millones de afectadas, donde no sólo se pone de manifiesto la centralidad de la relacionalidad para hacer efectivas las luchas, sino que además, se encarna la disputa contra la propiedad privada a través de la autogestión<sup>6</sup>. Se trataría en gran medida, de un ejercicio de emaciación de capital construyendo un territorio disidente (Lopes de Souza, 2012), donde la colectividad se apropia y controla el espacio, trasgrediendo las normas impuestas por el Estado y desafiando los intereses del Mercado (García-Calderon & Janoschka, 2016).

---

5. La PAH sabe que para poder ejercer un poder real en la lucha por el derecho a la vivienda, tiene que convertir a las personas afectadas en activistas. Utilizando el concepto feminista de empoderamiento, sostiene la idea de que las víctimas pueden y deben ser activistas (Marín, 2015)

6. La Obra Social de la PAH es una campaña estatal que tiene por objetivo asegurar el derecho a la vivienda, y que en su proceso, está generando formas de habitar que cuestionan prácticas y significados heredados, a través de la ocupación de viviendas propiedad de las entidades financiera.

### 3. EMOCIONES Y AFECTOS EN LA PAH DE BARCELONA

Las asambleas locales son el órgano principal a través del cual no sólo se toman las decisiones más importantes, sino que además, es donde los problemas individuales, los estigmas sociales, se colectivizan en forma de denuncia y reivindicación política: encontrando a otras personas afectadas, asistiendo a sesiones de formación, participando en acciones de apoyo a otros afectados y realizando acompañamientos. Una actividad a través de la cual se construyen lazos, se comparten preocupaciones y deseos, y terminan por reconocerse como sujeto colectivo que señala el discurso hegemónico (Gibson-Graham en Ruiz Peralta, 2013: 16).

De esta manera, el sufrimiento es resignificado y socializado. Procurando huir constantemente de un asistencialismo que promueve caridad en base a una relación jerárquica, se trata de evitar la victimización de las afectadas tratándolas como sujetos pasivos (Colau y Alemany, 2013: 47). En su lugar, se construye comunidad desde la solidaridad, la confianza y la co-responsabilización.

A través de este asesoramiento colectivo que nos comenta algunas de las compañeras del movimiento, se abren espacios de confianza donde las afectadas comienzan a desidentificarse del discurso hegemónico de culpabilidad y comienzan a reconocerse como un sujeto crítico y en lucha por un problema común, el acceso a la vivienda. Un problema que se comparte, que es peleado de forma conjunta, llegando a constituir, a una familia<sup>7</sup>:

Lo principal de la PAH es cuando vienes como afectado, y entiendes el movimiento y lo amas. No hay otra. Forma parte de tu vida. O sea, es mi familia. Y cualquier problema que tengan cualquiera de los miembros, yo voy a ir a fuego. Y si encima algunos de los miembros es de los veteranos....Es que hay mucho cariño, mucho amor. Pero ya no sólo con la gente de PAH Barcelona. Yo puedo dar la vuelta a toda España y no pago una santa noche de hotel. Ni una. Y eso es muy bonito poder decirlo. Y no es familia de sangre, es familia verde. Es alucinante (Entrevista 20/06/16).

La PAH se construye como un espacio donde se catalizan las emociones, donde se exterioriza todo aquello que no puedes compartir. Generándose prácticas de cuidado, de confianza y de empatía. Por ejemplo, a través de espacios “Ayuda Mutua”. Cada miércoles, de

---

7. Estos relatos etnográficos fueron producidos durante los meses de Marzo a Julio en el contexto de la PAH de Barcelona. Son fragmentos que he seleccionado dentro de entrevistas biográficas. A petición de las personas con las que las elaboré, manteniendo su anonimato.

17:00 a 19:00 de la tarde se reúnen aquellas personas que necesitan verbalizar su malestar, sus preocupaciones, conflictos, etc. derivados de sus problemas de vivienda. Un espacio en el que como dicen algunas de nuestras compañeras:

Espacio cerrado, con puerta cerrada, o sea no llega nadie más. Es una hora de terapia. Y ahí cada uno expone lo que necesite. Y los demás compañeros escuchamos. Y Santi pues bueno, le va haciendo unas preguntas para que se vaya enfocando esta persona: ¿por qué estás así?, ¿por qué has llegado hasta este punto? No da pautas, pero sí que te hace hacer muchas reflexiones. Los demás compañeros también intentamos dar apoyo moral. Y explicar también a la par un poco el caso. Y hay gente que le ha funcionado (Entrevista 25/06/16).

Todo un proceso de empoderamiento que lejos de residir en el emprendimiento neoliberal, se constituye a través de un espacio de resocialización y repolitización de los cuidados<sup>8</sup>. A través de colocar la vulnerabilidad en el centro. Y así lo defienden:

La PAH nos empodera, y cuando nos empoderamos como grupo, la vulnerabilidad puede convertirse en el mejor arma: entendiendo que todos somos vulnerables (en diferentes grados) aprendemos que dependemos de unos y otros. Empoderamiento significa que sepamos que necesitar unos a los otros no tiene por qué ser nada triste (Entrevista 25/06/16).

La colectivización de estos procesos emocionales pasa por asumir la interdependencia, asumir que la vida como dice Orozco “no flota en el aire” (2014: 89). Donde, si no se presta atención a esta dependencia, a esa relacionalidad, llegamos al colapso de un sistema que pensándose como universal, ha escondido en su valorización de la individualidad toda una lógica de opresión. Así, en la PAH se torna visible lo que antes había sido relegado a la esfera privada; los cuidados, asociados al ámbito de la reproducción, comienzan a ponerse en el centro.

Y es que esta práctica de partir de lo personal confluyéndolo con lo político, de poner las relaciones en el centro y de convertir a las personas afectadas en activistas utilizando el concepto de empoderamiento, son cuestiones que llevan años atravesando movimientos de mujeres y feminsitas (Marín, 2015). De hecho, otras características

---

8. Siendo claras, cuando hablamos de cuidados nos estamos refiriendo a la gestión y el mantenimiento cotidiano de la vida y de la salud; la necesidad más básica y diaria que permite la sostenibilidad de la vida (Orozco, 2004: 10). Para aterrizarlo, podríamos por un lado encontramos la dimensión material, corporal encargada de realizar tareas concretas con resultados tangibles, atender al cuerpo y sus necesidades fisiológicas. Mientras que por otro lado, encontramos la dimensión inmaterial, afectivo-relacional, relativa al bienestar emocional.

como la introducción de elementos lúdico-festivos en las protestas, y la flexibilidad entre los ámbitos público/privado, individual/colectivo (Trayner i Vilanova, 1997 en Muxi, 2009) continúan siendo paralelismos que hacen de la PAH y otros muchos grupos de Stop Desahucios, sean nombradas por sus propios activistas como movimientos principalmente de mujeres. Sin pretender en este espacio debatir cuestiones identitarias, lo que aquí queremos señalar es cómo se subvierte la división sexual del trabajo a través de la problemática de la vivienda<sup>9</sup>. Esto es, como un problema enclaustrado en el ámbito de lo privado, se convierte en problema social a través de lazos de cuidado y de responsabilidad compartida. Y no sólo necesariamente con la gente que asiste a las asambleas.

#### 4. CONCLUSIONES

Como hemos podido seguir, en la PAH las personas encuentran un lugar en donde compartir sus preocupaciones, deseos y establecer lazos de compañerismo. Un espacio tal y como plantea Colau y Alemany que “ofrece arraigo y pertenencia” (2013: 48) donde los afectados conocen, aprenden y se empoderan. De negativas e individuales, las iniciales emociones de desesperación o resignación se vuelven positivas y colectivas, marcadas por el mensaje esperanzador “Si se puede” (Mangot Sala, 2013a: 79-86).

Toda una estrategia política que podríamos citarla como ejemplos de lógicas “micropolíticas” ( Deleuze y Guattari, 2014; Guattari y Rolnick, 2006) o “infrapolíticas” ( Scott, 2003), generalmente relegadas al terreno de lo “personal” y lo “privado” por la política oficial,

---

9. Como vienen reivindicando las aportaciones urbanas feministas, el espacio y la ciudad se ha construido como el espacio público por excelencia, excluyendo a todo aquellos que se considera privado. La ciudad pasa a ser el espacio en el que se puede ejercer el poder político, vaciando de relevancia al espacio privado. Una distribución que conlleva que la adscripción a uno y otro de estos espacios sea el origen de una participación diferencial en los procesos de toma de decisiones. Esta construcción dicotómica de los espacios está basada en una división sexual del trabajo. Una división que ha responsabilizado a lo largo de la historia a las mujeres en las tareas reproductivas, situándolas dentro de los espacios privados. En contra, los hombres, encargados del trabajo productivo remunerado, han tenido mayores posibilidades de acceso al espacio público apropiándose del mismo y diseñándolo en base a sus necesidades (Pérez, 2016). Por ello decimos que a través de la participación en las luchas de la PAH, las mujeres comienzan a reivindicar su presencia política: alzando la voz y ocupando las calles. Y así lo dice en unos de los murales del local de PAH Barcelona: “este escrito quiere ser un reconocimiento a un movimiento (formado en un número muy elevado por mujeres), donde hemos encontrado una razón para cambiar nuestra forma de ser, rumbo y metas en nuestras vidas, con una finalidad, la lucha por el Derecho a la Vivienda y defensa de los Derechos Humanos”

que no dudamos en considerar “otros modos de politización desde abajo” (Colectivo Situaciones, 2012). Donde se produce una nueva dimensión relacional que va mucho más allá de las plazas, llegando hasta vecindarios o hasta la misma universidad. Toda una epistemología relacional que viene demandando los feminismos desde los años setenta.

La PAH reivindica expresamente la productividad política de los afectos y les otorga un lugar explícito en las prácticas de lucha cotidianas. Donde el “pensar” tiene que ir junto con el “sentir”. Así, las emociones no son algo a “entender mejor” para “alejarse” de la esfera política -o para usarlo subliminalmente-, ni tampoco entran en contradicción con la racionalidad, sino que la complementan.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arribas Lozano, A. (2012). Sobre la precariedad y sus fugas. La experiencia de las Oficinas de Derechos Social (ODSs). *Interface*, 4(2), 192–229.
- Álvarez de Andrés, E., Zapata Campos, M. J., y Zapata, P. (2014). Stop the evictions! The diffusion of networked social movements and the emergence of a hybrid space: The case of the Spanish Mortgage Victims Group. *School of Public Administration (University of Gothenburg) Working Paper Series*.
- Colau, A., y Alemany, A. (2013). ¡Sí se puede! Crónica de una pequeña gran victoria. Barcelona: Ediciones Destino.
- Colectivo Situaciones (2012). Manifiesto de infrapolítica. El pasaje de las micropolíticas de la crisis a las del impasse. [es.scribd.com/doc/295303929/manifiesto-infrapolitica](http://es.scribd.com/doc/295303929/manifiesto-infrapolitica) [última consulta: 7/5/2016].
- Cornejo, M., F. Mendoza y R.C. Rojas. (2008). La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico. *Psyke*, 17(1), pp. 29-39.
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. En: *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista* realizado en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista y el Instituto de la Universidad de Buenos Aires.
- Deleuze, G. (1971) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

- Deleuze, Gil; Guattari, Felix (2014). El anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia. Barcelona: Paidós.
- Domingo Utset, G. (2012). Los desahucios en la ciudad de Terrassa. Sostenible?, 13, 42–52. <http://upcommons.upc.edu/handle/2099/12972> [última consulta: 7/5/2016].
- García-Calderón Pavón, I., & Janoschka, M. (2016). Viviendas en disputa –¿espacios de emancipación? Un análisis de las luchas por la vivienda en Madrid. *Historia Actual Online*, 2(40), 113–127.
- García Castaño, F. J., Álvarez Veinguer, A., & Rubio Gómez, M. (2011). Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones. *Revista de Antropología Social*, (20), 203–228.
- Guattari, Félix; Rolnik, Suely (2006). Micropolíticas. Cartografías del deseo. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lopes de Souza, M. 2012: *Challenging heteronomous power in a globalized world* en Krátke, S. et al (eds): Transnationalism and urbanism. Routledge. New York. pp.172-196.
- Mangot Sala, L. (2013). La Plataforma de Afectados por la Hipoteca. De la Crisis a la Estafa. Del Prozac al Empoderamiento. *Clivatge*, 2, 56-88.
- Marín, G. (2015) *Organizarnos para cambiar las cosas: qué debemos aprender del feminismo y de la PAH*. <http://www.feministas.org/organizarnos-para-cambiar-las.html>
- Melucci, A. (1989) Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society. Londres, Hutchinson.
- Muxí Martínez, Z., y Magro Huertas, T. (2009) “Urban social movements: Gender approaches”. En *The 4th International Conference of the International Forum on Urbanism (Ifou)*: 1117-1124.
- Orozco, A. (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ruiz Peralta, E. (2013) *Desahuciar, Desalojar, Ejecutar. Cuando la política callejera se convierte en Medicina*. Trabajo de Fin de Máster. Universitat Rovira i Virgili (Tarragona). [https://saludpublicayotrasdudas.files.wordpress.com/2014/02/deshauciardesalojarejecutar\\_resumen.pdf](https://saludpublicayotrasdudas.files.wordpress.com/2014/02/deshauciardesalojarejecutar_resumen.pdf)
- Ruiz, M.G., y Betemps, C. (2014). Epistemologías y prácticas feministas cruzadas: las posibilidades de la traducción. *Relaciones Internacionales*, 27, pp. 169-179.
- Scott, James (2003). Los dominados y el arte de la resistencia. México D.F.: Ediciones Era.

- Solá, M. (2012). La re-politización del feminismo, activismo y microdiscursos posidentitarios. En: Villaespesa, M. (ed.). *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español*. Barcelona: Desacuerdos 7.
- Tarrow, S. (1997). El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Madrid: Alianza Universidad
- Tassin, Etienne (2012). De la subjetivación política. Althusser / Rancière / Foucault / Arendt / Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, Bogotá: Universidad de Los Andes.
- VV.AA. (2004) *Nociones comunes: experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Traficantes de Sueños: Madrid.



Maroto Blanco, J. M. (2017). Identidades “blancas” vs identidades “negras”: la construcción de discursos racistas en los libros de geografía e historia de educación secundaria. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 77-90). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# IDENTIDADES “BLANCAS” VS IDENTIDADES “NEGRAS”: LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS RACISTAS EN LOS LIBROS DE GEOGRAFÍA E HISTORIA DE EDUCACIÓN SECUNDARIA<sup>1</sup>

José Manuel Maroto Blanco

Instituto de Migraciones, Universidad de Granada

El objetivo principal de este trabajo es desentrañar la retórica racializante presente en los libros de Geografía, Historia y Ciencias Sociales de la Educación Secundaria Obligatoria (ESO), que sigue tratando a día de hoy de otorgar los caracteres positivos de las sociedades humanas a las poblaciones blancas y los negativos a las poblaciones negras. Para ello hemos realizado un análisis de numerosos manuales escolares, que son considerados como los instrumentos más ampliamente utilizados por el profesorado durante el proceso de enseñanza-aprendizaje, y nos hemos centrado en las imágenes y en

---

1. Este trabajo nació de una investigación en el marco del Máster de Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas de la Universidad de Granada. Actualmente cuento con un contrato predoctoral FPU (FPU15/01266) que me permite realizar mi tesis doctoral como miembro del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada y el Instituto de Migraciones de la misma universidad. Este contrato está siendo financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España. Correo: [jmmaroto@ugr.es](mailto:jmmaroto@ugr.es)

los textos que las acompañan para saber si realmente existe un discurso racista que vertebra el conocimiento que se pretende enseñar en estas asignaturas.

A la hora de realizar este estudio partimos de ideas clave como son la existencia de una geopolítica del conocimiento que ha universalizado una serie de atributos peyorativos y se los ha otorgado a las realidades no europeas/occidentales, desplazándolas de un concepto de Modernidad que ha sido conceptualizado por las élites occidentales. Así mismo, tenemos en cuenta que, dentro de una serie de batallas culturales que ha emprendido Occidente contra los que ha considerado como sus “otros”, en el caso africano, no sólo África ha sido un elemento de autodefinition de Occidente y parte de esa “periferia” necesaria para su autodefinition (Dussel 1992), sino que “negro” también ha sido una categoría que se ha utilizado, en este caso, para construir las identidades blancas (Henry, 2004).

Por otro lado, somos conscientes de los numerosos trabajos que han demostrado la imagen peyorativa que se transmite de África desde diversos campos como los mass media o los propios libros de texto. Por esta razón, nuestro propósito es centrarnos, no ya en la idea de África, que ha sido estudiada en los libros de texto con anterioridad, sino en la atribución de valores negativos o “estigmas”, deshumanizadores y con carácter hereditario como ya señalara en su día el sociólogo Erving Goffman (1963), a las poblaciones negras. Además, si bien como señala Achille Mbembe (2016), ambos conceptos, África y negro, son engendrados desde una óptica colonial, el análisis de la figura en exclusiva del negro/a puede aportar datos para desenmascarar uno de los instrumentos con los que cuenta el racismo para seguir perpetuándose en España.

Justificamos este enfoque por la existencia de un discurso racista más sutil y, por tanto, más difícil de combatir, así como en los terribles efectos que este tipo de retóricas puede tener, no sólo contra África, sino también contra los inmigrantes subsaharianos y la población negra de nuestro país. Como aseguró Mudimbe (1988; 1994), la estructura colonial dio paso a un sistema de oposiciones entre África y Occidente. ¿Hasta qué punto esta estructura de pensamiento heredada sigue presente? Creemos firmemente que este fenómeno es, sin duda, un obstáculo más para alcanzar la ciudadanía plena por parte de un sector importante de población y no podemos olvidar que el sistema educativo se presenta como uno de los espacios clave para eliminar estos discursos excluyentes.

## 1. SER EUROPA, SER OCCIDENTAL: EL PRIVILEGIO DE TENER LA PIEL BLANCA.

Como ya afirmó Quijano, existe una jerarquía etno/racial global, fuertemente arraigada en la actualidad, que privilegia a los occidentales sobre los no occidentales (Sousa Santos y Meneses, 2014). Además, el conocimiento que se genera, fundamentalmente en Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, ha contado, desde una posición de poder, con “el mágico efecto de tener capacidad universal”, haciendo que el privilegio y la inferioridad epistémica se configuren como las dos caras de la misma moneda (Sousa Santos, 2010: 34-35).

Desde una perspectiva histórica, podemos considerar que para llegar a este sistema jerárquico etno/racial y a otro tipo de desigualdades, como por ejemplo las que se derivan de las diferencias de género, debemos tener en cuenta cuatro genocidios/epistemicidios (destrucción de conocimientos ligado a la destrucción de personas) que acontecieron durante el inicio de la Modernidad en el largo siglo XVI, a saber, contra musulmanes y judíos en España en nombre de la pureza de sangre; contra los nativos en Asia y América Latina a partir de las conquistas europeas; contra los africanos y el fenómeno de la esclavitud; y contra las mujeres que transmitían saberes de raíz indo-europea y fueron quemadas acusadas de ser brujas (Grosfoguel, 2013: 39). Como asegura el mismo autor es esta condición de exterminio la que conecta esa capacidad de conquista (*ego conquiro*) con la capacidad de imponer un pensamiento (*ego cogito*).

Situamos, por tanto, las zonas del ser y del no ser, según si los sujetos son racializados como seres superiores, sin opresión racial (lo que llamaríamos privilegio racial) y los que no, los que sí que sufren opresión de tipo racial (Grosfoguel, 2012: 94). El conocimiento que se produce en la escuela, a este respecto, es clave para entender una de las numerosas formas en las que se expresa este racismo epistémico, definido como “la forma fundacional y de las más viejas versiones del racismo con respecto a la inferioridad de los no occidentales” y que “opera privilegiando la política esencialista (“identidad”) de las élites masculinas occidentales” (Grosfoguel, 2011: 44) tras la cual, se deduce que el conocimiento no occidental es inferior al occidental y en este marco, las Ciencias Sociales (CCSS) que nacen y se desarrollan en esta tradición son claramente patriarcales y racistas.

Esta “identidad” de carácter racista de las élites masculinas occidentales, además de haberse configurado en oposición a “los otros”

fuera del continente europeo, también se ha forjado en base a oposiciones dentro de la propia Europa y de oposiciones más antiguas que las de los epistemicidios antes citados. Tal y como señala Josep Fontana (1994) en *Europa ante el espejo*, la historia oficial occidental ha intentado construir una imagen esencialista de lo que es Europa, en base a una serie de espejos o miradas hacia el “Otro” como el espejo cristiano, que justificará la persecución al “hereje” y al “pagano”; el espejo feudal, que tratará de encumbrar a ciertos personajes (y ciertos valores) de clase alta para ocultar el protagonismo de las masas; o el espejo rústico, que encontrará en el campesino una figura estigmatizada y cuya cultura será denominada “popular” para rebajarla frente a la cultura letrada, sólo al alcance de las élites.

Otra serie de espejos harán alusión al enfrentamiento con el musulmán y la idea de judío como enemigo interior (*espejo del diablo*), la importancia de la regulación de la sexualidad o una nueva cultura de la muerte en donde se haya presente el Purgatorio. El *espejo bárbaro*, de tradición griega y heredada por el Imperio Romano o el *espejo salvaje*, que mostrará cómo esa imagen mítica se verá presente en el indio de América y en los esclavos africanos, inferioridades que intentarán ser justificadas aunque se basen en temores inconfesables.

Además, tal y como aseguran Villaverde y López (2015: 9) debemos tener en cuenta que esta mirada hacia el “Otro” como un bárbaro y un salvaje, no sólo es una mirada que responde a un contexto histórico determinado (la relación en el mundo Antiguo entre griegos y persas), sino que se trata de una falsedad, ya que asegurar que en el plano material, político, moral o religioso los griegos que vivían en una polis eran superiores a los persas queda en entredicho ante un examen exhaustivo y riguroso del pasado. Sin embargo, es esta consideración de la cultura griega y romana como las madres de la cultura occidental la que ha llevado a mitificar una serie de discursos en detrimento de otros, como por ejemplo, aquellos que defienden la existencia de un Egipto negro, pues pondrían en peligro la idea de superioridad “blanca” en la faceta de creación de conocimiento.

Así mismo, y para el caso que nos compete, debemos de señalar la importancia que tuvo la esclavitud durante la Edad Moderna y la colonización en el África Subsahariana durante la Edad Contemporánea. Estos acontecimientos sirvieron para potenciar aún más “la proposición histórica del hombre occidental blanco como prototipo moderno de universalización” (Nash, 2002) y en donde se utilizaron representaciones estereotipadas y asilvajadas para poner en cuestión

incluso las propias relaciones de género de los colonizados (Spivak, 1988). De hecho, la mujer colonizada también se opondrá a la mujer moderna occidental, con mucha más presencia pública (Agrela, 2002: 19) y las propias manifestaciones culturales de hombres y mujeres colonizadas, consideradas primitivas, simples e infantiles (Mudimbe, 2010: 59).

Como aseguraba Fanon (1986: 194) los culpables de que este pensamiento naciera y se consolidara son los europeos, "que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas" y de negar la validez de las culturas colonizadas. En palabras del mismo autor, la propia historia del colonizado y de los territorios ocupados no deja de ser un reflejo de la historia de la metrópoli y cómo los occidentales nos hemos proyectado en las colonias:

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea (Fanon, 1986: 45).

Ahora más que nunca es necesario combatir el racismo que, además, es negado, "interdicto jurídicamente y convertido en tabú coloquialmente, [...] (pero que) sigue persistiendo bajo formas racistas cada vez más hondas" (González Alcantud, 2011: 335). Sin duda, un ejemplo de ello es el poder de la fotografía en las sociedades actuales, que es capaz de transmitir el respeto perdido hacia las poblaciones africanas y hacia su dolor, reiterando una imagen negativa del continente sin la necesidad de dejar constancia escrita (Alonso, 2000: 28).

Por suerte, contamos con varios trabajos que se han centrado en analizar desde una posición crítica la manera en la que se trata al continente africano y a sus poblaciones en los centros educativos a través de la experimentación con el alumnado y/o los libros de texto (Guerra y Nadal, 2016; Guerra y Nadal, 2013; Casas, 2011; Guerra y Nadal, 2010; Allum et., al: 2010; Guerra, Guitián y Nadal: 2007; Argibay, Celorio y Celorio, 1991). En ellos se ha puesto de manifiesto la mirada inferiorizadora con la que nos dirigimos a África y a los africanos, de qué manera se homogeniza a todo un continente, su presentación en oposición a la riqueza o a lo urbano, o como inmaduros. Por su parte, los libros de texto son tremendamente eurocéntricos y contribuidores de potenciar esta imagen miserable de África y sus poblaciones. Llegados a este punto, cabe hacerse la pregunta que desgraciadamente un día se tuvo que hacer Mikel Azurmendi (2003)

a raíz de otro conflicto de identidades: ¿Qué somos nosotros que no sean otros? Y orientado a nuestro trabajo, ¿qué son los negros que no sean los blancos según los libros de texto?

## 2. UNA BREVE MIRADA EN BLANCO Y NEGRO DE LOS LIBROS DE TEXTO.

¿Concebimos la idea de que un niño negro no sea pobre? O dicho de otro modo, ¿imaginamos realmente la posibilidad de representar la pobreza con la cara de un niño blanco? No nos engañemos, existe una jerarquía de colores, una suerte de pigmentocracia por la cual relacionamos lo negro con lo pobre, lo marginal y lo vulnerable, que no es sino fruto de un continuo bombardeo de imágenes que recibimos desde todos los ángulos posibles: televisión, periódicos, cine, literatura... y, desgraciadamente, los libros de texto, instrumento que juega un papel fundamental en los centros educativos y que debieran responder a un intento de corregir los problemas del medio que los rodea

### Imagen 1. Imagen que alude a lo mortalidad infantil.



Fuente: Manual de Ciencias sociales. Geografía. (2002). Curso 3. Proyecto 2.2. Editorial Luis Vives, 206.

La subalimentación, la proliferación de enfermedades y la escasa atención sanitaria hacen que la mortalidad infantil en los países del Tercer Mundo sea muy elevada, superando en algunos casos la cifra de 150 niños fallecidos por cada 1.000 nacimientos (206).

Cuando hablamos de pobreza, ésta se viste de negro y, a ser po-

sible, de mujer o de niño/a. Así mismo, cuando se habla de pobres, el negro se hace más que necesario, ¡no vayamos a confundir al retratado con uno de los nuestros! Es necesario, parece ser, que el alumnado no acabe creyendo que la pobreza existe en su barrio: mientras más lejos esté o más lejana se sienta, mejor. Al menos eso deben de pensar aquellos que dan forma a un libro de texto y cuenta con el beneplácito de institutos y profesorado que no conciben estas imágenes repetitivas como una falta de respeto hacia las poblaciones negras del mundo. ¿Se podrá sentir el alumnado negro de nuestro país identificado con la historia de los íberos antes que con las representaciones de los africanos? ¿Afectan a su dignidad a la dignidad de las personas negras, tanto fuera como dentro de nuestras fronteras? Lo cierto es que estas imágenes no hacen sino representar la violación del imaginario de las poblaciones negras, que acaban, desgraciadamente, mirando la respuesta de los propios negroafricanos antes las injusticias de su entorno (Traoré, 2004).

Los turkanas, localizados en Etiopía y Kenia, representan una cultura aborigen con una religión primitiva tradicional (121)

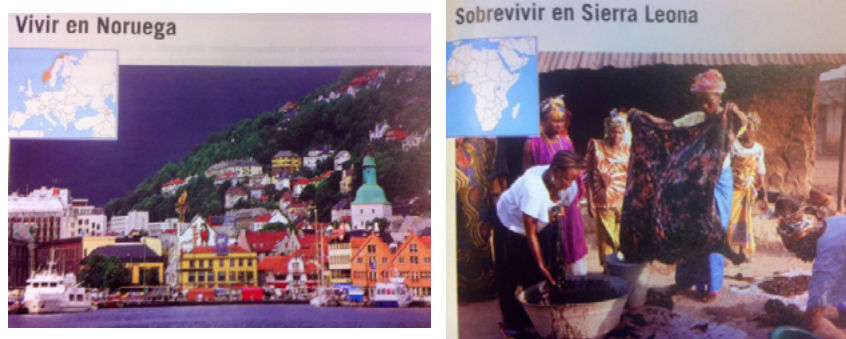
### Imagen 2 y 3. Primitivismo, tradición y pobreza.



Fuente: Manual de Geografía. Proyecto Koré. Andalucía. (2007). Valencia: ECIR Editorial, 121; Manual de Ciencias sociales. Geografía. Milenio Andalucía (2002). Madrid: Ediciones SM, 267.

Hoy persisten aún unas enormes diferencias entre países ricos y países pobres. Sin embargo, poco a poco aparecen indicios de que ciertos indicadores sociales han mejorado desde los años setenta en algunos países subdesarrollados. En el camino hacia el desarrollo, América Latina se destaca entre todas las grandes regiones, mientras que África sigue sumida en el subdesarrollo más profundo (267)

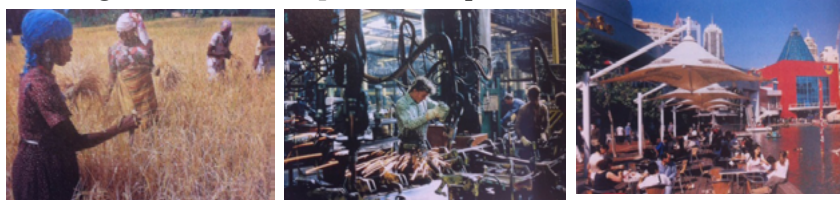
#### Imagen 4. Las diferencias de vida en Noruega y Sierra Leona.



Fuente: Geografía. Ítaca. 3 de ESO. Andalucía. 2004. Madrid: Santillana Educación. 244 y 245

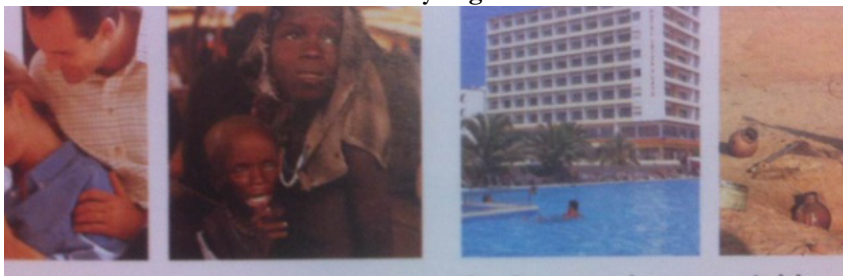
Desgraciadamente, tal y como nos señalan las imágenes 1, 2 y 3, las poblaciones negras son los modelos perfectos, tanto para proyectar las condiciones más terribles a las que se debe enfrentar el género humano en el mundo, como para ser ejemplo de pobreza frente a la prosperidad de Occidente. De hecho, el negro “sobrevive” mientras que el blanco vive; el negro trabaja la tierra mientras que el blanco ocupa aquellos trabajos en donde el valor agregado es mayor; al negro le cuesta alimentarse y el blanco vive en la abundancia; mientras los pequeños de color oscuro luchan por no morir de hambre, la familia blanca contempla como su bebé toma el biberón; o mientras el negro lucha por unas gotas de agua potable, el blanco tiene la capacidad de bañarse en la piscina de un hotel. No es un retrato inventado, sino la imagen que se transmite en los libros de texto de la ESO (véase las imágenes 4,5 y 6).

#### Imagen 5. Los sectores productivos que realizan blancos y negros.



Fuente: Geografía e Historia (2008). Andalucía. 2º de ESO. Proyecto La Casa del Saber. Sevilla: Santillana. Grazaema, p. 214.

**Imagen 6. Diferencias en la alimentación y el acceso al agua potable entre blancos y negros.**



Fuente: Manual de Geografía. Ítaca. 3º de ESO. Andalucía (2004). Madrid: Santillana Educación, 243.

Además, estas oposiciones que se establecen entre negros y blancos para ilustrar opuestos estándares de vida no siempre responden a la oposición entre Occidente y África. Como muestra la imagen 7, en este caso estamos ante dos realidades distintas del llamado como “Tercer mundo” y que demuestran que dentro de aquellos países que son presentados como pobres, también el negro sirve para identificar el nivel más alto de pobreza (véase imagen 7 y 8).

**Imagen 7. Dos realidades del llamado “Tercer Mundo”.**



Fuente: Manual de Geografía e Historia. 3º de ESO (2007). Madrid: Editorial Editec, 203.

### Imagen 8. Pobreza en América Latina



Fuente: Manual de Geografía e Historia. 3 de ESO (2007). Madrid: Editorial Editex, 201.

Bajo el título “Hacer rentable la solidaridad” (imagen 9) se plantea en el texto escolar iniciativas que no rompen con las relaciones desiguales de poder y que no están al alcance del alumnado de la ESO. Invertir en “fondos éticos” o ayudar a financiar ayuda al desarrollo debe ser la solución a los problemas estructurales de la pobreza en el mundo. Si no... ¿por qué iba a sonreír, agradecido, ese chico negro que, pese a ser pobre, podía disfrutar de una formación adecuada? Al margen de un trato simplista de la pobreza, debemos reflexionar sobre la confusión generalizada que existe entre caridad y solidaridad en la sociedad occidental y sobre lo que realmente es la cooperación al desarrollo. Este tipo de imágenes potencian la idea de las poblaciones negras como sociedades pasivas y sin ningún control sobre su propio presente y su futuro.

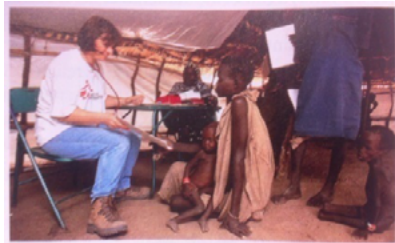
### Imagen 9. “Hacer rentable la solidaridad”.



Fuente: Manual de CCSS, Geografía. 3 de ESO. Andalucía (2007). Madrid: Vicens Vives, 231.

Así mismo, y tal y como afirmamos en un trabajo anterior (Maroto y López, 2016), las imágenes de los libros de texto guardan muchas similitudes con las imágenes de prensa relacionadas con la cooperación y las generadas por las propias ONGs. En ambas son los blancos los que asisten a los negros en la inmensa mayoría de ocasiones y en ellas se le otorga más protagonismo al blanco sobre el negro, ya que el efecto que se quiere producir es el del reconocimiento con la persona que ayuda para captar más fondos en los países Occidentales. El logo de la organización suele estar presente y la utilización de la imagen de la mujer y del niño es frecuente. Las imágenes 10 y 11 son un claro ejemplo de cómo la acción del blanco tiene efectos positivos sobre problemas que se han "africanizado" por completo, como las enfermedades diarreicas o el cólera. El texto que acompaña a la imagen 1º corrobora lo representado en la fotografía.

**Imagen 10 y 11. Actuación de la ONG Ingeniería sin fronteras en Tanzania y de la ONG Médicos Sin Fronteras en el Tercer Mundo.**



Doc. 10 Campaña sanitaria de la ONG Médicos Sin Fronteras en el Tercer Mundo.

Fuente: Manual de Geografía e Historia. 3 de ESO (2007). Madrid: Editorial Edítex. 2007, 208; Manual de Geografía e Historia. Andalucía. 2º de ESO. (2008). Proyecto La Casa del Saber. Sevilla: Santillana. Grazalema, 204.

La ONG Ingeniería sin fronteras colabora en proyectos de desarrollo como éste que lleva a cabo en Tanzania para proveer de agua potable a más de 40.000 personas. Las consecuencias han sido evidentemente: el cólera ha desaparecido y las enfermedades diarreicas han disminuido en un 80%.

### 3. CONCLUSIONES

Como hemos podido comprobar, los libros de texto de la ESO perpetúan un discurso racista que relega a las poblaciones negras a una posición de subalternidad. Desde una óptica desarrollista, África y los africanos se presentan como la antítesis del "desarrollo", repre-

sentado éste en la figura de Occidente y de las poblaciones blancas. Su economía no sólo forma parte del grupo que se encuentra a la cola (Tercer Mundo), sino que se erige como el paradigma del subdesarrollo. Además, no sólo África y los africanos son requeridos en los libros para representar pobreza, sino que cuando los ejemplos que se exponen son de Latinoamérica, también se recurre a poblaciones afroamericanas.

Así mismo, se cae en el error de confundir caridad y solidaridad. Los libros de texto nos presentan un sistema de “solidaridad” caracterizado por concebirse de forma vertical y unidireccional, en el que es el negro el que recibe ayuda y el blanco el que la da. Esta imagen dañina y pasiva de las personas negras será la nota predominante de los manuales escolares, lo que sin duda supone un obstáculo para hacer del sistema educativo una oportunidad para deshacer los comportamientos racistas de nuestra sociedad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agrela, B. (2002). El poder de las definiciones en la construcción de “las otras”. Reflexiones sobre las retóricas demarcaciones entre “las semejantes” y “las diferentes”. En Gregorio, C. y Agrela, B. (eds.). *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada: Universidad de Granada.
- Allum, L. ; Lowe, B.; Madeira, B.; Richards, D. y Robinson, L.(2010). ¿Por qué África es tan pobre y Europa tan rica? [http://publ.hegoa.efaber.net/assets/pdfs/262/Africa\\_tan\\_pobre\\_y\\_Europa\\_tan\\_rica.pdf?1317214075](http://publ.hegoa.efaber.net/assets/pdfs/262/Africa_tan_pobre_y_Europa_tan_rica.pdf?1317214075) [Consultado el 13 de marzo de 2017]
- Alonso, L. (2000). *Pensando en África. Una excursión a los tópicos del continente*. Barcelona: Icaria
- Argibay, M.; Celorio G. y Celorio J.J. (1991). *La cara oculta de los textos escolares. Investigación curricular en Ciencias Sociales*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad País Vasco.
- Azurmendi, M. (2003). *Todos somos nosotros*. Madrid: Taurus.
- Casas, M. (2011). La imagen modela la imagen: África a través de los libros de texto de Secundaria. *El Guniniguada*, 20, 41-70. [http://acceda.ulpgc.es/bitstream/10553/10230/1/0235347\\_00020\\_0003.pdf](http://acceda.ulpgc.es/bitstream/10553/10230/1/0235347_00020_0003.pdf) [Consultado el 14 de marzo de 2017]
- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

- Fanon, F. (1986). *Los condenados de la tierra*. Mexico: Fondo de cultura económica.
- Fontana, J. (1994). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. United States: Prentice-Hall.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf> [Consultado el 13 de marzo de 2017]
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de "Racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006> [Consultado el 13 de marzo de 2017]
- Guerra, E. y Nadal, I. (2016). Enseñar África: un proceso de cambio en la mirada del continente. En García, C. R.; Arroyo, A. y Andreu, B. (eds.). *Deconstruir la alteridad desde la didáctica de las Ciencias Sociales: Educar para una ciudadanía global*. Madrid: Entinema.
- Guerra de la Torre, E. y Nadal Perdomo, I. (2010). Ideas previas del alumnado acerca de África. *VII Congreso Internacional de Educación Superior*. La Habana, Cuba.
- Guerra de la Torre, E.; Guitián Ayneto, C. y Nadal Perdomo, I. (2007). Enseñar Gambia, Enseñar África: estudio de las concepciones del alumnado y fundamentos para la elaboración de materiales didácticos. En Ávila Ruiz, R. M<sup>a</sup>.; López Atxurra, R. y Fernández de Larrea, E. (Coords.). *Las competencias profesionales para la enseñanza-aprendizaje de las ciencias sociales ante el reto europeo y la globalización*. Bilbao: Asociación Universitaria de Profesores de Didáctica de las Ciencias Sociales.
- Guerra, E. y I., Nadal (2013). (Coord.). *Enseñar África*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Casa África.
- Henry, P. (2004). Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment. *The Journal of Speculative Philosophy*, 18(2), 129-148
- Maroto Blanco, J. M. y López Fernández, R. (2016). Asistencialismo en África: de las imágenes de prensa y ONGs a las de los libros escolares. En Herrero, J. y Mateos, C. (Coords.). *Del verbo al bit*. La Laguna, Tenerife: Sociedad Latina de Comunicación Social, 237-260.

- Mudimbe, V.Y. (2010). Discourse of Power and Knowledge of Otherness. En Grinker, R. R.; Lubkemann, S. C. y Steiner, C. B. (Eds.). *Perspectives on Africa. A reader in culture, history, and representation*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ulzama: NED Ediciones.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The idea Africa*. London: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Nash, M. (2002). Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos. En Romeo, M<sup>a</sup>. C. y Archillés, F. (coords.). *El siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universitat de València.
- Sousa Santos, B. y Meneses, M<sup>a</sup>. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal. 2014.
- Spivak, G.C. (1988). *In Other Worlds: Essays In Cultural Politics*. <https://books.google.es/books?id=S6QsvDyroWkC&printsec=front-cover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consultado el 15 de marzo de 2017]
- Villaverde Rico, M. J. y López Sastre, G. (2015). *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Vives, A.; Nash, M. y Díaz, J. (2011). Migraciones intercontinentales: entre la representación del enfrentamiento y la experiencia de contacto. En Nash, M y Vives, A. (Eds.). *Alteridad cultural y género en la recepción mediática de la inmigración*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Peres Díaz, D. (2017). Hegemonía y subalternidad: la deconstrucción epistemológica de la identidad en los feminismos poscoloniales. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 91-102). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# HEGEMONÍA Y SUBALTERNIDAD: LA DECONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA IDENTIDAD EN LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES

Daniel Peres Díaz

Universidad de Granada

Los conceptos del pensamiento occidental se han construido sobre una base de validez universal y ahistórica en el marco de unas lógicas culturales, simbólicas, institucionales, económicas y políticas muy concretas. Estas lógicas cohabitan, se superponen y ensamblan una hegemonía, entendiendo por esta un proceso de repetición de prácticas sociales que refuerzan determinados ideales y representaciones colectivas sobre cómo ha de organizarse la vida, el trabajo, la reproducción, la economía, la ciencia, la identidad, la sexualidad, etc. Con ello, se establece una biopolítica en el sentido de una creación de actitudes vitales, de disposiciones aprehendidas que constituyen un *a priori* conductual que deriva en dispositivos de poder (reglas de conducta y gubernamentalidad). Y luego, esa biopolítica genera exclusiones jerarquizantes –“subalternidades”– o, dicho de forma más sencilla, exclusiones sociales, las cuales son especialmente violentas para los colectivos más marginados, como son las mujeres, los niños, los inmigrantes, etc. Es por todo ello que se muestra como necesaria

la visibilización de sexualidades, y más genéricamente identidades, periféricas, esto es, que bordean la norma; identidades que por su mera existencia son cuestionadoras del régimen y del poder hegemónico.

En base a ello, el presente trabajo analiza los principales avances conceptuales y epistemológicos que han cristalizado en el denominado feminismo poscolonial, como una corriente o conjunto de corrientes que nos puede ayudar a poner de relieve el eurocentrismo de la academia en general y del feminismo occidental en particular. Así, la crítica a la lógica bivalente, al etnocentrismo metodológico y al espíritu colonialista de la Modernidad ilustrada europea vertebró la exposición crítica del análisis que aquí se busca. En última instancia, se propone una resignificación de las categorías fundamentales del pensamiento feminista, al tiempo que se bosqueja en términos generales una visión alternativa de la política, los derechos humanos y la emancipación social.

El objetivo consiste, pues, en deconstruir el imaginario del feminismo tradicional, esto es, europeo o etnocéntrico, el cual, por constituirse en hegemónico, ha obviado dimensiones y problemáticas fundamentales de la lucha feminista en contextos marginalizados donde la experiencia de las mujeres es otra. Esa deconstrucción puede llevarse a cabo desde los feminismos poscoloniales, cuya exposición sistemática nos va a permitir llevar a cabo una crítica de las nociones fundamentales del pensamiento categorial y binario de la filosofía occidental.

Para ello, será necesario, antes de entrar a examinar esas propuestas del feminismo poscolonial, trazar las líneas maestras de la crítica poscolonial, su razón de ser y sus presupuestos teórico-analíticos. Tras ello, estaremos en disposición de adentrarnos en el feminismo poscolonial, situado en la periferia del feminismo europeo, el cual ha sido predominantemente reivindicado por mujeres blancas, protestantes, de clase media-alta, que ejercen profesiones liberales en el marco de una economía de mercado y que reproducen sobre determinados colectivos, a veces inconscientemente, las mismas relaciones de dominio patriarcales que buscan eliminar.

## 1. REPENSAR EL CONCEPTO DE "LO POSCOLONIAL"

Conviene reseñar, antes que nada, que el término "poscolonial" no ha de entenderse aquí exclusivamente como la etapa política e histórica que sucede al proceso de descolonización, sino también como un modo de narración –un relato– que cifra su núcleo teórico en el cuestionamiento de la herencia del colonizador, de sus experiencias y sus saberes. En otras palabras, lo poscolonial tiene que ver con la crítica de las categorías analíticas de la filosofía y la ciencia occidental; en este sentido, el fin del colonialismo histórico no implica el fin de la colonialidad del poder. Y es que la colonialidad tiene que ver con una "gramática social" (Sousa Santos, 2006) que articula las relaciones a escala mundial entre el Norte global y el Sur global, no solo desde una perspectiva internacional, geopolítica y comercial, sino también en lo relativo a las formas de domesticación de las relaciones sociales al interior de los países antaño colonizados.

En términos filosóficos, la poscolonialidad, a diferencia del poscolonialismo (etapa histórica que sigue al colonialismo), encuentra su arraigo en las conductas y las prácticas sociales, en la "microfísica del poder" (Foucault, 1976); es decir, en formas y dispositivos de poder coercitivos dispersos, no visibles, aparentes y, por tanto, susceptibles de ser deconstruidos. Lo poscolonial no trata de formas explícitas de control y dominación, de políticas de Estado o derechos reconocidos en las leyes, sino de algo más profundo, más hondo:

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo no es solo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. (Sousa Santos, 2010:15)

Entonces, cabe preguntarse cuál es la idea nuclear de la teoría poscolonial en tanto que visión crítica de esa poscolonialidad del poder que aún perdura en aquellas sociedades que sufrieron en su día la colonización occidental. Pues bien, como sostiene Young (2010), la crítica poscolonial describe la actividad general de la reconsideración de esta historia de colonización, particularmente desde aquellos que sufrieron sus efectos. Así, el proyecto de la crítica poscolonial trata de descolonizar el conocimiento occidental al tiempo que hace visible y reivindica conocimientos no occidentales, subalternos e históricamente marginados.

A partir de esta premisa teórica básica, se despliegan una serie de presupuestos analíticos más concretos que toda investigación poscolonial, esto es, toda investigación que parta de la asunción de la crítica poscolonial, acepta como punto de partida del análisis de la realidad social y sus distintas dimensiones. Esos presupuestos son fundamentalmente cinco (Pajuelo, 2001):

- Rechazo del legado cognoscitivo y ético del pensamiento occidental colonizador.
- Cuestionamiento de la supuesta objetividad y universalidad del conocimiento y ciencia occidentales.
- Crítica del intento de “exportar” el modelo occidental científico, tecnológico y político-económico al resto del mundo.
- Puesta en énfasis de la biopolítica, esto es, de la política dispersa, difusa, que opera a niveles no evidentes de realidad y que reproduce ideales racistas, colonizadores, etc.
- Reivindicación de los saberes y experiencias propias, es decir, de nuevas epistemologías “deslocalizadas”.

También aparece, como sinónimo de colonialidad, el término “decolonialidad”<sup>1</sup>. Según Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), el concepto de decolonialidad se articula como idea fuerza para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos en virtud de los cuales se piensa que, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Frente a esta tesis, los autores consideran que con la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se llegó a transformar significativamente el colonialismo,

---

1. Mignolo (1995) habla de “discursos poscoloniales” para hacer referencia a los discursos que, en oposición al colonialismo, buscan nuevas formas y energías creativas despegadas de las instituciones políticas, administrativas y educativas coloniales. También existen otras expresiones como “giro decolonial”, “turno decolonial” y “opción decolonial” que no podemos analizar pormenorizadamente aquí. Basta, a efectos de seguir la argumentación del presente trabajo, con entender la idea fuerza de que pensar decolonialmente, habitar en el giro decolonial o apostar por la opción decolonial “significa embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento (tal como lo explica Anibal Quijano) y de pensar haciendo conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte de vida fue constituyéndose en la imperialidad” (Grosfoguel y Wignolo, 2008: 34).

ni siquiera con la formación de los Estados-nación en la periferia<sup>2</sup>. Los autores apuestan, más bien, por hablar de una *transición desde colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial.

Es esencial en este punto volver a insistir en la distinción ente colonialismo como etapa histórica y colonialidad del poder como relato hegemónico que subalterniza las experiencias de los países colonizados. En suma, la colonialidad es:

...una categoría que debemos a Aníbal Quijano, [y] remite a la estructura de dominio subyacente al control ejercido durante la colonización española y lusitana; que permanece y se extiende —en múltiples dimensiones y regiones— una vez acabada esta. Esta distinción es nodal ya que nos permite distinguir que el pensamiento poscolonial opera en el marco de problematización abierto por el colonialismo, a diferencia corriente que lo hace en ámbito de problematización abierto por la colonialidad. (Ivanina Gigena, 2009: 5)

En este marco, el feminismo occidental, su desarrollo histórico en diferentes olas y sus diversas demandas sociales y políticas, ha obviado este papel colonizador del pensamiento occidental, destinado en último término a justificar unas prácticas salvajes de dominación y control de poblaciones étnica, cultural, social y epistemológicamente diferentes. A este respecto, el feminismo poscolonial, su articulación teórica y práctica, viene a cubrir un vacío conceptual que el feminismo blanco no ha sabido llenar (Lugones, 2011).

## 2. LA ARTICULACIÓN DEL FEMINISMO POSCOLONIAL

La articulación del feminismo poscolonial, como concretización de la crítica poscolonial en la lucha feminista, tiene lugar en nuevas coordenadas epistemológicas, alejadas de la noción universalista de “patriarcado” y apostando por la interseccionalidad en lugar de por el análisis de la variable de género. También cabe agregar que el feminismo poscolonial es, en realidad, un conjunto de feminismos poscoloniales, conjunto que “se orienta a visibilizar las realidades, co-

---

2. *Profundizando en esta idea desde una perspectiva poscolonial, la nación debe entenderse como una maquinaria discursiva que, al postular narrativas fundantes y constitutivas de la comunidad, requiere de una suerte de pragmática que se concreta en rituales sociales que reiteran y producen retóricamente a la nación misma (Hernández Castellanos, 2014).*

nocimientos y experiencias de las mujeres de contextos no occidentales, con objeto de que estas sean reconocidas como productoras de racionalidades y fuentes de reivindicación de derechos» (Ron Erráez, 2014: 43).

El caso es que las diferentes perspectivas del pensamiento feminista clásico –liberal, marxista-socialista, psicoanalítico– giraban en torno al análisis crítico sobre las relaciones entre hombres y mujeres en las familias de clase media, nucleares, marginando de esta manera aquellos lugares en los cuales la industrialización no había impactado con un mismo grado de intensidad y dejando al margen a las mujeres de las clases sociales más bajas. Por eso, algunas autoras (Rodríguez Martínez, 2011; Medina Martín, 2013, 2014), que hablan del feminismo poscolonial en términos de «feminismos periféricos», entienden que un rasgo esencial de estos nuevos feminismos es la descontextualización geográfica y cultural del propio análisis feminista.

En este contexto, autoras como Chandra Mohanty (2008) u Oyeronke Oyewumi (2002) han acuñado las expresiones «feminismo del tercer mundo» y «feminismo africano» respectivamente para hacer referencia a ese feminismo no colonial, practicado desde la periferia y que incorpora la experiencia de los países colonizados, víctimas del capitalismo y las sucesivas guerras de dominación. Se puede, así, conectar el feminismo poscolonial –como idea articuladora del presente trabajo– con las prácticas políticas y sociales de la lucha antirracista. Esta convergencia se expresa de un modo claro en el Black Feminism y el feminismo chicano de los Estados Unidos, así como en todos los movimientos feministas indígenas de América Latina y el Caribe (Curiel, 2007), asumiendo que descolonizar supone registrar producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas, por lo que es importante reconocer a tantas mujeres cuyas luchas sirvieron de antecedente para construir luego estas teorías<sup>3</sup>.

---

3. No podemos entrar a analizar en detalle el feminismo africano, el cual viene articulándose como punta de lanza de ese feminismo no colonial, periférico, antirracista y no hegemónico. Autoras como Ogundípe-Leslie (1994), Obianuju Acholonu (1995), Oyewumi (2002), Nnaemeka (2004), Mekiye (2006) y otras muchas vienen sentando las bases de un feminismo africano asentado sobre tres ideas clave. En primer lugar, la crítica poscolonial del universalismo como premisa básica para articular un feminismo africano, negro y diaspórico desde la experiencia de colonización y la emigración de las mujeres negras/ de color; en segundo lugar, el desplazamiento de la variable de género y la apuesta por el concepto de interseccionalidad, prestando especial atención a las nociones de raza y clase social; y en tercer lugar, la reubicación epistemológica, simbólica, cultural y geográfica a través de las “politics of naming” (mbooterism, nego-feminism, womanism, etc.), esto es, por medio de la reapropiación lingüística y la recuperación de sus propios términos.

En concreto, Mohanty (2008) desgrana las tres premisas analíticas del feminismo occidental. A saber:

- El feminismo occidental entiende la categoría “mujeres” como una entidad dada, con intereses definidos y de forma homogénea (identidad).
- El feminismo occidental parte, metodológicamente hablando, de la base de que los análisis sobre la situación de la mujer pueden exportarse a marcos no occidentales y conservar su validez.
- El feminismo occidental define un modelo de lucha sobre la base de los dos presupuestos anteriores de carácter uniforme.

Estos tres presupuestos dan lugar a una hegemonía en el pensamiento feminista, esto es, a un modo correcto de analizar la discriminación hacia la mujer, lo que se traduce en una “colonialidad del género”, es decir, en un desprecio por la mujer colonizada, por su voz, sus experiencias y su conocimiento. La hegemonía debe ser entendida aquí como la capacidad de imponer el sentido correcto de los significantes y significados que empleamos para analizar un determinado fenómeno social. Así, el pensamiento feminista occidental, blanco, se torna hegemónico, lo que trae de suyo una invisibilización de otras formas de entender el feminismo, la mujer y la lucha por la emancipación. La disparidad de los marcos simbólicos, la historia, la cultura e incluso la geografía de la lucha feminista en África y América Latina impide que sus experiencias y propuestas teóricas puedan ser subsumidas bajo la lógica hegemónica occidental del feminismo clásico.

Así, la consecuencia semántica de la colonialidad del género (Laura Segato, 2011) es que “mujer colonizada” es una categoría vacía, puesto que, bajo esta óptica, ninguna hembra colonizada es una mujer. Es fundamental en este punto el desplazamiento del concepto de género y la incursión teórica en la idea de interseccionalidad:

A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/ clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista. El pensar acerca de la colonialidad del género nos permite pensar en seres históricos que sólo son comprendidos como oprimidos de un modo simplista y unilateral. Puesto que no existen seres que sean mujeres colonizadas, sugiero que enfoquemos los seres que resisten la colonialidad del género a partir de la “diferencia colonial” (Lugones, 2008: 109).

La crítica, por tanto, es ante todo epistemológica, y parte del reconocimiento de que ese pensamiento feminista clásico ha sido producido por un grupo específico de mujeres, en particular aquellas que han gozado de un privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza (Ruiz Trejo y Betemps, 2015). El feminismo poscolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con desmantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado (Espinosa-Moñoso, 2014).

Al ser una crítica *prima facie* epistemológica, el centro de la discusión ha de ser la colonialidad del poder, el cual incluye el tratamiento de la *política de la subjetivación*, es decir, de las formas en que opera el reconocimiento intersubjetivo de los sujetos políticos, de los miembros de la comunidad<sup>4</sup>. Y desde ahí, se problematizan los límites del feminismo académico para pensar el contexto de la “colonialidad” y lo que se denomina “retórica salvacionista”, retórica que se expresa en los continuos intentos de algunas voces feministas de silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas (Bidaseca, 2011).

En esta línea, un aporte importante de la categoría “feminismo poscolonial” lo constituye el haber relativizado los significados de ser mujer y de ser hombre, ya que los liga a la cultura, a partir de la distinción sexo/género. Es así que se puede afirmar que ser hombre y ser mujer depende de las expectativas culturales impuestas sobre los sexos (Lozano Lerma, 2010; Pérez Flórez, 2014). Y ello tiene su repercusión en el modo no solo de entender “lo otro”, sino que también tiene implicaciones en cómo nos autorrepresentamos en Occidente, y es que “la misma idea de la hibridez producida por el momento colonial cuestiona de manera directa el tiempo histórico de la modernidad como un proceso lineal, progresivo y acumulativo” (Arreaza y Tikner, 2002: 29).

Este proceso de re-significación y re-situación que es la empresa del feminismo poscolonial dota a esta identidad –“lo otro”– de la actualidad necesaria, transformándola en una identidad contemporánea que comparte bastante más que el hecho social-histórico común de

---

4. Estos reconocimientos se producen a instancias de dispositivos de poder o “gubernamentalización” (Vargas-Monroy y Pujal i Llombart, 2013; López Souto, 1999); es decir, por medio de prácticas sociales coercitivas que implícita o explícitamente reconocen el derecho a ser parte de la sociedad.

la colonización; algo más que una memoria colectiva. Su identidad posee la ventaja de haber construido un imaginario social identitario global totalmente nuevo en oposición al imaginario colonial anterior compartido que las originó, al tiempo que articula una alternativa al feminismo hegemónico. Por lo tanto, podemos afirmar que las mujeres indígenas y las mujeres colonizadas son un “proyecto político transformador planetario, una manera concreta y alternativa de estar en el mundo” (Juanena 2016: 40).

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES: EL FIN DE LA HEGEMONÍA

A modo de conclusión, tras haber expuesto el concepto de lo poscolonial y haber analizado muy sucintamente los fundamentos epistémicos del feminismo poscolonial, cabe decir que el fin de la hegemonía, entendida como la absolutización de un paradigma de comprensión único, es la clave de bóveda que explica el surgimiento de los distintos “feminismos poscoloniales”. Y es que el proceso de globalización capitalista al que asistimos hoy, hijo directo de la colonización y del imperialismo, es a su vez padre de las resistencias contrahegemónicas en las distintas partes del planeta.

Concretando en la cuestión específicamente relativa al feminismo, la apuesta por un feminismo poscolonial, abierto e inclusivo, por supuesto en diálogo con el feminismo occidental (Limic, 2015), se muestra como la opción más plausible para la continuidad de los estudios de género. En ese sentido, el tránsito hacia el feminismo poscolonial puede y debe hacerse desde el Sur, pero también desde el Norte. Si abrimos la Universidad y los diferentes espacios de pensamiento a la sociedad y la realidad de otros continentes, sin lugar a dudas se estará gestando una futura colaboración en clave compleja y altermundista, no ya solo del feminismo, sino de la lucha por los derechos humanos.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arreaza, C. y Tikcner, A. (2002). Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos. *Colombia Internacional*, 54, 14-38.
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 8 (17), 61-89.

- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cuesta, M. (2016). Solidaridad transnacional: Narrativa feminista. *Interpretextos*, 15, 49-66.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano. Género: visiones y debates necesarios*, 7-12. Recuperado el 12 de marzo del sitio web de la Revista: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/beta/numeros.asp>
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad (Vol. I)*. México: Siglo XXI (1998).
- Grosfoguel, R. y Mignolo, W. (2008). Intervenciones descoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, 9, 29-57.
- Hernández Castellanos, D. (2014). Políticas de la experiencia colectiva poscolonial. *Polis*, Vol. 10 (1), 39-74.
- Ivanna Gigena, A. (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial. *CONFLUENZE. Revista di studi iberoamericani*, Vol. 3 (2), 1-21.
- Juanena, C.J.A. (2016). Mujeres indígenas, feminismo y condición postcolonial. *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, 22, 27-42.
- Laura Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidasaca y V. Vazquez Laba, (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde América Latina*, (pp. 17-49).
- Limic, T. (2015). Para un diálogo interepistémico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales. *Tabula Rasa*, 23, 133-156.
- López Souto, A. (1999). Miradas feministas sobre Foucault. *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 18 (1), 87-105.
- Lozano Lerma, B.R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, Vol. 5 (2), 7-24.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo poscolonial. *La manzana de la discordia*, Vol. 6 (2), 105-119.

- Medina Martín, R. (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: Una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 8, 53-79.
- Medina Martín, R. (2014). Resignificaciones conceptuales y epistemológicas en el pensamiento político feminista eurocéntrico desde los feminismos periféricos. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 29, 72-98.
- Mekgwe, P. (2006). Theorizing African Feminism(s). The ‘Colonial Question», *Quest. An African Journal of Philosophy*, Vol. XX (1-2), 11-22.
- Mignolo, W.D. (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: Herencias poscoloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXI (170-171), 27-40.
- Mohanty, C. (2008). Bajos los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz y A. Hernández (eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (1-23). Madrid: Cátedra.
- Nnaemeka, O., (2004). Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa’s Way. *Signs*, vol. 29 (2), 357-385.
- Obianuju Acholonu, C. (1995). *Motherism. The Afrocentric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications.
- Ogundipe-Leslie M. (1994). *Re-creating Ourselves: African women and Critical Transformations*. Trenton (Nueva Jersey) y Asmara: AfricaWorld Press.
- Oyewumi, O. (2002). Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, vol. 2, n° 1. Versión en línea.
- Pajuelo, R. (2001). Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina. *Revista del Centro Andino de Estudios*, 2, 113- 131.
- Pérez Flórez, L. (2014). Cuerpos y desplazamientos. Retos feministas en un marco pos/descolonial. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 12 (1), 97-115.
- Rodríguez Martínez, P. (2011). Feminismos periféricos. *Revista Sociedad & Equidad*, 2, 23-45.
- Ron Erráez, X. (2014). Hacia la desoccidentalización de los feminismos. Un análisis a partir de las perspectivas feministas poscoloniales de Chandra Mohanty, Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández», *Realis. Revista de estudios antiutilitaristas e Poscoloniais*, vol. 4 (1), 36-60.

- Ruiz Trejo, M. G. y Betemps, C. (2015). Epistemologías y prácticas feministas cruzadas: las posibilidades de la traducción y la importancia decolonial. *Relaciones Internacionales*, 27, 169-179.
- Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.
- Vargas-Monroy, L. y Pujal i Llombart, M. (2013). Gubernamentalidad, dispositivos de género, raza y trabajo: la conducción de las mujeres trabajadoras. *Universitas Psychologica*, vol. 12 (4), 1255-1267.
- Young, R. (2010). ¿Qué es la crítica poscolonial? *Pensamiento Jurídico, supl. Nuevas Aproximaciones Críticas al Derecho en Sociedad*, 27, 281-294.





## **ESPACIO 2. LUCHAS DECOLONIALES. ACCIONANDO EL FUTURO**



Belizario, F. (2017). Travesti es una mujer con cuatro cojones y diez sentidos: experiencias de trabajadoras sexuales brasileñas trans en barcelona. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 107-117). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# TRAVESTI ES UNA MUJER CON CUATRO COJONES Y DIEZ SENTIDOS: EXPERIENCIAS DE TRABAJADORAS SEXUALES BRASILEÑAS TRANS EN BARCELONA<sup>1</sup>

Fernanda Belizário<sup>2</sup>

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

El propósito de este trabajo es plantear algunas ideas preliminares sobre la experiencia de las trabajadoras sexuales trans brasileñas (travestis) que migran a España, percibidas como un conjunto particular de experiencias vivientes, autopercepciones y conceptos sobre su vida, que influyen en sus elecciones y en la manera de percibir y hacer su trabajo en Barcelona, el lugar de este estudio.

---

1. El trabajo presentado es parte de la investigación que forma parte de la tesis doctoral en curso "Travestis brasileñas en el sur de Europa: subalternidad y reconocimiento en fronteras de género y sexualidad" a ser defendida en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra, contacto: [fernandabelizario@ces.uc.pt](mailto:fernandabelizario@ces.uc.pt). Agradezco las organizaciones sociales que me ayudaron a entender mejor la vida de las transexuales y travestis en Barcelona. Especialmente, ACATHI (Asociació Catalana por la Integración de Homosexuales, Bisexuales y Transexuales Inmigrantes), Àmbit Dona, Associació Generem y Stop Sida.

2. Este paper es co financiado por el Fundo Social Europeu a través del Programa de Potencial Operacional Humano y fondos nacionales de FCT - Fundação de Ciencia y Tecnología de Portugal como beca de doctorado con la referencia PD/PB/52257/2013.

Las Travestis no son travestidas, sino una identidad trans latinoamericana que busca definir un grupo de sujetos que cambian sus cuerpos definitivamente a través de hormonas, cirugías y otras modificaciones corporales para llevar códigos identificados hegemónicamente como pertenecientes a la feminidad, sin embargo, no desean, la mayoría de las veces, la cirugía de reasignación sexual, identificándose como mujeres con algo más o mujeres que no quieren ser una mujer (notas de campo, 12/2015).

A parte de ser un grupo que experimenta diversas formas de exclusión, las travestis tienen códigos estrictos y reglas de pertenencia respecto al *embodiment*, identidad y expectativas de lo que significa ser travesti. Entre estos valores, hacer su vida en Europa es un sueño que no todas ellas pueden permitirse y está entretramado con percepciones pos coloniales relacionadas a geografías raciales y la construcción imaginaria de espacios menos violentos para vivir sus vidas.

El sueño de convertirse *européa*<sup>3</sup> se enfrenta a nuevas formas de violencia y nuevas estrategias de supervivencia: ser inmigrante indocumentada, enfrentarse a un lenguaje nuevo, nuevas formas de prejuicio, nueva competencia, condiciones climáticas diferentes, normas de trabajo diferentes. Este nuevo contexto configura nuevas formas de luchas identitarias: ser leída como una mujer transexual (no una travesti) y ser un cuerpo brasileño sobresexualizado.

La investigación forma parte de la tesis doctoral en curso “Travestis brasileñas en el sur de Europa: subalternidad y reconocimiento en fronteras de género y sexualidad” y se basa en la recogida de veinte entrevistas biográficas con travestis que trabajan en las calles, pisos y clubes de Barcelona, así como con los grupos políticos LGBTI y las instituciones sociales centradas en el trabajo sexual, la inmigración y la transexualidad. La metodología adoptada fue pesquisa biográfica con trabajadoras sexuales, entrevistas en profundidad para instituciones, todas dirigidas bajo la guía de una metodología de conocimiento situado (Haraway, 2004). Todas las encuestadas tuvieron sus nombres preservados por opción de la investigadora.

## 1. LOS CUERPOS DESAFÍAN, LAS IDENTIDADES SE TOCAN: LEYENDO TRAVESTIS

Al asignar identidades sexuales a la misma matriz de poder que produce cuerpos normales y anormales, como sugiere Joan Scott (1991) en su análisis del Imperio Sexual, es posible llamar la aten-

---

3. Término émico que significa las travestis que inmigran a Europa.

ción sobre los dispositivos de poder que organizan el género y la sexualidad, declarado por Berenice Bento (2006: 23), y el contraste de estos procesos normalizadores con historias de vida que aclaran el género como un proyecto inacabado para toda la sociedad. Vale la pena considerar la literatura sociológica sobre cirugías de reasignación de sexo y sus numerosos ejemplos de cómo los sujetos manipulan sus historias de vida y relación con sus cuerpos para estar de acuerdo con lo que el discurso oficial de la medicina entiende acerca de la transexualidad, cuando, la mayoría de las veces, asumen distintas prácticas sexuales e identidades de género en sus vidas (Hines, 2012, Bento, 2006, Stone, 2006). Teniendo esto en cuenta, es importante diferenciar el discurso médico oficial de las transexualidades vivas y las *travestilidades*<sup>4</sup> vivas como una amplia gama de posibles experiencias construidas bajo la negociación a valores dominantes.

El nombre travesti existía antes de la llegada de términos occidentales como transgénero y transexual en Brasil y Latinoamérica como un todo, creando una combinación *sui generis* local e interpretación de cada término, donde la autoidentificación como transexual se construye a partir de la negación de los estereotipos relacionados con lo que significa travesti en Brasil: la marginalidad, la decadencia y el trabajo sexual, los códigos relacionados en sentido común con la travestilidad,

the terms ‘travesti’ and ‘transgender’ are not interchangeable because they are part of different cultural and linguistic contexts. Although the term ‘transgender’ was introduced into Brazilian academic studies that use the English language bibliography, it has not been assimilated by Brazilian travestis. (...) The Brazilian travestis made various jokes about the term ‘transgender’, punning on the term ‘transgenic’, saying: ‘I’m not transgenic soybeans, I am a travesti!’ (Kulick, 1998:39)<sup>5</sup>.

Tal vez el mayor desafío metodológico del estudio de las travestis es la preocupación de no esencializar su identidad en un discurso fijo e inmutable, dando espacio a la emergencia de historias de vida, posibles travestilidades que complementan —por conformidad o contradicción— la estabilidad de discursos oficiales y académicos.

---

4. Usamos el término *Travestilidade* para designar la polisemia de experiencias de vida de travestis y la manera en que comparten creencias, valores y trayectorias de vida entre ellas.

5. “Los términos «travesti» y «transgender» no son intercambiables porque forman parte de diferentes contextos culturales y lingüísticos. Aunque el término «transgénero» se introdujo en los estudios académicos brasileños que utilizan la bibliografía en inglés, no ha sido asimilado por las travestis brasileñas. (...) Las travestis brasileñas hicieron varios chistes sobre el término «transgénero», puntuando el término «transgénico», diciendo: «¡No soy soja transgénica, soy travesti!» (Kulick, 1998: 39)”. La traducción es mía.

El discurso oficial, expresado en la literatura académica, define la travesti como una persona identificada como de sexo masculino cuando nació, que se involucra en relaciones sexuales o afectuosas con otros hombres y quiere encarnar permanentemente signos leídos hegemónicamente como femeninos (Benedetti apud Pelúcio, 2007: 37). Si bien la transexualidad es una experiencia de género, la travestidad se sitúa entre el género y la sexualidad, y está inextricablemente relacionada con la movilidad como categoría central (Pelúcio, 2007: 41).

El hecho de salir de casa muy temprano, el prejuicio en la escuela que conduce a un abandono, la falta de oportunidades de trabajo, el prejuicio contra sus decisiones corporales e identitarias son historias recurrentes –pero no absolutas, siempre es importante recordar– que las llevan a los espacios socialmente autorizados donde se les permite circular, la noche, las calles, el trabajo sexual. Con eso no estamos asumiendo una falta de agenciamiento y autonomía de las sujetas al elegir esta ocupación, lo que proporciona a las travestis un espacio de identificación, placer y reconocimiento a pesar de toda la violencia y marginación debida a la violencia estructural contra las trabajadoras sexuales y todas las cuestiones relacionadas con diferentes políticas públicas distintas de la legalización que refuerzan las vulnerabilidades de esta población. Una vez que no se les permite simbólicamente estar en espacios públicos, la noche y casi consecuentemente el trabajo sexual o su entorno es un lugar de aceptación, amistad, aprendizaje y alegría,

Hay algo que supongo que una mujer cis puede no entender, que el ambiente de trabajo sexual para una mujer trans es un lugar muy importante de reconocimiento. Mi sensación era que allí, en las calles, la gente finalmente me entendía en todo lo que quería ser. Había mirado alrededor y vi a mujeres como yo, que me enseñaron cómo tomar hormonas, cómo sobrevivir siendo una transexual. Hay algo más, muy importante, encontrar hombres que sexualmente desean que el cuerpo que usted realmente tiene, la misma sociedad corporal se esfuerza por rechazar como anormal, es como estar experimentando la libertad por primera vez (Marina, 2015 - notas de campo).

El cuerpo de la travesti es la síntesis de elementos tradicionalmente leídos como pertenecientes a masculinidades o feminidades en una combinación creativa de ellos, estos arreglos especiales pueden ser entendidos como elementos simbólicos utilizados para interpretar a quienes se pueden considerar travesti o no, o sea, las reglas de pertenencia y definiciones de la belleza y la edad, por ejemplo, se

utilizan para clasificar las travestis en un eje de dominados y dominantes y cómo estas categorías determinan sus cambios corporales o ganancias con el trabajo sexual. El capital simbólico, teóricamente expuesto por Pierre Bourdieu (1996: 87), es un marco fructífero para entender lo que podríamos llamar el *campo de las travestilidades*.

En el imaginario travesti, las travestis que tienen éxito en esta construcción corporal se llaman *modelos* y tienen más posibilidades de convertirse en *européas*, que son las travestis que emigran a Europa y con sus proventos podrían permitirse cirugías más sofisticadas, acceder a marcas famosas de vestuario y joyas, aprender otras lenguas e inscribir en su cuerpo e identidad signos de sofisticación y *finesse* y tienen la oportunidad de *ser civilizadas en Europa*<sup>6</sup> (Rita, 2016 - notas de campo). El cuerpo que logró trascender las fronteras, la mayoría de las veces, es el cuerpo que reproduce una hermosa, delgada, sobre feminizada, mujer de clase media que sabe cómo comportarse, sabe que una mujer es discreta, no llama la atención sobre ella, es delicada, femenina, sabe ir a un restaurante, tiene un buen perfume, etc. (Sandra, 2016 - notas de campo).

En este contexto, ir a Europa, convertirse en una europeíca es una etapa importante en la transformación del cuerpo y la identidad, superando los códigos de marginalidad. Ser una travesti es vivir un cruce social, físico y espacial, como dice Tristan Cotten,

Identities are mapped in real and imaginary, material and metaphorical spaces<sup>7</sup> (Cotten, 2013: 159).

## 2. QUEBRADA EN LA CALLE, REMENDADA EN EUROPA<sup>8</sup>: TRAVESTIS CRUZANDO EL ATLÁNTICO

La literatura académica sobre la migración de las travestis es todavía escasa (Vartabedian, 2014: 277), reflejando el difícil lugar ocupado por el sujeto en los estudios sobre el trabajo sexual (generalmente centrados en las trabajadoras sexuales) o en los estudios de migración y diáspora (centrados en grupos normativos, Como hombres, mujeres o familias heterosexuales).

---

6. Es importante perceber que esta frase de Rita significa tanto un proceso civilizador y educativo que Europa podría proporcionar como el facto de vivir en Europa ya la tornaría una travesti civilizada.

7. “Las identidades son mapeadas en el real y el imaginario, en espacios materiales y metafóricos”, la traducción es mía.

8. Es la traducción de una expresión famosa entre las travestis brasileñas, “quebrada na pista, refeita na Europa”, en que pista es el término émico para calle donde se hace el trabajo sexual.

Las migraciones trans incorporan una gama de variaciones específicas que no están totalmente cubiertas por los estudios mencionados, entrecruzando el trabajo sexual, el género, la sexualidad y el trabajo, destacando una trayectoria espacial y subjetiva (Pelúcio, 2007; Vartabedian, 2014: 277, Silva e Ornat, 2014).

Aunque mi expectativa, basada en la literatura y entrevistas con otras y otros investigadores, era conocer y entrevistar más travestis en las calles, una vez que es muy difícil encontrar y acceder a las travestis que trabajan en clubes y pisos, las trabajadoras callejeras son incesantemente abordadas por todo tipo de cazadores de historias, periodistas, investigadores académicos, estudiantes de posgrado. Esta procura, junto con la agenda recurrente de retratarlas como parte del submundo o de buscar conexiones estrictas con la violencia, las enfermedades y las drogas, eso las hace ignorar y desconfiar de todo tipo de propuestas<sup>9</sup>.

He tenido más éxito contactando a travestis que trabajan en pisos, un trabajo sin mediadores, donde alquilan un piso o incluso lo comparten con amigas, hacen anuncios en Internet y reciben ahí sus clientes –o “pacientes” como algunas de ellas se refieren a ellos.

Las travestis en pisos, contrariamente a las trabajadoras callejeras, se sienten distinguidas por ser entrevistadas. El aura alrededor de su imagen, cómo son tratadas por los clientes se considera muy potenciador para ellas. Por ejemplo, tener una rutina de trabajo “normal” (despertar temprano, vestirse para trabajar, ir a trabajar, permanecer allí de 8 a 10 horas al día e ir a casa), invertir en anuncios de Internet donde posan para fotógrafos profesionales como verdaderas divas,

Cuando el cliente viene aquí, viene a ver una estrella, una estrella del pop, una diva (Silvia, 2016 - notas de campo).

Todas estas características hacen que estas travestis encarnen la voz y la ideología del inmigrante exitoso que había venido a Europa en busca de mayores ingresos y ha tenido éxito. Por lo tanto, las entrevistas fueron generalmente una auto-narrativa extraída de la trayectoria del logro y el éxito. Fernanda (2016 - notas de campo) me dice:

---

9. Especialmente en mi caso, accedieron a hablar conmigo debido a mis antecedentes en el voluntariado en organizaciones sociales centradas en el trabajo sexual y la transexualidad en que confiaban y también porque he pasado muchas noches con ellas en la calle.

Si São Paulo es la escuela secundaria Europa es la universidad ... y sólo los mejores van a la universidad.

Esta frase significa muchas cosas, primero es el camino del éxito no para nadie, la posibilidad de tener reservas financieras para emprender algo en el futuro, volver a Brasil con un nuevo estatus, dar una mejor vida para sus familias.

Para las travestis, el hecho de estar en Europa es también un proceso para modificar su identidad para adaptarse al nuevo contexto, llamarse a sí mismas transexuales (Pelúcio, 2009: 173), reforzar un sentido de brasileñidad (Silva y Ornat, 2014:9) pero sintiéndose constantemente bajo el riesgo de ser atrapadas por la policía y deportadas.

Wake up guapa! As Brazilian travestis we are prostitutes and we are illegal. We do not have the same human rights that the Spanish travestis have here! We're afraid to go to the hospital when we get sick, we are afraid to go to the police when we suffer any aggression or violence! We are not part of the rose-coloured world here! We are here to make money and the less visible we are, the better for everyone! (...) They even have such things as gay rights and so on. But I see that it is not for us whores, travestis, not Brazilians! (Trial interview with Pandora, Madrid, 2 September 2008) (Silva e Ornat, 2014:10)<sup>10</sup>.

Adriana Piscitelli (2007: 27), en su estudio de las trabajadoras sexuales brasileñas en España, retoma la idea de brasileñidad centrada en la figura de la mulata, el sensual y negro color corporal del pecado, objeto de deseo y símbolo nacional que circula en contextos internacionales. Esta construcción colonial y patriarcal es reapropiada por esas mujeres como cualidades diferenciales en el tipo de servicio que ofrecen, combinadas con dulzura, alegría, simpatía, que son valores de una alegada brasileña, discurso nacional construido en la época colonial y reforzado por otros procesos más recientes.

Las travestis brasileñas también construyen una brasileñidad relacionada con el afecto y el cuerpo femenino, que en su punto de vista son la cualidad más brasileña — más femenina que todas las demás, con las mejores cirugías y las mejores intervenciones estéticas.

En este sentido, Silva y Ornat (2014: 3) presentan conceptos de geografía trans para nombrar las negociaciones entre género y sexual-

---

10. "Despierta guapa! Como travestis brasileñas somos prostitutas y somos ilegales. ¡No tenemos los mismos derechos humanos que tienen las travestis españolas aquí! Tenemos miedo de ir al hospital cuando nos enfermamos, tenemos miedo de ir a la policía cuando sufrimos cualquier agresión o violencia! ¡No somos parte del mundo rosado aquí! ¡Estamos aquí para ganar dinero y cuanto menos visibles somos, mejor para todos! (...) Incluso tienen cosas como los derechos de los homosexuales y así sucesivamente. Pero veo que no es para nosotras prostitutas, travestis, no brasileñas!" La traducción es mía.

lidad de las travestis que reafirman que el espacio no es algo fuera de sus cuerpos, sino que sus cuerpos son espacios y resistencias frente a las vulnerabilidades experimentadas en Brasil y en el extranjero. El uso contra hegemónico de la mulata brasileña, tan controvertida y criticada en los estudios feministas, como plusvalía en el trabajo sexual es un ejemplo más de cómo creativamente negocian con valores dominantes y dominados de la sociedad cis heteronormada a su favor.

Aunque la mayoría se identifica con la comunidad transexual en Europa, las agendas y los intereses tienden a ser muy diversos, mientras que los movimientos sociales por los derechos de las personas trans han estado luchando por la despatologización, el acceso a más inclusivas prácticas de atención a la salud y la aceptación del cuerpo trans no como una transición entre géneros sino como un cuerpo que merece reconocimiento e inteligibilidad social, el grupo de trabajadoras sexuales trans inmigrantes se enfrenta a otros desafíos y experimenta diferentes formas de prejuicio y vulnerabilidad.

La condición de inmigrante indocumentado. Todas las entrevistadas han venido a Europa vestidas de hombres (llevando códigos masculinos), sabían que la menor señal de que eran transexuales podría haber sido la razón para que se les denegara su visa, una vez que se hubieran leído inmediatamente como trabajadoras sexuales. Cuando llegan, hasta que se aclimatan y tienen acceso a información sobre sus derechos, pueden ser objeto de todo tipo de amenazas, incluyendo el tráfico, el chantaje y otras condiciones. Como Rosana nos dijo cuando ella llegó a Italia,

yo no sabía el idioma, no sabía nada. Nadie me enseñó y no me dejó aprender. Todo lo que necesitaba saber, en su opinión, yo sabía, 'cuál era el precio del programa' (Rosana, notas de campo, 2016).

La cuestión del nombre. Aunque España no requiere la cirugía de reasignación para cambiar el nombre de nacimiento, todavía se necesita el testimonio médico que certifique la transexualidad, lo cual sería imprudente para las travestis que, como hemos visto, no se identifican claramente con el discurso médico canónico sobre la transexualidad, además, el cambio de nombre en el registro solo es un derecho para nacionales españoles, lo que limita aún más su sociabilidad.

Este aislamiento que conlleva para la identidad travesti la condición de indocumentada, el cuerpo extranjero, el trabajo sexual callejero en una perspectiva interseccional y no de superposición de

opresiones-*causa*, algunas veces, mucha inseguridad en los espacios públicos, el miedo, narrado por ellas, de estar sometidas a la violencia y la discriminación en el transporte público, por ejemplo, o incluso de ser interpelada por la policía.

### 3. CONCLUSIÓN: PARA UN REPLANTEAMIENTO DE LA COMUNIDAD DE TRAVESTIS EN EUROPA

En la literatura se afirma que las travestis quieren desordenar el género y la sexualidad, sin embargo su existencia podría entenderse más como un contraejemplo para reforzar las aserciones normativas sobre sexo y género,

La travesti es una mujer con cinco cojones y 10 sentidos. Cuando camino por la calle, puedo ver quién me mira perversamente, quién puede hacerme daño, que sólo me mira con curiosidad. Esto también nos ayuda a saber cómo defendernos, ¿que travesti no tiene una historia de violencia que contar? Sônia (2016 - notas de campo).

En lugar de expandir las prácticas y percepciones sobre la sexualidad, la performatividad del género, desafiar las instituciones cisheteropatriarcales como el casamiento, la relación monogámica, muchas veces las formas de negociación a partir de este locus fracturado (en el sentido de que trata Lugones) es la hiper-reproducción de los valores hegemónicos y sofisticadas estrategias de vigilancia y control sobre los cuerpos: cómo deben comportarse, cómo deben parecer, qué es una relación de pareja aceptable, cómo los celos son moneda de negociación afectiva, cómo la amistad se mezcla con la competencia y así sucesivamente. En todo momento, las entrevistadas devolvieron la idea de que la buena travesti conoce su lugar. Una travesti puede ser visible sólo en el trabajo sexual, pero ésta es la que le exige un cuerpo distante de un cuerpo trans visible, sí un epítome de lo que una mujer debe ser, en el caso de los brasileños, completamente con elementos para ser *ero(x)otizada*.

La travestilidad puede ser entendida como una estrategia de inclusión, buscando la inteligibilidad y el reconocimiento, desafiando los discursos heteronormativos en la brecha entre géneros y sexualidades, creando sus propios códigos y sentidos de pertenencia con un potencial emancipatorio grandioso a construir.

Por lo tanto, una agenda importante para el movimiento transexual occidental es pensar cómo sus agendas no están haciendo visibles las necesidades de los grupos transexuales inmigrantes y sus

necesidades particulares de reconocimiento desde un enfoque interseccional, una vez que quedase claro es muy diferente ser una española Mtf transexual o una travesti latina.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbosa, B. C. (2010). *Normas e Diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transsexual*. Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transsexual*. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- Bourdieu, P. (1996). *Economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp.
- Cotten, T. T. (2011). *Transgender migrations: the bodies, borders, and politics of transition*. Londres: Routledge.
- HARAWAY, D. (2004). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. In HARDING, S. (Ed.), *The Feminist Standpoint Theory reader: intellectual & political controversies* (pp. 81-101). Londres: Routledge.
- Hines, S. (2012). (Trans)Forming Gender: social change and transgender citizenship. In olesky, E.H. (ed.), *Intimate Citizenships: gender, sexualities, politics* (pp. 79-99). London: Routledge.
- Jimenez, L., y Adorno, R. C. F. (2009). O sexo sem lei, o poder sem rei: sexualidade, gênero e identidade no cotidiano travesti. *Cadernos Pagu*, 33, 343-367.
- Kulick, D. (1998). *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes* (Worlds of Desire: The Chicago Series on Sexuality, Gender, and Culture) (1 ed.). University Of Chicago Press.
- Marilac, L. (2013). Um pouco mais do mundo da prostituição. [vídeo]. Luísa Marilac. Recuperado el 10 de Novembro de 2015 del sitio web de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=xziwYKVnkRY>.
- Patrício, M. C. (2008). *No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras*. Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Pelúcio, L. (2007). *Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids*. Departamento de Ciências Sociais: Universidade Federal de São Carlos.
- Piscitelli, A. (2007). Corporalidade em confronto: brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(64), 17-32.

- Scott, J. W. (1991). *The evidence of experience*. *Critical Inquiry*, 17(4), 773-797.
- Silva, J. M. y Ornat, M. J. (2014). Intersectionality and transnational mobility between Brazil and Spain in travesti prostitution networks. *Gender, Place & Culture: a Journal of Feminist Geography*.
- Stone, S. (2006). The Empire strikes back: a posttranssexual manifesto. In Stryker, S. y Whittle, S. (Eds.). *The transgender studies reader* (pp. 221-235). New York: Routledge.
- Stryker, S. (2006). (De)Subjugated knowledges: an introduction to Transgender studies. Stryker, S. y Whittle, S. (eds.). *The transgender studies reader* (pp. 1-17). New York: Routledge.
- Transgender Europe (2015). *Reported Deaths of 1,933 Murdered Trans and Gender Variant Persons from January 2008 until September 2015*. Recuperado al 10 de febrero de 2016 del sitio web de TGEU: [http://transrespect.org/wp-content/uploads/2015/11/TvT-TMM-Tables\\_2008-2015\\_EN.pdf](http://transrespect.org/wp-content/uploads/2015/11/TvT-TMM-Tables_2008-2015_EN.pdf)
- Vartabedian, J. (2014). Migraciones trans: travestis brasileñas migrantes trabajadoras del sexo en Europa. *Cadernos Pagu*, 42, 275-312.



# LO POLÍTICO Y LOS ABRAZOS. REFLEXIONES SOBRE LA CARAVANA A GRECIA, ABRIENDO FRONTERAS<sup>1</sup>

Ana Belén Estrada Gorrín

Instituto de Migraciones, Universidad de Granada

*Presentamos aquí dos crónicas que parten de una misma vivencia. Sira y yo coincidimos en un autobús, en un viaje a Grecia en autobús, que partió de Madrid en julio de 2016. Este viaje se llamó Caravana a Grecia. Abriendo fronteras y fue una iniciativa de la unión de varios colectivos que en distintas ciudades han estado trabajando por el derecho al refugio y la acogida.*

*Hemos decidido que el mejor modo de transmitir esta experiencia para presentarla como comunicación es recogiendo estos dos relatos. Su prosa es más cercana a lo reflexivo y a lo vivencial, también es más cercana al momento en que ocurrió y capta así más de cerca las emociones. No encontrará el lector por tanto un artículo formalmente científico, una disertación teórica, tampoco un manifiesto de un grupo activista consolidado, ni siquiera unas opiniones firmes. Quizá es difícil pensar esta experiencia de tal modo, e incluso la propia temática de las migraciones. Se trata por tanto de un relato híbrido, de un ejercicio de reflexión situado y encarnado.*

*Pensamos quizá que las migraciones corresponden a un gran entramado, que envuelve políticas, empresas multinacionales de seguridad, muertes en el mar, guerras, mafias, organizaciones no gubernamentales, telediarios con su rating de audiencias, institutos de investigación académica; redes semiótico-materiales que asoman y ocultan ideologías e intereses, verdades y falsedades construidas en*

---

1. Ana Belén Estrada Gorrín. [anaestradaGORRIN@gmail.com](mailto:anaestradaGORRIN@gmail.com)

*torno a un gesto muy simple: unas personas que se mueven de un país a otro por algún motivo. De un lado podrían construirse discursos que se muevan por los entresijos de estas tramas, de otro, acercarse estas personas, a sus experiencias concretas. Ambos son un ejercicio de intentar comprender algo que siempre se escapa más allá.*

*Nuestros relatos ni siquiera son una de esas dos cosas. Si bien podemos decir que parten desde emociones como la rabia ante la existencia del racismo institucional, de sus formas de sometimiento y violencia, amparado por políticas colonialistas y eurocéntricas que construyen este modelo zonal de control que somete a su centro (el espacio Schengen) a los países vecinos, a través formas de ordenamiento tan simbólicas como son las fronteras. En este sentido, la iniciativa de la que formamos parte nos sirve para cuestionar las verdadera "eficiencia" de las fronteras para frenar los flujos migratorios, entendidas como como un aparato ideológico modelador de las identidades colectivas que genera y mantiene la desigualdad norte-sur, nosotros/as-ellos/as.*

Ana Belén Estrada Gorrín

Sira Peláez Orero

Ha pasado ya una semana, o quizás dos, desde que bajé de la caravana en Madrid donde nos esperaban con un desayuno las 4 de la madrugada compañeras de algunos colectivos. Llevo todo este tiempo intentando integrarme en la supuesta normalidad de un agosto granadino. En cierto sentido siento que tengo que luchar por no caer en la normalidad, pero ¿cuál era esta? Algo me lo recuerda, el canto de un pájaro extraño, parecido al de un búho que cantase por el día, al que no le he puesto rostro aún. Unas mujeres saharauis que me pagaron el bus urbano porque olvidé la tarjeta. Una publicidad del ayuntamiento que culpa de cómplices de la miseria a las personas que dan limosna a los que piden en la calle. El policía que había pedido a mi pareja, mexicana, la identificación en la estación de autobuses a lo que reaccioné con un ataque de histeria. Una señora con una bolsa de plástico en la cabeza gritando en la calle "se vende cáncer, la qui-mioterapia engorda". Si, ya estoy en casa, bienvenida a la normalidad.

Me siento triste, sobre todo lo que me entristece es lo vivido, el sentimiento de injusticia profundo, qué hacer con el conocimiento cuando te llega al alma. Me invento un lema "transformar el dolor en energía creativa para transformar lo social y no vivir en la queja que es una vuelta sobre lo mismo". Intento medir mis palabras con mis allegados, no hacerme demasiado refunfuñona o tremendista por un

lado, y no hablar en exceso, cada dos intervenciones, de un recuerdo de la caravana. No lo consigo. Me resisto a escribir sobre esta, diseccionar los recuerdos en palabras seleccionando cronológicamente acontecimientos, dándoles un orden para archivarlos en la memoria. Este relato por tanto no es un diario, ni una crónica, sino un collage de impresiones.

Cuando subí al bus en Madrid me sentía como pirata, un bus fantasma directo a franquear fronteras durante los 4.000 kilómetros Schengen –siendo nosotros schengenianos lo cual no es muy meritoso– que nos lleva a la puerta este de aquello llamado Europa, donde hay algunos miles, 55.000 personas, esperando para entrar. Es un viaje al linde, a la frontera impuesta por un poder que determina quién merece vivir y a quién dejar morir, un viaje donde los extremos se tocan. Dejan morir en el mar, en los campamentos, en los centros de detención con una atención médica deficiente. La frontera que delimita un espacio físico, el continente Europeo en este caso, también delimita dentro de las mismas sociedades “de bienestar” lo excedente de estas sociedades de consumo, los que no pueden consumir, las afectadas por las políticas de austeridad y de exclusión. Son ellas muy distintas de nosotras; o bien son extranjeros de fuera de la linde, de un lugar desordenado donde rezan a otro dios sabe quién; pero también son los que piden en la calle, zarrapastrosos, que han tenido mala vida y mala suerte. Construimos muros a través de discursos que los culpan, sin saber que estamos siendo empujados al otro lado.

En el viaje se respira esa idea del encuentro con el *otro*, a diferencia del Siglo XIX la antropología en la actualidad se practica sobre todo en el sofá con los documentales de la dos y los telediarios. Hartas de ver por televisión los juegos olímpicos del verano anterior donde, como este, los refugiados corrían maratones, practicaban nado libre, remo o saltos de valla (campaña lanzada desde la Red Solidaria de Acogida); hartas también de la pasividad del estar frente al monitor, habíamos puesto rumbo al encuentro con el otro.

Todo lo dicho en el párrafo anterior es criticable. Muchas de las personas de la caravana ya llevan muchos años haciendo, militando en movimientos sociales, creando redes de acogida, de ellos vino la iniciativa de la caravana a la que nos sumamos otras tantas con menos experiencia en activismo pero movidas por la rabia. Quizá. O por el tedio del verano, en parte, o por ese impulso de tener que hacer algo con las vacaciones estivales, las que teníamos trabajo, algunas, las que estábamos en paro, otras muchas. A veces como una extraña

excursión del instituto, o de jubilados, a un campamento de jóvenes radicales llamado No Border. La coordinación resolvía muchas críticas y sugerencias, improvisando soluciones, gestionando las paradas, las acciones, las implicaciones en las acciones, las asambleas donde todos fingíamos escucharnos o llegar a acuerdos (el formato asamblea es una gran opción participativa pero para ello considero que deberíamos hacer una asamblea previa con nuestro ego). La magia de improvisar entre el caos y la organización.

Un atasco en la autovía amenizado con música de gaita donde todas bailamos, una parada en una gasolinera donde nos tomaron por hooligans pues siempre íbamos escoltados por policías, un comando cañamero en busca de víveres a un mercado para compartir en un catering improvisado en una sala vip ocupada durante la parte del trayecto en ferry. El kamasutra con tu compa de asiento de autobús para organizar la distribución del limitado espacio y largo tiempo entre dos cuellos y cuatro piernas, cuatro brazos y un solo cojín. Alguien que repartía jamón como si fuese el cuerpo de Cristo y una comisión de calvos que enseñaba el culo en las fronteras; unos turnos rápidos de ducha en la habitación 412 del hotel –si, sube y toca, allí está ¿J?– para la mayoría que estábamos en el campamento, la gestión de grupos de afinidad y cordones de seguridad para protegernos en las manifestaciones, entre otras mil cosas. Por doquier surgía el compañerismo, un hermanamiento improvisado, muestras de afecto, complicidad y era hermoso.

Tampoco era la misión de la caravana la del “encuentro con el otro”, algo también criticable. Teníamos una misión política, la de denuncia de una situación entre una sociedad del estado español dispuesta a acoger, una promesa europea de asilo y unas fronteras trancadas hasta los dientes que llevan a miles de personas a estar hacinadas en campos militarizados en condiciones pésimas durante un tiempo indefinido, o reclusos por igual tiempo en centros de detención para los que no cumplían las condiciones europeas de solicitar asilo (su país no estaba en guerra declarada). Manifestaciones en los centros de internamiento, protestas en la frontera en Idomeni, acto en la embajada española en Atenas donde se quemaron pasaportes, donde nos envolvimos en plásticos para denunciar las muertes en el Mediterráneo, manifestación con 4000 personas en Tesalónica. La voz de uno era la voz de miles, ¡open the borders!, ¡open the borders!, ¡open the borders! Cánticos que sonaban en mi mente mientras gritaba, ya a la vuelta a la normalidad, cuando fui con mi compañera a

bañarnos en la gran fuente que hay en la rotonda frente a Extranjería un domingo en Granada (las piscinas son caras). Cánticos a los que se unieron dos personas que vivían en la calle y a los que la policía perseguía en sus asentamientos improvisados, nos contaron. Toda esa fuerza la llevo dentro y mostrarla hace que, súbitamente, seamos más de una.

Durante el viaje fui aprendiendo que existía, o quizá no, una diferencia entre lo político y lo humanitario. Surgieron dudas sobre si era adecuado visitar los campos de refugiados. La duda era si habíamos venido a este viaje para abrazar a un niño –bueno, estoy simplificando, pero esa frase fue bastante citada- o si sólo nos limitaríamos a acciones reivindicativas. Sigo planteándome esta diferencia, como planteaba una compañera, si existe diferencia entre lo político y los abrazos, si un abrazo no es un acto político. Aquí llegamos a grandes cuestiones ¿qué es lo político?, o igualmente importante ¿qué es un abrazo? Los abrazos surgen, no están planeados, los abrazos *smash the borders* entre dos personas, recorren miles de kilómetros sin necesidad de tomar un bus, te transportan, superan las fronteras de lo individual, te hacen ser, ser juntos en el ser. Ante la epifanía del rostro del otro, como decía aquel filósofo, un abrazo es lo humano enredado cuando las palabras no son necesarias. Se manifiesta en un instante la unión sobre todas las macrocosas que nos separan, desquicia la individualidad. Mueve la empatía y esta te lleva a un acto responsable. Y bien, acabo de hacer una oda del abrazo, de un acto irreplicable que se realiza sin palabras y sin intención previa y sobre el que por lo tanto no se puede hablar. Pero ¡abracémonos todas!, y que no es sino un acto político que el del hermanamiento, el anhelo de lucha que surge de este, el sentirte acompañado. El otro no es del más allá, está frente a ti, en todo momento. Cometamos atrocidades, rompamos fronteras en cualquier momento. Un abrazo me llevo a una promesa de lucha por el ser humano.

Es increíble la distancia, la externalidad, de todo lo que nos separa, de lo que nos gobierna y la cercanía del rostro del otro, ajeno de pronto a esto, simplemente presente. Y allá continúa el club, como decía un compañero, de la lucha y los abrazos, seguimos abriendo fronteras, ejercitando la conciencia, siendo, cada vez más, juntos en el ser.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, Judith. (2003) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós
- De Lauretis, Teresa. (1992) *Alicia ya no: feminismo, semiótica y cine*. Valencia: Cátedra
- Foucault, Michel.(1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán (Colombia): Editorial Universidad del Cauca.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños

Peláez Orero, S. (2017). Caravana a Grecia, abriendo fronteras: un cuestionamiento del orden internacional en materia de refugio y asilo. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 125-129). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# CARAVANA A GRECIA, ABRIENDO FRONTERAS: UN CUESTIONAMIENTO DEL ORDEN INTERNACIONAL EN MATERIA DE REFUGIO Y ASILO<sup>2</sup>

Sira Peláez Orero

Universidad Complutense de Madrid

La caravana abriendo fronteras emprende su camino hacia Grecia con el objetivo de reivindicar los derechos de las personas migrantes y refugiadas a lo largo de su recorrido por distintas ciudades europeas hasta su destino: Atenas, un territorio habitado ahora por cuerpos marcados por las inscripciones de las formas de guerra contemporáneas, descarnadas, brutales, crueles e informales. Atenas, representada en el mundo occidental como símbolo y emblema de la democracia (“la cuna de la civilización”, ¿qué civilización?!), es ahora un espacio-tiempo deslocalizado, reflejo y expresión de unas políticas colonialistas, eurocéntricas y xenófobas. Un espacio que funciona como icono de lo que se ha dado en llamar en occidente “la crisis de los refugiados”, expresión que tanto dice sobre un lugar de enunciación para el que los refugiados representan ese *otro* universal masculino (homogéneo), despojado de rostros, cuerpos, afectos, e historia. En Grecia hoy es posible encontrar los rastros de una pedagogía de la crueldad que sigue unas lógicas que ya conocemos, aquellas que ampararon los nazismos y los totalitarismos (Segato, 2016).

---

2. Sira Peláez Orero. [spelaezorero@gmail.com](mailto:spelaezorero@gmail.com)

Denunciar esta situación de emergencia y señalar la apertura de fronteras como horizonte de lo posible dan sustento a esta comunidad de sentido, que surge a nivel local y es coordinada a escala estatal, conformada por más de 300 activistas de diferentes colectivos del ámbito de las migraciones y los derechos humanos de distintos puntos del Estado español. La idea de la caravana alude a una forma de activismo itinerante y en movimiento, articulado paradójicamente ante la imposibilidad de transitar de las personas migrantes y refugiadas. La anulación del acuerdo entre la UE y Turquía el 20 de marzo de 2016, performativo que ha dejado varadas a miles de personas en espacios transfronterizos indeterminados durante tiempos también indeterminados, es uno de los principales ejes de denuncia. Sin embargo, sus reivindicaciones no se limitan a señalar los desastres, barbaries y especificidades que el conflicto sirio ha traído consigo, sino a denunciar el entramado de tecnologías y dispositivos semiótico-materiales (De Lauretis, 1992) que actúan conjuntamente en la configuración de este sistema-mundo eurocentrado (Rastrepo y Rojas, 2010), marcado por las opresiones y las violencias: las guerras, el militarismo, el comercio armamentístico, los centros de detención, las deportaciones y las políticas (económicas, sociales, migratorias y de asilo) que vulneran sistemáticamente los derechos humanos amparadas en un racismo institucional. El movimiento constituye un cuestionamiento del orden internacional en materia de derechos humanos en su sentido más amplio. La idea recogida en una de sus proclamas fundacionales “ningún ser humano es ilegal” pone el foco en la necesidad de romper con un binarismo categórico entre los polos legal/ilegal, norte/sur, nosotros/as/ellos/as que funciona únicamente como productor de desigualdades. Ilegales no son las personas sino los dispositivos del poder que construyen mediante sus acciones estas categorías de personas (Foucault, 1990).

La caravana se presenta así como un movimiento transnacional, que traspasa lindes y fronteras físicas y simbólicas desde una posición que, por qué no decirlo, se ve atravesada por los privilegios. Vamos (nos movemos porque podemos) a tender puentes donde se construyen vallas, movidos/as (porque podemos) por la rabia y la indignación ante la impunidad de los crímenes, asesinatos y violencias cometidas de manera sistemática contra las personas migrantes y refugiadas. De todo ello es testigo el Mediterráneo, por lo que centramos nuestras reivindicaciones en visibilizar las miles de muertes desoídas y las voces ahogadas. El mar, convertido ya en una fosa co-

mún, resulta la única vía de acceso al continente europeo, dominado por la actuación de las mafias y de otras formas de poder que parecen accionarse al “margen de la ley”. Siguiendo con las ideas de Segato (2016) podríamos decir que el mediterráneo se erige como un espacio en el que se percibe de forma explícita la confluencia entre las dos realidades, es decir, las acciones cómplices de una Primera realidad “legal”, “estatal”, “institucional” y supuestamente democrática, y una Segunda, paraestatal, no oficial y subterránea. Es en ese *mare mortuum* en el que ambas se nutren y retroalimentan, haciéndose visible un proceso de mafialización de la política, de un lado, y de captura del campo criminal por parte del Estado, de otro (Segato, 2016:72).

Encontramos aquí un mercado de documentos, pasajes y acompañamientos como única alternativa para la entrada en Europa ante la imposibilidad de detentar mediante formas legales estas tecnologías del yo secuestradas por el poder, dispositivos que resultan cruciales en la producción de la subjetividades. Pero, ¿de qué identidades hablamos?, ¿quiénes se juegan la vida en el mediterráneo? o mejor, como expresa Butler (2003), ¿qué vidas merecen ser lloradas? Son esos otros cuerpos inteligibles, no reconocidos, inscritos en el límite de lo abyecto, los que parecen no importarnos en absoluto. Muertes expresivas que representan el drama de la dominación (Segato, 2016). En este punto podríamos hablar de cuerpos generizados que son especialmente vulnerabilizados a lo largo de los procesos migratorios en los que se intensifican las violencia, aspectos que ocupan un lugar central en las reivindicaciones de “la Caravana”. Entre ellas se encuentra la necesidad de visibilizar desde una perspectiva feminista interseccional la situación de doble vulnerabilidad en las que se encuentran las mujeres y los sujetos feminizados en cuyos cuerpos se inscriben las marcas de unas formas de violencia brutales y extremas, y la denuncia de los femigenocidios sistemáticos: las violaciones, abusos y torturas que agentes tanto estatales como paraestatales cometen contra ellas para inscribir en sus cuerpos un mensaje de triunfo moral sobre el enemigo (Segato, 2016). El cuerpo de las mujeres se presenta así como un medio para estas formas de guerra informales contemporáneas en el marco de este sistema racista y heteropatriarcal. Asimismo, resulta difícil romper con el imaginario de las figuras masculinas que saltan las vallas buscando sobrevivir a las condiciones materiales y simbólicas, enfrentados por sus pares. Las mujeres y los sujetos feminizados se enfrentan a los mismos obstáculos desde posiciones subalternas intersectadas por múltiples opresiones, de manera

que los procesos de agenciamiento (Butler, 2003) resultan especialmente costosos. Para recoger esta realidad las activistas de “la Caravana” expresamos la necesidad de visibilizar a las mujeres como sujetas activas y poner el foco en los mecanismos patriarcales y xenófobos que las vulnerabilizan, y no tanto en su condición de vulnerables, como si esto constituyera un aspecto esencial de la feminidad.

“La Caravana” lleva así a confluir a los feminismos con una diversidad de activismos articulados en torno a un profundo deseo de cambio de las estructuras de dominación capitalistas. Puede que sea la proximidad del conflicto a las fronteras europeas lo que sirviera como impulso para la conformación del movimiento, algo que puede ser revisable y cuestionable en el marco de las espistemologías decoloniales, pues guerras hay todo el tiempo y en todos los lugares a lo largo y ancho del planeta. En cualquier caso, la situación de emergencia en la que han desembocado las recientes y atroces políticas en materia de migración y asilo cristalizadas en el pacto con la Unión Europea y Turquía, han permitido tejer redes de acciones, reivindicaciones, narrativas y experiencias comunitarias, basadas en lógicas participativas y horizontales, construidas a los márgenes del sistema capitalista. El campamento contra las fronteras, No Borders Camp, en el que pudimos vivir durante unos días durante nuestra estancia en la ciudad griega de Tesalónica, da buena cuenta de ello. Consiste en una iniciativa autónoma ante gobiernos o partidos que organiza actividades de convivencia y protesta contra las fronteras estatales y los problemas que éstas generan a la sociedad que se celebra anualmente desde los años noventa en diferentes espacios fronterizos. Su forma de organización es por medio de colectivos e individuos coordinados en redes sociales, la acción directa no violenta y la desobediencia civil: varios días de acción contra el Estado-nación, la globalización neoliberal (flujo desigual entre personas y mercancías), la detención de inmigrantes y las trabas fronterizas. En este marco realizamos protestas en los centros de detención de Paranesti y Xanti y las manifestaciones en Tesalónica y en paso fronterizo de Idomeni. Se trata, en palabras de Segato (2016) de “jirones de comunidad” que crean sus sentidos a los bordes del sistema, y aunque instalados/as en una tensión constitutiva entre el adentro y el afuera, sabemos que las fronteras son porosas y elásticas y en los vaivenes pueden producirse desplazamientos, rupturas, impregnaciones, agujeros: resistencias.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, Judith. (2003) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós
- De Lauretis, Teresa. (1992) *Alicia ya no: feminismo, semiótica y cine*. Valencia: Cátedra
- Foucault, Michel.(1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán (Colombia): Editorial Universidad del Cauca.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños



# EL DESARROLLO DE IDENTIDADES PALESTINAS DIFERENCIADAS BAJO EL PODER COLONIAL<sup>1</sup>

Diego Checa Hidalgo

Universidad de Granada

El propósito de esta comunicación es realizar un análisis de los procesos de desarrollo de la identidad de las comunidades palestinas, sometidas a unos proyectos coloniales que se iniciaron a principios del siglo XX con la imposición del Mandato Británico, continuaron con la creación del Estado de Israel y su expansión regional, y se mantienen en la actualidad con procesos de dominación, discriminación, desplazamiento forzoso y refugio a los que se sigue sometiendo a la población palestina. Nos centraremos especialmente en explicar cómo se han generado identidades diferenciadas entre las comunidades palestinas bajo la influencia de esos procesos y en cómo esta diferenciación ha servido a los intereses del proyecto colonial dificultando los procesos palestinos de construcción nacional.

La metodología desarrollada se ha construido teniendo como referente los estudios sobre nacionalismo, la teorías decoloniales y los estudios poscoloniales. Nuestra investigación se apoya en una amplia revisión bibliográfica sobre la historia de la región y el desarrollo de la identidad palestina, así como de los procesos de formación del mo-

---

1. Este trabajo es fruto de una investigación en el marco del proyecto *Contribuciones de la resistencia civil para la prevención de la violencia, la construcción de la paz y la transformación de conflictos en los Territorios Palestinos y Colombia* (HAR2015-74378-JIN), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). El correo electrónico del autor es [diegocb@ugr.es](mailto:diegocb@ugr.es)

vimiento nacional palestino y de resistencia contra la colonización. Esta investigación también se nutre de un trabajo de campo realizado en Palestina e Israel entre 2013 y 2015, durante el cual se efectuó un proceso de observación no participante de comunidades palestinas de Cisjordania, Israel y Jerusalén Este, incluyendo comunidades refugiadas.

Este trabajo estudiará en primer lugar el contexto colonial que dio origen a la creación del Estado de Israel y su posterior expansión, mostrando su impacto en las poblaciones que habitaban Palestina y sus procesos de construcción nacional. Después se identificarán los factores que llevaron a las poblaciones palestinas a desarrollar una identidad propia para, después, explicar cómo se produjo la diferenciación de las comunidades palestinas de la región y como esto dificulta los procesos palestinos de construcción nacional. Terminaremos presentando las conclusiones de nuestra investigación.

## 1. COLONIALISMO EUROPEO Y DESPOSESIÓN PALESTINA

La derrota del Imperio Otomano en la I Guerra Mundial transformó Oriente Medio, que pasó a estar controlado por Gran Bretaña y Francia como resultado de los acuerdos de Sykes-Picot (1916). La Liga de las Naciones respaldó estos acuerdos y autorizó en 1922 el Mandato Británico sobre Palestina. El Mandato hizo caso omiso de las promesas de independencia que Gran Bretaña había realizado a la poblaciones árabes para que se revelasen contra el Imperio Otomano y, en cambio, defendió los intereses de la metrópoli y ratificó la llamada Declaración Balfour (1917), por la que el gobierno británico apoyaba la creación de un hogar nacional judío en Palestina en respuesta a las peticiones del movimiento sionista.

Mientras, el movimiento sionista había impulsado la emigración judía a la región a partir de 1882 (Basallote Marín et al., 2017: 82-89). Aunque a finales de 1910 el fenómeno sionista era aún minoritario en Palestina, el antagonismo con la población local ya era manifiesto y se expresaba a través de diferentes formas de resistencia (Qumsiyeh, 2011: 42). El establecimiento del Mandato y su respaldo a la Declaración Balfour impulsó la organización de seis congresos árabes palestinos entre 1919 y 1923 para defender su derecho a la autodeterminación y oponerse a la Declaración, y generaron protestas y manifestaciones contra su incorporación al Tratado de Sèvres.

En la década de 1930 la resistencia contra la colonización se intensificó ante la continuación de las políticas coloniales y el aumento de la emigración judía (Kramer, 2008). La lucha armada apareció por primera vez en el discurso del movimiento nacional palestino en 1931 y a la escalada de la violencia en el conflicto se sumaron los grupos paramilitares judíos y las fuerzas de ocupación encargadas de reprimir los actos de resistencia (Pappe, 2004). La tensión alcanzó su punto más crítico durante la revuelta árabe (1936-1939), iniciada cuando el movimiento nacional palestino puso en marcha una huelga general contra el Mandato con el objetivo de frenar la permisividad británica hacia la inmigración y la venta de tierras a judíos, y lograr el establecimiento de un Estado palestino. Finalmente, las operaciones militares y el abandono británico de la idea de la partición, en favor ahora de un Estado binacional, acabaron con la rebelión (King, 2007: 54-56).

El escenario de Palestina en la década de 1940 presentaba un conflicto en el que un poder colonial europeo, Gran Bretaña, controlaba un territorio por el que se enfrentaban dos proyectos nacionalistas, uno autóctono, palestino, y otro alóctono, sionista. El desgaste tras los años de lucha de la revuelta árabe y la represión redujeron la capacidad de acción del movimiento nacional palestino. Por su parte, el movimiento sionista estaba políticamente unificado y contaba con instituciones centralizadas. Además, había conseguido la continuidad territorial sobre el territorio a partir de la compra de tierras y la construcción de asentamientos, y contaba con amplio apoyo internacional (Khalidi, 2010: 190-191).

Finalmente, en 1947, Gran Bretaña decidió finalizar el Mandato y trasladar la responsabilidad a la Organización de Naciones Unidas (ONU), quien optó por dividir el territorio para crear dos estados que respondiesen a las demandas de los dos proyectos nacionales. La acogida de las poblaciones locales fue diametralmente distinta y Palestina se encaminó hacia la guerra civil. Cuando el 15 de mayo de 1948 Israel se proclamó Estado independiente y los ejércitos de la Liga Árabe entraron en escena, ya se sucedían las atrocidades contra las poblaciones árabes y las judías por parte de los grupos armados palestinos y sionistas. El resultado de la primera guerra árabe-israelí dio origen al trauma de la *Nakba* palestina y la población palestina que no fue desplazada hacia el exterior quedó bajo la dominación de Israel, Jordania y Egipto (Shlaim, 2003: 65-87). Los 750.000 palestinos expulsados por los enfrentamientos armados y la limpieza étnica

de las milicias sionistas se convirtieron en refugiados en los países árabes vecinos o en Cisjordania y Gaza (Masalha, 1994; Pappé, 2006: 6-20) y, desde entonces, Israel no ha permitido su retorno.

Después de la *Nakba* el nacionalismo palestino tuvo una menor visibilidad hasta la creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). Las consecuencias de la guerra hicieron que las prioridades de los palestinos se centraran principalmente en la supervivencia y confiaron en el triunfo del panarabismo. Mientras, la concreción del movimiento nacional era dificultado por la dominación que Israel, Jordania y Egipto ejercían sobre la población palestina y el control de los diferentes territorios sobre los que estaba asentada: Cisjordania, Gaza y lo que desde 1948 pasó a constituir el Estado de Israel. A mediados de la década de 1950 comenzaron a surgir algunos movimientos de resistencia palestinos de distintas ideologías en los campos de refugiados. Éstos abogaban por la lucha armada para “liberar” Palestina y comenzaron a realizar pequeños ataques fronterizos contra Israel desde sus posiciones en Gaza y Cisjordania (Pappé, 2004: 146-148). También emergió en este momento un tipo de resistencia basada en la perseverancia o *sumud*, en la voluntad del pueblo palestino de permanecer en el territorio, resistir su expulsión y mantener su identidad continuando su vida diaria a pesar de la dominación árabe e israelí (Rijke y Teeffelen, 2014: 86-99).

La creación de la OLP en 1964, agrupando a las distintas facciones del movimiento nacional palestino, se produjo en un momento en el que la actividad de las guerrillas se intensificó (Pappé, 2004: 166-168), y a partir de 1969, una vez dominada por Fatah, abandonó el panarabismo y estableció la centralidad del movimiento nacional palestino en la lucha por la liberación de Palestina. Mientras tanto, el proyecto colonial sionista continuó expandiéndose y, tras la victoria en la Guerra de los Seis Días (1967), Israel ocupó los territorios palestinos de Cisjordania y la franja de Gaza, los Altos del Golán en Siria, y la región del Sinaí en Egipto. La ocupación de Cisjordania y Gaza generó resistencias a la administración militar israelí por parte de la población palestina que habitaba dichos territorios (Qumsiyeh, 2011: 119), siendo los grupos armados paulatinamente reemplazados en el imaginario político de los palestinos bajo ocupación por un activismo político y social (King, 2007: 66-68).

Israel prohibió las actividades políticas de organizaciones palestinas y administró militarmente los territorios ocupados. Sin embargo, la sociedad palestina contestó las políticas israelíes e inició un

proceso pacífico de organización civil y política que abogaba por la participación popular y por la utilización de métodos de resistencia no-violenta (King, 2007: 71), llegando a desarrollar la primera *intifada* (1987-1991) (Rigby, 1991). Este levantamiento no fue solamente un acto de resistencia contra Israel sino que fue también una afirmación del movimiento nacionalista palestino edificado sobre los esfuerzos de las organizaciones sociales construida en los territorios ocupados desde 1967. Pero la *intifada* no culminó en la formación de un Estado palestino, sino en la firma de los acuerdos de paz de Oslo (en 1993 y 1995) para la creación de una región semiautónoma en parte de los territorios ocupados y gobernada una Autoridad Palestina (AP) subordinada a la administración militar de Israel (Basallote Marín et al., 2017: 126 -131).

El proceso de Oslo no permitió la creación del Estado palestino y solo mantuvo el *status quo* y la extensión de la opresión política y económica de Cisjordania y Gaza, donde los asentamientos israelíes continuaron creciendo. Esta situación desilusionó a la sociedad palestina y extendió la frustración que generó un ciclo de violencia al que las fuerzas de seguridad israelíes también contribuyeron con asesinatos selectivos, sanciones colectivas y expropiaciones de tierra para la construcción de nuevos asentamientos (Pappe, 2004: 272-275). El inicio de la segunda *intifada* en el año 2000 aumentó la represión israelí y motivó la construcción del muro de separación entre Israel y Cisjordania sin respetar las fronteras internacionalmente reconocidas, continuando el proceso de desposesión de la tierra para lo palestino.

Una importante fractura en el seno del movimiento nacional palestino se materializó en el año 2006, cuando Hamas ganó las elecciones legislativas de la AP y este triunfo no fue reconocido por la AP, dominada por Fatah. Tampoco fue reconocido por Israel ni por la comunidad internacional puesto que Hamas cuestionaba los Acuerdos de Oslo. Esta situación llevó al desarrollo de una guerra civil entre Hamas y Fatah por el control de la AP y terminó con la afirmación del poder de Fatah sobre Cisjordania y de Hamas sobre la franja de Gaza (Basallote Marín et al., 2017: 227-228).

Así pues, como resultado de este proceso colonizador encontramos la inexistencia del Estado palestino y la construcción del Estado de Israel en respuesta a las demandas del movimiento sionista. La colonización llevó a 3.000.000 de palestinos a convertirse en refugiados negándoseles el retorno, y a más de 1.500.000 palestinos a convertirse en ciudadanos de Israel, pero sin disfrutar de los mismos derechos

que los ciudadanos judíos (Pappe, 2011). La ocupación de Cisjordania y Gaza ha permitido la transferencia de más de 500.000 colonos a esos territorios y la anexión de Jerusalén Este a Israel. El proceso de desposesión de las comunidades palestinas se completó con la división del territorio bajo supuesta administración de la AP en tres áreas, reservándose el área C (con el 60% de los territorios palestinos ocupados, incluyendo los principales recursos naturales) bajo control exclusivo israelí, y la subordinación de la economía de la AP a la del Estado de Israel.

## 2. PRESERVANDO LA IDENTIDAD PALESTINA

La determinación y la resistencia contra las políticas coloniales manifestada por la población palestina frente a los procesos históricos que ha vivido y que lo han convertido en un pueblo oprimido y subalterno le ha permitido preservar su identidad nacional, que hoy es compartida por más de 6.000.000 de personas y es reconocida en todo el mundo. Sin embargo, esta identidad no ha permanecido inmutable a lo largo del tiempo, sino que ha evolucionado, aunque en ella han persistido una serie de sentimientos de identidad superpuestos que ha operado en el modo en el que los palestinos se han definido a sí mismos como pueblo a lo largo de la Historia.

Los primeros intelectuales, escritores y políticos que resultaron fundamentales en la evolución de las primeras formas de identidad palestina a finales del siglo XIX y principios del siglo XX se identificaron con el Imperio Otomano, la religión y los Santos Lugares, el arabismo, su tierra natal Palestina, su pueblo, ciudad o región y su propia familia, clan o tribu (Khalidi, 2010). En dichas identificaciones, estos intelectuales no parecían apreciar ninguna contradicción ni apreciar conflicto entre sus distintas lealtades trasnacionales, religiosas, locales y familiares, algo, por otra parte, muy común en el resto del mundo árabe.

Las tensión existente entre las diferentes lealtades que inspiran a los palestinos ha sido más fuerte que en otros casos debido a la ausencia de un Estado nacional independiente en su propia patria. La ausencia de mecanismos estatales ha dificultado la imposición y divulgación de criterios de identidad nacionales uniformes (Khalidi, 2010: 10). Sin embargo, estos sentimientos no han sido necesariamente contradictorios para ellos mismos, aunque sí que han sido malinterpretados por otros para apoyar las narrativas que contradecían la existencia de la identidad palestina.

El movimiento nacional surgió en Palestina a partir del movimiento de renovación cultural árabe o *Nahda*, de finales del siglo XIX, y se consolidó a través de sus luchas contra la actividad sionista, la inmigración judía y la ocupación británica (Kramer, 2008: 123-127). La génesis de la universalización de una identidad palestina uniforme comenzó antes de la I Guerra Mundial en círculos relativamente pequeños, formados por una nueva élite urbana y educada, que incluía a las clases medias. Después de la Gran Guerra, el sentimiento de identidad palestina se expandió a partir de las luchas contra la colonización británica y sionista. Esto supuso su difusión entre sectores más amplios de la población, incluyendo a toda la clase política y las élites tradicionales, a partir de la utilización de la prensa y del sistema educativo como correas de transmisión (Khalidi, 2010).

La formación de una identidad palestina diferenciada a lo largo del siglo XX se produjo bajo una serie de traumas colectivos y obstáculos que la han influenciado enormemente. Por un lado, la derrota árabe y la creación del Estado de Israel en 1948, ha quedado conceptualizado en el imaginario palestino como la *Nakba*. La *Nakba* supuso que la mitad de la población árabe de Palestina fuera arrancada de sus hogares y se convirtiera en refugiada, mientras que el tradicional liderazgo político y social palestino fue dispersado y desacreditado, y sus instituciones políticas destruidas (Pappe, 2006). Después de 1948, los palestinos fueron integrados en los países árabes de acogida en distinto grado, bien socialmente, económicamente o políticamente. Pero en lugar de ser absorbidos en esos países, el trauma de 1948 reforzó los elementos de identidad preexistentes, sosteniendo y fortaleciendo una autodefinición que ya estaba presente. La *Nakba* unió más a los palestinos y formó parte de su conciencia colectiva, convirtiéndose en una potente fuente de creencias y valores compartidos por las generaciones posteriores independientemente de sus distintos orígenes, pero con un “paraíso perdido” común (Sayigh, 2007: 1-3).

Por otro lado, la expresión de una identidad palestina diferenciada ha tenido que enfrentarse a obstáculos externos puestos tanto por las fuerzas coloniales del movimiento sionista, Gran Bretaña y Estados Unidos, como por las políticas de los gobiernos árabes vecinos, especialmente Jordania y Egipto. También debemos mencionar la existencia de factores internos que obstaculizaron la efectiva expresión de la identidad palestina, como la incapacidad para superar las rivalidades locales, familiares y políticas y unificar sus esfuerzos frente a los enemigos comunes, la falta de acceso de las élites pales-

tinias a las estructuras estatales después de 1918, el escaso desarrollo económico de la población árabe de la región y la débil organización política existente en la primera mitad del siglo XX (Khalidi, 2010).

A pesar de estas dificultades, el sentimiento de identidad nacional emergido desde fuentes dispares como la adhesión religiosa y local a Palestina, el compromiso con el arabismo y la resistencia a la usurpación de su patria por el movimiento sionista, se vio reforzado y era compartido tanto por aquellos que se convirtieron en refugiados en 1948 como por los que permanecieron en sus hogares en Palestina. Y aunque evolucionó y cambió, este sentimiento de identidad se encontró en los orígenes de los grupos nacionalistas palestinos que surgieron después. Sin embargo, el impacto del proceso colonial, que aún sigue expandiéndose, ha provocado algunas de las fracturas más importantes que han iniciado procesos de diferenciación en la identidad de las comunidades palestinas como veremos en el siguiente apartado.

### 3. LA DIFERENCIACIÓN DE LAS COMUNIDADES PALESTINAS

En la actualidad la sociedad palestina se encuentra dividida por múltiples fracturas y ello se ha traducido en la evolución diferenciada de su identidad. Algunas de las fracturas que atraviesan la sociedad palestina son comunes a las que atraviesan muchas otras sociedades, como la división tradicional entre población rural y urbana, que en el caso palestino debe incluir también la diferenciación entre población rural sedentaria y nómada; la separación entre clases socio-económicas, con distinta capacidad de acceso a las fuentes de riqueza y poder; y las diferencias religiosas entre las confesiones musulmanas y cristianas de la población palestina.

Sin embargo, en la sociedad palestina existen otras fracturas de gran calado producto del proceso colonial. Estas fracturas se han materializado físicamente en una fragmentación territorial de las comunidades palestinas y en la asignación de derechos, libertades y obligaciones diferenciadas. Así, hemos identificado la existencia de cinco grandes comunidades palestinas: la de Cisjordania, la de la franja de Gaza, la de Jerusalén Este, la población palestina en Israel y la población refugiada en el exterior y en el interior de los territorios ocupados.

Los refugiados palestinos son la víctima más evidente de la afirmación del poder del movimiento sionista y su proyecto colonial,

formando múltiples comunidades palestinas separadas tanto geográficamente como por los diferentes estatutos legales a los que se someten. La expulsión violenta de cientos de miles de palestinos de sus tierras durante la creación del Estado de Israel en 1948 los convirtió en refugiados. La ONU creó la United Nations Relief and Works Agency (UNRWA) para proporcionarles protección hasta que se produjese el retorno a sus hogares, pero este no ha sido permitido por Israel. Según los datos de la propia UNRWA, el número de refugiados en Líbano, Siria y Jordania alcanza los 3.000.000, mientras que en los territorios ocupados se encuentran 2.000.000.<sup>2</sup>

Los refugiados en Cisjordania y Gaza disfrutaban de los mismos derechos legales que la población palestina no refugiada, aunque viven concentrados en campos gestionados por UNRWA, masificados, y suelen tener una relación conflictiva con sus vecinos debido a su alta movilización política. En el exterior su situación oscila entre la condición de la que disfrutaban en Jordania, donde la mayoría vive fuera de los campos de refugiados y disfrutaban de los beneficios de la ciudadanía jordana, lo que incluye hasta el derecho a votar, y la de los refugiados palestinos en Líbano, donde más de la mitad viven en campos de la UNRWA, no pueden trabajar sin un permiso de trabajo, no tienen acceso al sistema de salud público y tampoco pueden poseer propiedades (Badil, 2015: 17-21).

A pesar de que estas comunidades están geográficamente distanciadas comparten su condición de refugiados palestinos y, a pesar de que las políticas de los países de acogida han modelado la formación de su identidad, este proceso también se ha visto fuertemente influenciado por un sentido colectivo de victimización y por su identificación con el movimiento nacional de resistencia y contra el proyecto colonial sionista (Clemens, 2007: 96-112).

Tras la *Nakba*, los desplazados internos palestinos y aquellos que siguieron viviendo en sus tierras dentro de las fronteras de Israel, se convirtieron en ciudadanos de segunda categoría. Desde 1948 hasta 1966 vivieron bajo administración militar y, de facto, bajo una ocupación militar, sufriendo restricciones en su libertad de movimientos, de prensa y de opinión, y la confiscación de sus tierras y propiedades (Pappe, 2011). Hoy día forman una comunidad de 1.500.000 palestinos, casi el 20% de la población de Israel, que siguen viviendo una situación de desigualdad ante la ley en casi todos los aspectos de la vida social, económica y política (Human Rights Watch, 2001).

---

2. Cifras extraídas del sitio web de la UNRWA: [http://www.unrwa.org/sites/default/files/unrwa\\_fields\\_of\\_operation\\_map\\_2015.pdf](http://www.unrwa.org/sites/default/files/unrwa_fields_of_operation_map_2015.pdf). Recuperados el 20 de mayo de 2016.

La primera generación de ciudadanos palestinos en Israel experimentó la *Nakba* y la segunda generación creció rodeada de miedo, criada por los supervivientes de la *Nakba* bajo la administración militar israelí. Fueron generaciones desempoderadas que mantuvieron su identidad palestina en la esfera privada pero que vieron suprimidas la mayoría de sus manifestaciones en la esfera pública bajo una intensa represión y la afirmación de los símbolos Estado judío donde vivían. Será la tercera generación la que reivindique su identidad nacional palestina y se atreva a salir a la calle con sus banderas para confrontar al poder colonial. Una generación que comenzó a identificarse con el movimiento nacional palestino y que lucha contra el sionismo, percibido como el principal obstáculo para conseguir la mejora de los derechos civiles de los ciudadanos palestinos en Israel y el fin de la ocupación (Chacar, 2015).

Mientras, en la franja de Gaza, más de 1.500.000 personas sufren un castigo colectivo en forma de persistente bloqueo a la libre circulación de personas y mercancías debido a que Hamas, contraria a los Acuerdos de Oslo, accedió al poder en 2006. Así, Gaza se ha convertido en la prisión más grande del mundo, sus infraestructuras han sido seriamente dañadas por los reiterados ataques de Israel y la mayoría de la población vive bajo el umbral de la pobreza y afrontando serias crisis humanitarias de manera recurrente (OCHA OPT, 2015).

Por su parte, la comunidad palestina en Cisjordania cuenta con 2.500.000 de habitantes. Junto a ellos se han instalado más 500.000 colonos israelíes violando el Derecho Internacional Humanitario. Los Acuerdos de Oslo dividieron Cisjordania en 165 unidades de tierra separadas sin continuidad territorial y solamente permitieron a la AP la ilusión de administrar el 18% del territorio de Cisjordania, que comprende los principales núcleos urbanos y la mayor parte de la población (Área A), y un control parcial de otro 22% perteneciente a zonas rurales (Área B). Sin embargo, sobre el 60% del territorio restante el proyecto colonizador sigue una política indirecta de expulsión de la población palestina, limitando sus posibilidades de desarrollo y supervivencia mediante, por ejemplo, la negación de permisos para la reparación de infraestructuras o la construcción de nuevas (B'tselem, 2013).

Las comunidades que viven en Cisjordania disfrutan de dos sistemas legales diferenciados. Mientras la población palestina vive bajo un sistema de órdenes militares dictadas por la potencia colonial, la comunidad colonizadora se beneficia de todos los derechos y liberta-

des que se garantizan a los ciudadanos de Israel (B'tselem, 2014). El poder colonial se ha garantizado el control de las principales vías de comunicación que la atraviesan Cisjordania al ser consideradas Área C, y ha creado infraestructuras diferenciadas, que sirven para dotar a las colonias israelíes en territorio ocupado (como carreteras, líneas eléctricas, conducciones de agua, etc.) pero a las que las comunidades palestinas no tienen generalmente acceso. Completando este cuadro general, no debemos olvidar las restricciones impuestas a la libertad de movimientos de los palestinos entre unas zonas y otras,<sup>3</sup> destacando especialmente el muro de separación.

Estas fracturas derivadas de las políticas coloniales han supuesto la paulatina diferenciación de la identidad palestina en cada comunidad como consecuencia de una evolución histórica separada. Así, tanto los resultados de nuestro estudio piloto entre los estudiantes de la Arab American University de Jenin como el estudio inicial que ha realizado Diakonia entre jóvenes palestinos de Cisjordania, Jerusalén Este, la franja de Gaza y de Israel,<sup>4</sup> evidencian dicha diferenciación. Los jóvenes muestran que tienen conciencia de una identidad palestina común, a nivel abstracto y retórico, aunque tienen dificultades para ponerla en práctica. Los factores señalados por estos jóvenes como más relevantes para expresar su identidad colectiva palestina son la pertenencia a la tierra, la herencia cultural palestina y el fenómeno de la *Nakba*. Por el contrario, señalan como principales amenazas a la misma dos procesos complementarios: son la pérdida de tierras en favor de la potencia ocupante y las políticas de la ocupación israelí. De esta manera, la lucha contra estas políticas para evitar la fragmentación de la identidad palestina se manifiesta como una fuente de cohesión y de solidaridad entre los jóvenes palestinos.

A su vez, estos jóvenes expresan una mayor afinidad en primer lugar hacia aquellos que proceden de su propia comunidad, con los que comparten un mismo espacio físico, y, después, con los procedentes de Gaza. Mientras que, en general, se expresa una menor afinidad hacia los jóvenes palestinos de Israel porque están bajo una mayor influencia del poder colonial y eso les ha transformado. Tampoco se manifiesta una gran afinidad con aquellos que forman parte de las

---

3. La Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de los Asunto Humanitarios en los Territorios Palestinos documentó la existencia de 543 obstáculos en Cisjordania durante 2015 (OCHA OPT, 2016: 13).

4. Informe no publicado al que el investigador ha tenido acceso gracias a una entrevista personal realizada en Jerusalén en abril de 2015.

comunidades de refugiados en el exterior, con los que no mantienen contacto y a los que no llegan a considerar como una parte importante de la población palestina. Por tanto, parece que el aislamiento físico de Gaza, de Jerusalén Este y de partes de Cisjordania ha tenido un efecto negativo para estos jóvenes y ha provocado que miren más hacia el interior de sus comunidades, dañando su sentimiento de identidad común y su conexión con los palestinos que viven en otros lugares.

#### 4. CONCLUSIONES

La identidad nacional palestina, tal y como hemos mostrado, se formó a partir de comienzos del siglo XX y ha evolucionado enfrentada, principalmente, al proyecto colonial sionista. La ausencia de soberanía palestina sobre su territorio ha supuesto la inexistencia de mecanismos estatales que diseminaran e impusieran criterios nacionales uniformes de identidad. Esto fue sustituido por un proceso de victimización donde el poder colonial, Israel, ha sido el enemigo frente al que se ha configurado la resistencia y esto ha cohesionado en cierta medida la identidad palestina en sus distintas comunidades.

Como resultado del proceso colonizador que aún desarrolla el movimiento sionista en Oriente Medio, la sociedad palestina aparece fragmentada en distintas comunidades que habitan en la Palestina histórica o que se encuentran refugiadas en los países árabes vecinos. Esta separación no es solamente geográfica sino que también aparece marcada en los derechos a los que tienen acceso y a las libertades que pueden disfrutar. Los efectos de esta fragmentación pueden apreciarse en los distintos segmentos de la población palestina, y, especialmente, en la juventud, que muestra claras evidencias de una identidad palestina diferenciada acorde a la comunidad a la que pertenezcan.

En la actualidad, existen muchas barreras que obstaculizan la construcción de la dimensión colectiva de la identidad palestina, principalmente debido a la política de control israelí y a la ausencia de experiencias compartidas entre los jóvenes que viven en espacios físicos diferenciados, lo que beneficia claramente a la potencia colonizadora. Y es que las fracturas que se aprecian entre las distintas comunidades palestinas y la aparición de una identidad palestina diferenciada ha tenido como consecuencia la debilitación del movimiento nacional palestino y su resistencia frente al proyecto colonial del movimiento sionista. El más claro ejemplo de este proceso queda ilustrado por la

división política existente en la sociedad palestina entre partidarios de Fatah y partidarios de Hamas, cuya traducción física se concreta en la completa separación existente entre Cisjordania y Gaza.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- B'tselem (2013). *Acting the landlord: Israel's policy in Area C, the West Bank*. Jerusalén: B'Tselem.
- B'tselem (2014). *47 years of temporary occupation*, Jerusalén: B'Tselem.
- Badil (2015). *Survey of Palestinian Refugees and Internally Displaced Persons*. Belén: Badil.
- Basallote Marín, A., Checa Hidalgo, D., López Arias, L. y Ramos Tola, J. (2017). *Existir es Resistir. Pasado y presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares.
- Clemens, M.S. (2007). "The influence of refugee status on Palestinian identity and the impact of identity on durable solutions to the refugee problem" en *Nebraska Anthropologist*, 22, 96-112.
- Chacar, H. (11 de marzo de 2015). "A new activism, a new politics, a new generation of Palestinians in Israel". +972 Magazine.
- Human Rights Watch (2001). *Second class. Discrimination against Palestinian Arab children in Israel's schools*. New York: Human Rights Watch.
- Khalidi, R. (2010). *Palestinian identity. The construction of modern national consciousness*. New York: Columbia University Press.
- King, M. E. (2007). *A Quiet Revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*. New York: Nation Books.
- Kramer, G. (2008). *A history of Palestine. From the Ottoman contest to the founding of the state of Israel*. Princeton: Princeton University Press.
- Masalha, N. (1994). *Expulsion of the Palestinians: The concept of transfer in the Zionist political thought, 1882-1948*. Londres: Tauris.
- OCHA OPT (2015). *The Gaza Strip: The Humanitarian Impact of the Blockade*. Jerusalén: OCHA OPT.
- OCHA OPT (2016). *Fragmented lives. Humanitarian overview 2015*. Jerusalén: OCHA OPT.
- Pappe, I. (2004). *A History of Modern Palestine: One Land. Two Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pappe, I. (2006). "The 1948 ethnic cleansing of Palestine" en *Journal of Palestinian Studies*, 36 (1), 6-20.
- Pappe, I. (2011). *The forgotten Palestinians: A history of the Palestinians in Israel*. New Haven: Yale University Press.

- Qumsiyeh, M. (2011). *Popular resistance in Palestine: A history of hope and empowerment*. New York: Pluto Press.
- Rigby, A. (1991) *Living the intifada*. Londres: Zed Books.
- Rijke, A. y Teeleffelen, T. V. (2014). "To Exist Is To Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday" en *Jerusalem Quarterly*, 59, 86-99.
- Sayigh, R. (2007). *The Palestinian. From peasants to revolutionaries*. Londres: Zed Books.
- Shlaim, A. (2003). *El muro de hierro: Israel y el mundo árabe*. Granada: Almed Ediciones.

Fernández Norales, J. (2017). Descolonizar el desarrollo: ideas de desarrollo desde los pueblos afro indígenas en Latinoamérica. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Descolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 145-155). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# DESCOLONIZAR EL DESARROLLO: IDEAS DE DESARROLLO DESDE LOS PUEBLOS AFRO INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA

Jessica Fernandez Norales

Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade de Lisboa

En los últimos años, el concepto de desarrollo como sinónimo de crecimiento económico ha evolucionado para incluir otros elementos, como justicia social, derechos humanos y protección ambiental, sin embargo, continúa siendo fuertemente cuestionado, por ser un concepto que excluye alternativas, conocimientos y modos de vida diferentes a la visión occidental. Este documento pretende mostrar la importancia de descolonizar el concepto de desarrollo, porque este es un concepto nacido desde las naciones hegemónicas occidentales. En ese sentido se busca cuestionar, porque es importante reconocer la colonialidad implícita en el concepto de desarrollo para un proceso de descolonización que permita considerar como válidos otros conocimientos que han sido excluidos en la definición y aplicación de dicho concepto. Porque los estudios convencionales de desarrollo, tienen su fundamento en las cuestiones económicas, dejando de lado la posibilidad de la existencia de sistemas alternativos, que incluyen nuevas formas comunitarias y epistemológicas, que tienen una relación armónica con el medio ambiente y las formas de vida social y cultural de las comunidades (Clammer, 2012). Un ejemplo de ello es

que en la actualidad, el conocimiento indígena se considera fundamental sobre todo en las discusiones sobre el uso sostenible de los recursos y el desarrollo equilibrado (Warren, 1991) y diversas evidencias indican una fuerte relación entre el conocimiento indígena y el desarrollo sostenible (Warren, 1992).

Los pueblos Afro-indígenas en Latinoamérica, por lo general han sido considerados “subdesarrollados” de acuerdo con la medición en términos de rendimiento económico. No obstante, el modo de vida de las comunidades Afro-Indígenas, presentan evidencias de una forma de desarrollo diferente, más inclusiva y que abarca otros aspectos que tienen que ver más con la forma de vida en comunidad, y que presenta una riqueza de conocimientos y experiencias ancestrales, que tiene que ver más con el bienestar de las personas y no con el crecimiento económico. Por tanto, este documento busca resaltar como posibilidad la construcción de un modelo alternativo al desarrollo, desde las epistemologías propias de los Afro-indígenas como comunidades. Para eso realizaremos un recorrido en la historia del concepto de desarrollo y sus orígenes, para hacer visible la necesidad de descolonizar este concepto, para abordar la importancia de la búsqueda de alternativas al desarrollo, más que de alternativas de desarrollo tal como lo propone (Escobar, 1995) abordar nuevas alternativas al desarrollo como el conocimiento indígena, que presenta un pensamiento contra hegemónico que desafía la universalidad del concepto occidental del desarrollo. En este sentido los pueblos afro indígenas, en sus tradiciones, costumbres y forma de vida, constituyen un camino para encontrar una alternativa aplicable en su propio contexto.

## 1. LA COLONIALIDAD EN EL CONCEPTO DE DESARROLLO

¿Por qué es necesario descolonizar el desarrollo?. Para responder a esta interrogante, es necesario remitirse al nacimiento y la época de auge del concepto de desarrollo, para reconocer la colonialidad que lo envuelve. En este sentido, Rapley indica “*development was about using the state to spearhead the process of modernizing the society and raising its incomes*”. Felwine Sarr (2016) en su libro *Afrotopia*, se refiere a que el concepto de desarrollo se convirtió en ideológico y además implica un atraso de los países en desarrollo en relación con los países desarrollados. Desde la perspectiva postcolonial las políticas de desarrollo perpetúan el colonialismo y el discurso occidental y las relaciones de

poder (Briggs y Sharp, 2006). Para Linda Tuhiwai (1999) “las verdades” de los colonizadores fueron aceptadas como verdades universales, marginalizando los conocimientos de los otros, además, asegura que la cultura occidental frecuentemente se identifica así misma como teocéntrica y centro legítimo del conocimiento.

Al estudiar los orígenes del concepto de desarrollo, que obtuvo su mayor relevancia en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando los países del “mundo occidental” enfrentaban el grande reto de reconstrucción. Para tal fin, fue creado el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo, que luego se convirtió en lo que conocemos como el Banco Mundial (Rapley, 1997). A partir de ese periodo hasta tiempos recientes, el desarrollo fue considerado como sinónimo de industrialización, progreso y crecimiento económico, donde las naciones más pobres debían acceder a bienes y servicios a los que tenían acceso en los países desarrollados (Escobar, 1999; Esteva, 2009; Nederveen Pieterse, 2000), es decir, se mide la prosperidad en términos monetarios, capacidad de manufactura de productos terminados, entre otros.

Es así que de acuerdo a Wolfgang Sachs (2009) los últimos cuarenta años pueden llamarse, la era del desarrollo. Dicha era tuvo su auge con la independencia de las colonias europeas, específicamente en África y Asia, donde las instituciones neoliberales se enfocaron en estos países que alcanzaron su independencia en pobreza, por lo tanto, necesitaban ayuda para su desarrollo (Rapley, 1997), es decir, hubo un intento de equilibrar estas naciones con los países más ricos en términos económicos y políticos. Cabe señalar que igual sucedió en el caso de América latina, de igual forma, aun cuando los procesos de independencia de sus países fueron más de un siglo antes (que las ex colonias africanas). De esta forma se reforzó la idea del concepto de desarrollo vinculado estrictamente a la industrialización.

Las premisas básicas del desarrollo fueron formuladas en las décadas de 1940 y 1950, donde había una fuerte creencia en la modernización como la única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones antiguas (Escobar, 1999). En esta perspectiva se llegó a la creencia de que la inversión de capital era el elemento más importante en el crecimiento económico y el desarrollo. Debido a lo anterior este concepto, ha sido fuertemente cuestionado, por ser un concepto que excluye otras alternativas, conocimientos y modos de vida, diferentes a la visión occidental (Acosta, 2015; Briggs & Sharp, 2004; Escobar, 1999; Sharp & Briggs, 2006; Walsh, 2010). Esencialmente

los estudios convencionales de desarrollo, tienen su fundamento en los temas económicos, dejando de lado la posibilidad de la existencia de sistemas económicos alternativos, que incluyen nuevas formas comunitarias y epistemológicas, que tienen una relación armónica con el medio ambiente y las formas de vida social y cultural de las comunidades (Clammer, 2012).

Por tanto el desarrollo tal como ha sido concebido, es fundamentalmente económico y que todas las teorías del desarrollo tienen aspectos económicos significativos (Peet & Hartwick, 2015). Tales teorías tienden a enfatizar el crecimiento económico sobre el desarrollo. Por tanto, El crecimiento económico, es medido por el aumento del Producto Interno Bruto (PIB) de cada país (Aghion & Howitt, 2009; Peet & Hartwick, 2015). Este enfoque ignora las preocupaciones de los países en desarrollo, porque los principales objetivos de los sistemas de contabilidad basados en el modelo de país de desarrollo son satisfacer las necesidades de los accionistas. Según Harris, R. L., & Seid (2000), de acuerdo con la perspectiva posmodernista, los conceptos y teorías desarrolladas por los intelectuales occidentales en los siglos XIX y XX han creado la falsa idea de conceptos universales. En este sentido el modelo neoclásico de crecimiento tiene su énfasis en la acumulación de capital. Daniel Bell (2005) define que el crecimiento económico significa el aumento de la calidad de vida para la gran mayoría de los ciudadanos. Esta idea de desarrollo económico sugiere que el desarrollo de todas las naciones es circular, homogéneo y predeterminado. En este sentido, la teoría de la modernización asume un relato evolutivo unidireccional del cambio social y no se basa en materiales reales del caso (Hobart, 1993).

La idea de desarrollo, también ha estado ligada y es parte de las medidas neoliberales en América Latina. (Wallerstein, 2000) sugiere que el desarrollo se utilizó para “vender” las políticas neoliberales en estos países, con el sueño de mejores condiciones de vida para todos. Para Arturo Escobar (1992 p. 412) esto es una “expresión ideológica de la expansión del capital”. Thorsen & Lie (2006) coinciden con esta expresión diciendo que el neoliberalismo es un nuevo paradigma para la teoría económica y la formulación de políticas y es la ideología detrás de la última etapa en el desarrollo de la sociedad capitalista. Tal como se refieren los autores, este concepto nacido en los países occidentales, fue gradualmente exportado al resto del mundo, donde durante la década de 1990 ganó la relevancia que ahora tiene.

La llamada era del desarrollo reforzó la idea del concepto de desarrollo estrictamente ligado a la industrialización. Cómo se presenta el caso de África y América Latina como regiones fronterizas de rápido crecimiento demográfico y espacio físico, donde la tecnología importada interactuaría con las culturas existentes para producir crecimiento. De esta manera, para los países ricos, los países en desarrollo representan ejemplos de contra-desarrollo (Harris, Hunter, & Lewis, 2003). Según Peet & Hartwick (2015), el crecimiento del neoliberalismo ha ocurrido en la mayoría de los países occidentales en los últimos 30 años, al mismo tiempo que la desigualdad de los ingresos se ha ampliado. Según el World Bank (2006), la primera razón de estas desigualdades Implican que algunos grupos tienen oportunidades económicas, sociales y políticas consistentemente inferiores que sus conciudadanos, lo que relaciona el desarrollo con el crecimiento económico.

La postcolonialidad se centra en la interacción entre las culturas imperial/colonial y las prácticas culturales colonizadas. Donde un reconocimiento de las historias coloniales de las comunidades marginadas es un componente necesario del proceso de descolonización. Sin embargo, como discurso, la poscolonialidad muchas veces ignora las historias indígenas de los pueblos del Sur, que deben centrarse en cualquier análisis de las relaciones imperiales contemporáneas (Dei, 2002). Al hacer esto, la postcolonialidad niega la presencia represiva de las opresiones colectivas, las explotaciones coloniales y la marginalidad grupal, así como las historias compartidas de las resistencias colectivas de los grupos marginados. Frantz Fanon (1963) insistió en que la descolonización sólo puede entenderse como un proceso histórico que finalmente culmina en el cambio del orden social. Es un primer encuentro violento de dos fuerzas contrarias entre sí, por su propia naturaleza, que se deriva de la situación en las colonias y se alimenta de ella.

Por lo tanto, los conocimientos indígenas se discuten apropiadamente dentro de un marco discursivo anticolonial. Este marco es a la vez un discurso en oposición a la negación y repudio de la presencia represiva de la opresión colonial y a una afirmación de la realidad de los procesos de recolonización a través de los dictados del capital global.

## 2. EL CONOCIMIENTO AFRO-INDÍGENA COMO ALTERNATIVA AL DESARROLLO

Los esfuerzos de las instituciones internacionales como el PNUD, con programas y proyectos para el desarrollo, dejan de lado los saberes y conocimientos de estos pueblos, ocultando las epistemologías afro-indígenas, que no son consideradas como alternativas para comprender mejor sus realidades. Dicha situación indica que es necesario descolonizar el concepto de desarrollo para estos pueblos, de esta forma se hace posible identificar nuevas formas de desarrollo desde sus propias realidades y experiencias. Por lo que se puede comprender, que los análisis realizados por diversos organismos internacionales en relación al desarrollo de estos pueblos, son hechos por medio de patrones colonialistas que no toman en cuenta las realidades y contextos de estas comunidades. Es decir, que el conocimiento epistemológico de los pueblos Afro-indígenas, se tornó invisible por el sistema neoliberal, por lo que, de la forma en que el concepto de desarrollo fue construido, rechazó completamente el conocimiento epistemológico de estas comunidades, por lo que, la construcción de un nuevo modelo de desarrollo podría aportar grandes contribuciones para las realidades de estos pueblos, potenciando los aspectos sociales, políticos, económicos, culturales y de emancipación de estos pueblos.

Por lo general, los teóricos y expertos en desarrollo de Occidente, analizan los problemas de desarrollo y brindan soluciones basadas en el método científico. asumiendo que la ciencia y la lógica occidentales son más avanzadas que otras posiciones, es decir, una norma. Se considera que las voces locales e indígenas de un área en particular enfrentan necesidades de desarrollo como consecuencia de su desviación de esta norma (Escobar, 1995). Por lo tanto, según (Briggs & Sharp, 2004, p. 662) el desarrollo sólo es posible cuando estos adoptan el conocimiento universal de las verdades científicas. Esta certidumbre en el camino científico del subdesarrollo se ha visto sacudida, por supuesto, por el testimonio de tasas continuamente altas de pobreza y por las crecientes diferencias económicas entre países. Los efectos del desarrollo no han logrado su pretensión de reunir a todas las naciones en el ámbito del desarrollo, sino que han sido testigos de niveles cada vez mayores de pobreza y desigualdad.

Frente a este fracaso del desarrollo, algunos teóricos del desarrollo han criticado los enfoques de la modernización para basarse en la transferencia acrítica de la ciencia y la tecnología del Norte al Sur

(Escobar, 1995). Varios autores sostienen que otros conocimientos, como los conocimientos indígenas o de otras personas que residen en lugares particulares, pueden ser de igual o mayor valor que el conocimiento catalogado como científico. Dentro de este argumento, la ciencia occidental pierde su posición universal y se convierte en una opción dentro de una gama de sistemas de conocimiento competitivos y cuestionados. También debe ser considerado como un conocimiento local o indígena: uno que está localizado en las instituciones de Occidente y que ha ganado su aparente universalidad proyectándose a través del mundo a través de la formación de relaciones de poder coloniales y neocoloniales.

Como respuesta a esto, el post-desarrollo propone la necesidad de descentrar el desarrollo, porque su centralidad está en las representaciones y discusiones sobre las condiciones en Asia, África y América Latina (Escobar, 1995, p. xiii). Por lo que, el primer y principal objetivo de la misma era abrir el espacio discursivo a otras formas de describir esas condiciones, menos mediadas por las premisas y experiencias de desarrollo. El post-desarrollo rechaza la visión del mundo a partir de sus resultados en términos de PIB u otros indicadores netamente económicos (Nederveen Pieterse, 2000). Debido a que la mentalidad económica implica una visión reduccionista del mundo y de la existencia.

El autor Arun Agrawal (2002) estipula que después de los comienzos del desarrollo, en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, este término, ha pasado por diversas etapas, desde el enfoque en el crecimiento económico, luego el crecimiento con equidad, que incluye las necesidades básicas, luego el crecimiento participativo y el desarrollo sostenible. Hasta llegar al punto en el que el conocimiento indígena se considera fundamental, sobre todo en las discusiones sobre el uso sostenible de los recursos y el desarrollo equitativo.

Actualmente, el conocimiento indígena se considera fundamental sobre todo en las discusiones sobre el uso sostenible de los recursos y el desarrollo equilibrado (Howes & Chambers, 1979; Warren, 1991). Diversas evidencias indican una fuerte relación entre el conocimiento indígena y el desarrollo sostenible (Warren, 1992). Este interés en el conocimiento indígena se remonta a dos décadas atrás, cuando diversos autores, comenzaron a considerar este conocimiento en diferentes áreas. Tal como expresa Posey (1985: 139-140), quien afirma que el conocimiento indígena, presenta una sofisticación más avanzada

de lo que se creía anteriormente. Según el autor, este conocimiento ofrece nuevos modelos de desarrollo que son ecológica y socialmente sólidos.

Para Wallerstein (2011) los pueblos indígenas y afro-indígenas en este caso, presentan alternativas y nuevas estructuras al sistema establecido, criticando el capitalismo global y las estructuras dominantes, esa nueva propuesta presentada por dichos pueblos, tiene una clara tendencia al desarrollo humano, donde las personas son lo más importante e incluye otros elementos como salvaguardar el ecosistema. Odara Hoppers (2002) ha propuesto agregar en todas las áreas de conocimiento un enfoque en las cosmovisiones de las culturas indígenas en general y los conocimientos de los sistemas en África, argumentando que es necesario terminar con el silencio de las epistemologías indígenas. Arturo Escobar (2010) por su parte, menciona que las prácticas de los grupos indígenas y afrodescendientes, son consideradas como alternativas sin credibilidad por los Estados y las Organizaciones.

Esta orientación está en marcado contraste con las opiniones de muchos teóricos anteriores, que veían los conocimientos tradicionales y las instituciones como obstáculos para el desarrollo, muchas veces considerados por los antropólogos como “mentes salvajes” o “culturas primitivas” (Agrawal, 1995). Sin embargo, tal como expone Michael Warren (1992), en la actualidad, un número creciente de gobiernos, especialmente africanos y organismos internacionales de desarrollo están reconociendo que el conocimiento y las organizaciones a nivel local constituyen la base para enfoques participativos de desarrollo que sean rentables y sostenibles.

De esta forma, para Arun Agrawal (1995: 415) el conocimiento indígena forma la base angular de varias tendencias convergentes en el pensamiento de las ciencias sociales y la práctica de la administración del desarrollo. Asimismo, el autor asegura que los defensores del conocimiento indígena o neo-indigenistas, han intentado centrar la atención en las poblaciones indígenas y marginadas destacando sus conocimientos, sin embargo, sus exposiciones sufren de contradicciones y debilidades conceptuales. Michael Warren (1992) señala que, el conocimiento indígena y la biodiversidad son fenómenos complementarios esenciales para el desarrollo humano. Como lo manifiesta Briggs (2005) “the paper suggests that a number of problems and tensions has resulted in indigenous knowledge not being as useful as hoped for or supposed”. El conocimiento indígena se convierte en el

centro de los debates posteriores sobre el desarrollo sostenible debido a la forma en que tal conocimiento, ha permitido a los individuos vivir en armonía con la naturaleza durante generaciones.

Es posible considerar otras formas de vida de los pueblos Afro-indígenas en América Latina, que muestran condiciones de vida comunitaria, en cuanto a justicia social, bienes materiales, empoderamiento de las personas, además de la garantía de los derechos humanos y la armonía con la naturaleza, en contrapunto a la propuesta por el sistema neoliberal que afirma la prioridad total del mercado y coloca en segundo plano el bienestar de las personas y la protección del medio ambiente, entonces, que pueden constituir alternativas al desarrollo a partir de las propias epistemologías y su cosmovisión, considerando sus experiencias, saberes y conocimientos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas, *52*(2), 1130–8001. [https://doi.org/10.5209/rev\\_POSO.2015.v52.n2.45203](https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203)
- Aghion, P., & Howitt, P. (2009). *The Economics of Growth*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Agrawal, A. (1995). Dismantling the divide between indigenous and western knowledge. *Development and Change*, *26*(3), 413–39.
- Agrawal, A. (2002). Indigenous knowledge and the politics of classification. *International Social Science Journal*, *54*(173), 287–297. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00382>
- Bank, W. (2006). *World Development Report*.
- Briggs, J. (2005). The use of indigenous knowledge in development: problems and challenges. *Progress in Development Studies*, *5*(2005), 99–114. <https://doi.org/10.1191/1464993405ps105oa>
- Briggs, J., & Sharp, J. (2004). Indigenous knowledges and development: a postcolonial caution. *Third World Quarterly*, *25*(4), 661–676. <https://doi.org/10.1080/01436590410001678915>
- Clammer, J. (2012). *Culture, Development and Social Theory: Towards an Integrated Social Development*. London: Zed Books.
- Dei, G. J. S. (2002). *Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy* (No. 58).
- Escobar, A. (1992). Reflections on “development”: Grassroots approaches and alternative politics in the Third World. *Futures*, *24*(5), 411–436. [https://doi.org/10.1016/0016-3287\(92\)90014-7](https://doi.org/10.1016/0016-3287(92)90014-7)

- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Escobar, A. (1999). The Invention of Development. *Current History*, 98, 382–386.
- Esteva, G. (1992). Environment. In *Development Dictionary, The: A Guide to Knowledge as Power* (pp. 26–37). Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Esteva, G. (2009). Development. In W. Sachs (Ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (second, pp. 1–23). London: Zed Books.
- Fannon, F. (1963). *The Wretched of the Earth. Soins Psychiatrie*. New York: Grove Weidenfeld A. <https://doi.org/10.1016/j.psy.2013.04.012>
- Harris, R. L., & Seid, M. J. (2000). Critical perspectives on globalization and neoliberalism in the developing countries. *Journal of Developing Societies*, 16(1), 1–26.
- Harris, J., Hunter, J., & Lewis, C. (2003). *The New Institutional Economics and Third World Development*. New York: Routledge.
- Hobart, M. (1993). *An anthropological critique of development: The growth of ignorance?* (M. Hobart, Ed.), Routledge. London: Routledge.
- Howes, M., & Chambers, R. (1979). Indigenous Technical Knowledge : Analysis , Implications and Issues Indigenous Technical Knowledge : Analysis , Implications and Issues. *Institute of Development Studies Bulletin*, 10(2), 5–11.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In S. Castro Gomez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25–46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Nederveen Pieterse, J. (2000). After post-development. *Source: Third World Quarterly*, 21(2), 175–191.
- Peet, R., & Hartwick, E. (2015). *Theories of development: Contentions, arguments, alternatives*. New York: Guilford Press.
- Posey, D. A. (1985). Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems*, 3, 139–158.
- Rakowsky, C. (2003). Planned Development Women's Power. In R. Chilcote (Ed.), *Development in Theory and Practice: Latin American Perspectives* (pp. 266–273). Lanham: Rowman & Littlefield.

- Rapley, J. (1997). *Understanding development: Theory and practice in the third world*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Sachs, W. (2009). *Development*. (W. Sachs, Ed.) (second). London: Zed Books.
- Santos, B. de S. (2002). *Towards a New Legal Common Sense*. London: Butterworth.
- Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Paris: Philippe Ray.
- Sharp, J., & Briggs, J. (2006). Postcolonialism and Development: New Dialogues? *The Geographical Journal*, 172(1), 6–9.
- Thorsen, D. E., & Lie, A. (2006). What is Neoliberalism ? *Politics in the Age of Neoliberalism*, 1–21.
- Wallerstein, I. (2000). Globalization or the Age of Transition?: A Longterm View of the Trajectory of the World-System. *Asian Perspective*, 24(2), 5–26. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002007>
- Walsh, C. (2010). Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15–21. <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>
- Warren, D. M. (1991). *Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development* (No. 127). Washington, DC.
- Warren, D. M. (1992). *Indigenous knowledge, biodiversity conservation and development*. Nairobi.



García Sandoval, R. (2017). La lucha social transformadora de los movimientos juveniles en América Latina y su derecho a re-existir. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 157-167). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# LA LUCHA SOCIAL TRANSFORMADORA DE LOS MOVIMIENTOS JUVENILES EN AMERICA LATINA Y SU DERECHO A RE-EXISTIR<sup>1</sup>

Randolfo García Sandoval

Università Degli Studi di Padova

El siguiente escrito es una reflexión a manera de análisis teórico-histórico-político que explora el accionar de los movimientos juveniles en Latinoamérica entre los que resulta importante mencionar a la Confederación de Estudiantes de Chile (CONFECH), de igual manera, la movilización de los estudiantes universitarios en el año 2011 marcó sin duda un nuevo ciclo de subjetivación política de la juventud chilena (Martínez, 2015). En el mismo sentido el movimiento juvenil Peruano “Vamos por Mas” que nace de la lucha por la derogación de la Ley “Pulpín”, que promueve el acceso de jóvenes al mercado laboral y a la protección social. Para efectos de este trabajo se coloca al centro de la reflexión el caso reciente en México con el movimiento de los “Yo soy 132” que persigue democratizar los medios de comunicación, reivindicar el derecho a libertad de expresión entre otros movimientos. El presente trabajo destaca a grandes

---

1. *El presente trabajo es parte de un proceso de investigación sobre Descolonización y Epistemologías del Sur, que busca aprender desde las experiencias, en este caso desde las experiencias de los movimientos juveniles en America Latina y su aporte a la lucha social emancipadora.*  
[randolfogarcia@gmail.com](mailto:randolfogarcia@gmail.com) [randolfo.garciasandoval@studenti.unipd.it](mailto:randolfo.garciasandoval@studenti.unipd.it)

rasgos el proceso organizativo juvenil en tres ciclos de subjetivación: política de la juventud y su acentuada lucha rebelde en contra de los sistemas capitalistas, racistas y por último, patriarcales tal es el caso del neoliberalismo que vulnera todos los derechos como sujeto político. América Latina es un mosaico de aprendizajes y pedagogías de resistencias, las juventudes enriquecen todas estas dinámicas emancipatorias. A manera de hallazgos presentamos algunos de los esos aprendizajes después de realizado el presente trabajo, el cual se espera sirva para unir fuerzas y construir sociedades vivas.

## 1. ALGO DE HISTORIA

América Latina en los últimos años ha experimentados cambios importantes en el aspecto social, político y económico. Cabe destacar que la mayoría de estos cambios han estado protagonizados por quienes son la mayor población en el continente, es decir las juventudes en sus diferentes manifestaciones, sean estos estudiantes, obreros. Todos ellos desarrollan particulares luchas que resultan ser mas “visibles” y objeto de estudio, caso diferente ocurre con los jóvenes en entornos rurales, indígenas y afrodescendientes, o por otro lado, la falta de enfoque de género, que hasta principios del presente siglo se incorpora de forma marginal dentro de informes oficiales (los y las jóvenes) (Rodríguez Ernesto 2015). Algunos investigadores en temas vinculados a explorar los movimientos juveniles, señalan el año 1985 (celebración del Año Internacional de la Juventud) como el inicio del proceso investigativo “formal”,

...dejando atrás ensayos de gran valor especulativo, pero con escasas evidencias empíricas, que en muchas ocasiones estaban exageradamente cargadas de posturas ideológicas. (E. Rodríguez, 2015: 122),

Rodríguez destaca que con el primer informe sobre juventud Iberoamericana (1990), se pudo superar una etapa (décadas precedentes) signadas sobre todo por el aporte de ensayo.

Sin embargo, resulta importante subrayar que las décadas de los setentas y ochentas tienen un especial énfasis en un segmento de población no reconocida como sujeto político libre, (Fernández, 2010, p. 122), pero son estos jóvenes y en estas décadas que inician la creación de una nueva praxis política que revisa los grandes relatos revolucionarios y aboga por la luchas concretas, “donde la critica de tan localizada y específica se convierten en resistencia” (Forta-

net Fernández Joaquín, 2010:123), que si bien es cierto no había un acentuado y formal proceso de estudio y de incorporación de los y las jóvenes como sujetos políticos (Díaz Gómez, Álvaro; Salamanca Aragón, 2012, p. 110), es con la llegada de los años noventas y la entrada del siglo actual que se refuerza la idea del interés de los jóvenes y las jóvenes en la vida política y su participación en la misma, “pero rechazan fuerte y decididamente el estilo de política predominante en el marco del auge neoliberal, construido a la sombra del denominado Consenso de Washington” (Rodríguez Ernesto 2015). Como bien explica Sader en su aporte, América Latina fue el lugar donde nació el neoliberalismo y el lugar donde más se expandió, fue el laboratorio de experiencias neoliberales por excelencia. En ninguna región del mundo pasó algo similar. En un momento, únicamente Cuba no era neoliberal (Sader, 2008), por lo cual la crisis y agotamiento del neoliberalismo ha sido lento y contradictorio (Martínez, 2015), y es ante éste sistema que aún en decadencia sigue siendo grotesco, “civilizatorio” y sin alternativas reales, sistema que deja al descubierto la precariedad laboral y la mercantilización, sistema que somete a las juventudes latinoamericanas y contra el cual resisten (las jóvenes y los jóvenes) en busca de esas alternativas.

## 2. LUCHAS SOCIALES DESDE LAS JUVENTUDES

Partir de la sola idea que en América latina existe una crisis hegemónica, la cual hoy es palpable y latente, descubre que hay una necesidad de recuperación de los espacios públicos y de igual manera la necesidad de crear alternativas, esas alternativas que deben pasar del papel a la acción de conjunto, “es necesario unir fuerzas para crear sociedad vida” (de Sousa Boaventura, México 2017). Luciano Gruppi escribe sobre el concepto Hegemonía:

El concepto de hegemonía está presentado en Gramsci en toda su amplitud, es decir, como algo que opera no sólo sobre la estructura económica y la organización política de la sociedad, sino además, específicamente, sobre el modo de pensar, sobre las orientaciones teóricas, y hasta sobre el modo de conocer. (Gramsci, 1971)

La década de los 90 coloca el acento en el llamado “retorno” a la democracia, una democracia “mercantilista” la cual en la práctica deja al desnudo el recrudescimiento de las mas miserables formas de vivir

a través de la implantación de medidas políticas y económicas, las cuales impactan sobre la población que llamo en sentido de afirmación fuerte, vital y revolucionaria: las juventudes, “Las generaciones jóvenes vivieron y viven con particular intensidad los efectos del neoliberalismo”(Martínez, 2015), la brutalidad del sistema capitalista, el racismo enraizado y un patriarcado que atenta contra toda forma de libertad y emancipación.

Al observar la precariedad en el ingreso de las jóvenes y los jóvenes a los sistemas educativos (con una crisis profunda en todos su niveles) convirtiéndoles en el segmento de población más pobre, con el mayor desempleo y, dicho sea de paso, sumergidos en una terrible violencia que automáticamente les deja fuera de ser protagonistas políticos, violencia que según “Hidden in plain sight” es un análisis estadístico de la violencia contra los niños que incluye información de 190 países, y que UNICEF publicó en septiembre de 2014. Dichos datos arrojan que en los últimos 7 años el número de jóvenes asesinados por homicidio en América Latina ha ido en aumento, solo en el 2012 las víctimas entre 0 y 19 años es de 25.400 (M. Rodríguez, 2016).

En América Latina y el Caribe, hay más de 158 millones de jóvenes entre 10 y 24 años de edad, representando el 30% de la población total de la región, el mayor número en la historia de la región. En América Latina y el Caribe, hay más de 107 millones de adolescentes entre 10 y 19 años de edad. La pobreza afecta a los adolescentes y jóvenes en forma desproporcionada, alcanzando un promedio de 39% en personas entre 15 a 24 años de edad en América Latina. 3 • 15 millones de adolescentes entre 10 y 18 años viven con menos de \$1 al día en la región. El porcentaje llega al 46,8% en el medio rural, mientras que en áreas urbanas es de 25,5%. Honduras tiene una tasa de pobreza juvenil del 60% y Bolivia, Guatemala, Nicaragua y Paraguay del 50%.(K. Rodríguez & Echague, 2010)

El fenómeno de la represión juvenil no es nuevo en cuanto a las aspiraciones de un sistema, dadas las características rebeldes y de cambio que propone “naturalmente” las juventudes. Los datos estadísticos exponen que América Latina atraviesa, por lo que (Sader, 2008) llama una crisis hegemónica. Por un lado, el mayor bono demográfico juvenil de la historia a quienes los organismos internacionales lo han llamado un “Tesoro”, pero por otro el incremento de asesinatos es de los más altos en el mundo. Paradójicamente estos asesinatos se ven reflejados con mayor énfasis en el sur global, África

ca y América Latina, esta última vive nuevamente un genocidio en su población joven (Juvenicidio) que todos ven pero que también todos callan.

Subrayo que con la aniquilación/represión de las juventudes bajo los “dispositivos de despolitización” (Martínez, 2015), el espacio es libre para mantener sociedades bajo una moderna esclavitud, incapaz de recuperar espacios y promover nuevas alternativas debilitando a su vez la capacidad de “relación activa existente entre él (los jóvenes y las jóvenes) y el ambiente cultural” (Gramsci, 1971) socavando la fuerza para resistir de los pueblos.

Juliana Cubides Martínez en su aporte expone tres ciclos de Subjetivación (Carrillo, 2004, p. 41) Política de la Juventud

- Un primer ciclo, según Martínez quien al igual que otros autores considera que ‘El grito Córdoba’ en 1918, es señalado como el primer acontecimiento histórico donde surgió una ideología-política juvenil como expresión de un proceso de subjetivación política; Martínez en su aporte hace énfasis y referencia a dos elementos que haría explotar la situación de conflictos. Por un lado, la lucha contra el régimen de clausura política impuesto y heredado por la colonia y el segundo es la democratización del gobierno universitario y las luchas aun vigentes por la autonomía universitaria, un fenómeno que se repite en toda Latinoamérica (Martínez, 2015, p. 127).
- El segundo ciclo de subjetivación política según Martínez irrumpiría en 1968. Su principal epicentro siguen siendo las Universidades con los levantamientos juveniles y estudiantiles de 1968 que quedaron registrados en la historia como una ruptura generacional sin precedentes. El posicionamiento de la juventud como movimiento social desbordó el ámbito universitario y su crítica social fue más allá de las perspectivas de la ‘reforma universitaria’. Esta generación de jóvenes anticipó las luchas que vendrían producto de las grandes transformaciones que empezaba a experimentar el capitalismo y marcó un cambio sustancial en las subjetividades estudiantiles y juveniles. En México, un movimiento estudiantil popular fracturó el consenso político-ideológico del Estado Mexicano al denunciar la ausencia de libertades políticas. La respuesta represiva del régimen y la masacre del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco, significó para el Estado una pérdida sin precedentes de su hegemonía ideológica. El movimiento estudiantil “atacó y erosionó seriamente los mitos del Estado conciliador. ..(Martínez, 2015, p. 127).

Desde México hasta Argentina pasando por Perú, Colombia y Chile entre 1968 y 1973, los Movimientos Juveniles, con el acento de Estudiantes, se movilizó en la búsqueda por democratizar los espacios, este ciclo culmina con la entrada en escena (1973) en Chile del Sistema Neoliberal que dentro de su objetivos principales apostó por la desmovilización juvenil, a esa juventud crítica y protagonista. Con lo cual se hace evidente el declive y la fragmentación del movimiento juvenil estudiantil producto de las políticas neoliberales, se registran casos de universidades donde crecen las matriculas exponencialmente, en otras palabras se fragmenta el movimiento, destruyen el sistema educativo para crear el sujeto que necesitan, el sujeto que no critica, que no reacciona y que está al servicio de los intereses para lo cual fue creado, sin embargo “abre nuevos desafíos para construir un referente de unidad y recomposición del estudiantado” (Martínez, 2015)

- Un tercer ciclo de subjetivación política juvenil en perspectiva instituyente está marcado por la crisis del neoliberalismo y el despliegue de luchas que hoy están mostrando caminos de recomposición de la juventud como movimiento social y sujeto político.”(Martínez, 2015)

Ese camino de recomposición inequívocamente propone centralmente la reconstitución de un sujeto, “que no es eminentemente anticapitalista; es anti neoliberal, con un protagonismo extraordinario” (Sader, 2008), es de hacer notar que la elección de Hugo Chávez en Venezuela (1998), el primer Foro Social Mundial (FSM 2001), marcaron un banderillazo de partida para la renovación social y política de América Latina y por ende una dinámica renovadora en el ámbito de la participación política juvenil a través de gobiernos que se colocan fuera del espectro de la izquierda tradicional, como es el caso de Argentina, Brasil, Venezuela, Ecuador, Paraguay, Bolivia, Nicaragua y Honduras. De estos mencionados 3 de ellos, Venezuela, Ecuador y Bolivia, promueven un enfoque de refundación del Estado, como bien lo señalan autores como Sader. En estos tres países es donde menos floreció o echó raíces el neoliberalismo a diferencia de México, Chile, Colombia, Perú, Argentina y Brasil y no es que no hubiese neoliberalismo en los primeros, ya que éste es hegemónico y se distribuye por toda la América Latina.

Otro dato interesante que resalta Sader en relación a estos tres países de manera particular, Venezuela Ecuador y Bolivia es la forma de organización social que acompaña toda esta experiencia de cambio y de refundación desde una nacionalismo militar combinado con movimientos sociales o movimientos urbanos ciudadanos, movimientos de acción social indígena, todo lo citado representa una esperanza de cambio y de una participación más activa de los movimientos sociales juveniles. Como ejemplo de ello, el movimiento juvenil argentino la Campora que enarbola la bandera de la memoria argentina. Si 1918 y 1968 marcaron rupturas y cambios profundos liderados por las juventudes, en la actualidad se reconfigura y se autodefinen los jóvenes y las jóvenes como sujetos políticos a través de despliegues de luchas sociales que para efectos de este análisis citaremos uno de los muchos ejemplos que están suscitando cambios en América Latina haciendo énfasis en uno de los países donde el neoliberalismo ha echado raíces muy profundas como lo es México, y como el movimiento “Yo soy 132”, irrumpe generando cambios sustanciales y de largo plazo para México y su gente.

### 3. EL MOVIMIENTO JUVENIL EN MEXICO “YO SOY 132”

El 1° de mayo las grandes televisoras anunciaron que no transmitirían en sus canales principales el primer debate entre los candidatos a la Presidencia de la República, organizado por el Instituto Federal Electoral y programado para el domingo 6 de ese mismo mes. Mientras que TV Azteca prefirió dar difusión a un partido de futbol, Televisa optó por un programa de concursos a la misma hora que los “presidenciables” expondrían sus razones para que la ciudadanía apoyara su programa político... (Estrada Saavedra, 2014)

Esta era la realidad mexicana hasta que 5 días después, cuando en el escenario irrumpió la presencia juvenil hecha protesta en la Universidad Iberoamericana (UIA)

Es así como nacen las luchas juveniles, hartas y cansadas de un sistema excluyente y opresor , que no promueve la transparencia y que pretende seguir imponiendo su seudodemocracia, en Mayo del 2011 alumnos y alumnas de la Universidad Privada Iberoamericana confrontan al entonces candidato a la presidencia por el Partido Institucional PRI que a su vez representaba la coalición política entre el PRI y el Partido Verde Ecologista de México, los jóvenes interpelan a EPN (Enrique Peña Nieto), en relación al caso de Salvador de Atenco en el 2006 cuando EPN era el gobernador del Estado de México,

y dicho sea el caso es considerado por muchos autores como Terrorismo de Estado. (Robles, 2010). Ante tal cuestionamiento EPN responde a los jóvenes estudiantes que él es el único responsable de haber dado la orden del uso de la fuerza pública para mantener la paz y el orden del Estado de México, ante esta respuesta las juventudes de la Universidad Iberoamericana reaccionaron indignadas, al grado de evitar la salida normal de Peña Nieto y obligándolo a recluírse en los baños universitarios. Como era de esperarse ante tal situación los medios de comunicación (TV AZTECA-TELEVISA) activaron su sistema represor contra los jóvenes utilizando todo tipo de epítetos para describir la manifestación hecha por los y las jóvenes contra Peña Nieto, buscando desprestigiarlos y silenciarlos con toda su monstruosa maquinaria de medios, medios que hacían su trabajo para imponer a su candidato (el del sistema), el “Ungido”: EPN. Tocar a él (EPN) era tocar también sus intereses económicos como toda transnacional parte del sistema neoliberal.

Pero no contaban con la astucia... de estos jóvenes valientes que irrumpen en la escena de un país con profundas raíces neoliberales, ante los señalamientos hechos en su contra (jóvenes), 131 jóvenes a través de videos que los identificaban como alumnos de la UIA responden a esos ataques y señalamientos a lo que un joven “desconocido” responde como acto seguido y de solidaridad para con los 131: Yo soy 132 desde las redes sociales. En fecha 14 de Mayo del 2012, se reafirma lo que Marco Estrada a llamado Sistema de Protesta (Estrada Saavedra, 2014), “Este último se caracteriza por su constitución y reproducción mediante comunicaciones orientadas al conflicto, las cuales se expresan temáticamente como movilizaciones de protesta en contra de diferentes oponentes (como el gobierno, las organizaciones eclesiales, las empresas, los medios de comunicación), o en contra de las consecuencias no previstas de las operaciones de las organizaciones de los sistemas funcionales de la sociedad (como la política, el derecho, la economía, la ciencia o el arte)”.

La lucha política juvenil que paso por la democratización de los medios de comunicación al exigir un segundo y tercer debate entre los candidatos presidenciales, su proceso organizativo que surgió de la espontaneidad juvenil junto a la fuerza de convocatoria desde las redes sociales hasta llegar a asambleas de trabajo en todo el país con diferentes universidades y diferentes actores, la implementación de estrategias por ejercer su derecho ciudadano con un México que no esperaba tal suceso a escasos dos meses de las elecciones generales en

Julio del 2012, las cuales al final dieron como ganador del proceso a EPN, que sin embargo ese México del 2012 ya no volvió a ser el mismo con la ruptura provocadas por las “movidas” estudiantiles que provocaron movilizaciones en la lucha por un sistema más equitativo y menos excluyente, que dio vida y fortaleció un Movimiento Social Mexicano que hoy también tiene rostro “joven”.

Fragmento del discurso del Mesa 14 de las asambleas juveniles : “El estado ha contado ya su historia, el silencio nos quiere dotar de olvido, ese silencio hoy lo rompemos para recuperar la historia, nuestra historia, la historia de todos los mexicanos, esa historia de la cual somos partícipes, herederos y continuidad. No olvidamos los esfuerzos y las luchas de movimientos obreros y campesinos, el magonismo, el villismo, el zapatismo, el movimiento ferrocarrilero y el Movimiento Médico. No olvidamos los movimientos trascendentes de nuestra historia, la expropiación petrolera, el vasconcelismo, la lucha por la autonomía universitaria, la insurrección social armada en los años setenta. No olvidamos los procesos estudiantiles, ¡la defensa de los albergues del Instituto Politécnico Nacional en el 58!, ¡los movimientos estudiantiles de Tlatelolco en el 68! y ¡el Jueves de Corpus en el 71!. ¡No olvidamos tampoco la guerra sucia y sus desaparecidos!, ¡No olvidamos los presos políticos!, ¡las huelgas universitarias del 86 y del 99!”.(Imágenes En Rebeldía, 2012).

#### 4. A MANERA DE HALLAZGOS

Algunos hallazgos nos muestran que los movimientos sociales latinoamericanos se nutren de las juventudes siendo éstas las grandes movilizadoras pero sin rostros, quienes a su vez son invisibilizados en lo interno de los movimientos sociales que poseen una visión adultista y poco intergeneracional.

Afianzar la lucha desde diversas trincheras, contra el sistema racista, capitalista y patriarcal es una tarea a retomar por parte de los movimientos sociales, las juventudes latinoamericanas lo están asimilando, es necesario aprender de sus experiencias y alternativas que están ahí, pero que resulta muchas veces difícil aprender de los otros.

Es necesario profundizar en el análisis sobre la re-existencia y resistencia juvenil en América Latina su papel fundamental en la lucha transformadora de América Latina, su rol protagónico como sujeto político.

Resulta urgente que los movimientos sociales “democraticen” los espacios, dando paso a la “diverdemocracia” que dentro de ella están las juventudes, de no ser así resultaría casi imposible descolonizar los saberes, obtener nuevas ecologías e impulsar epistemologías desde adentro de los movimientos sociales, negándonos la posibilidad de profundizar y redimensionar el papel protagónico de las juventudes en América Latina. Los movimientos juveniles tienen esa característica de desaprender para aprender concibiéndonos como un todo iguales, es por ello que tenemos derecho a ser iguales cuando las diferencias nos inferiorizan y tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos des caracteriza.

La historia ha sido escrita hasta ahora por el cazador, es tiempo de que sea escrita por el león. (Boaventura de Sousa Santos, 2013).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boaventura de Sousa Santos. (2013). “Desaprender Para Aprender.”
- Carrillo, C. A. M. (2004). Vislumbrar ciudadanía: jóvenes y cultura política en la frontera noroeste de México. (E. P. y Valdes, Ed.).
- Díaz Gómez, Álvaro; Salamanca Aragón, L. A. Los Jovenes son sujetos políticos (2012).
- Estrada Saavedra, M. (2014). Sistema de protesta: política, medios y el #YoSoy 132. *Sociológica* (México), 29(82), 83–123. Retrieved from [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-01732014000200003&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732014000200003&lng=es&nrm=iso&tlng=es)
- Fernández, J. (2010). Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción. (Universidad de Zaragoza, Ed.).
- Gramsci, A. (1971). El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Imágenes En Rebeldía. (2012). GRAN DISCURSO #YoSoy132. 1er asamblea. MEMORIA Y CONSCIENCIA. Mesa 14. Ciudad Universitaria. Retrieved from <https://youtu.be/E9dkSK1pgzA>
- Martínez, J. C. (2015). MOVIMIENTOS JUVENILES CONTEMPORÁNEOS EN AMÉRICA LATINA JUVENTUD Y POLÍTICA EN LA ENCRUCIJADA NEOLIBERAL EL. In Jóvenes en movimientos, Experiencias y sentidos de las movilizaciones en la America Latina Contemporanea (pp. 119–157).

- Robles, H. E. (2010). Atenco : un caso de terrorismo de Estado. *PAPELES de Relaciones Ecosociales Y Cambio Global*, (112), 131–140. Retrieved from [http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Paz/conflictos\\_por\\_recursos/Atenco\\_H.ROBLES.pdf](http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Paz/conflictos_por_recursos/Atenco_H.ROBLES.pdf)
- Rodriguez, E. (2015). A modo de prólogo: estudios sobre juventudes en América Latina : Un mosaico de realidades diversas pero convergentes, a caracterizar más y mejor. In H. Cubides, S. Borelli, R. Unda, & M. Vasquez (Eds.), *JUVENTUDES LATINOAMERICANAS PRÁCTICAS SOCIOCULTURALES, POLÍTICAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS* (pp. 21–30). CLACSO.
- Rodriguez, K., & Echague, N. (2010). Únete a La Niñez, 2005–2008. Retrieved from [http://www.unicef.org/lac/Hoja\\_de\\_datos\\_sobre\\_adolescentes\\_Cumbre\\_uv\(1\).pdf](http://www.unicef.org/lac/Hoja_de_datos_sobre_adolescentes_Cumbre_uv(1).pdf)
- Rodriguez, M. (2016). La aterradora manera en que los adolescentes están muriendo en América Latina. BBC MUNDO. Retrieved from [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160421\\_america\\_latina\\_homicidios\\_jovenes\\_adolescentes\\_menores\\_venezuela\\_honduras\\_colombia\\_mr](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160421_america_latina_homicidios_jovenes_adolescentes_menores_venezuela_honduras_colombia_mr)
- Sader, E. (2008). Refundar el Estado. *Posneoliberalismo En America Latina*, 89.



Figueiredo Rocha, G.F. (2017). La lucha social transformadora de los movimientos juveniles en América Latina y su derecho a re-existir. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 169-180). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# DESCOLONIZANDO UMA NAÇÃO: OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS TRAÇANDO CAMINHOS DA TUTELA À AUTODETERMINAÇÃO<sup>1</sup>

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Este texto propõe uma discussão sobre a descolonização das relações entre povos indígenas e a sociedade brasileira não indígena, especialmente a partir das transformações no aparato administrativo que historicamente foi construído para homogeneizar e incorporar gradativamente as populações indígenas à comunidade nacional, civilizando-as ao eliminar os vestígios de “indianidade”.

Através do exercício da tutela, perpetuaram-se formas de poder marcadas pela colonialidade (Quijano, 2009), vigentes mesmo no contexto de avanços democráticos constitucionais. Os desafios à descolonização na sociedade brasileira passam pelo enfrentamento direto, pelos povos indígenas organizados, às estruturas consolidadas de poder, pelas dificuldades de se criarem unidades na diferença e,

---

1. Este texto é resultado de pesquisa realizada no âmbito do doutoramento em Pós Colonialismos e Cidadania Global, do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, e corresponde a parte da tese doutoral ainda em curso, com o apoio da Fundação para a Tecnologia e Cultura (FCT).

dentro delas, espaços de efetiva autodeterminação. Sem uma transformação radical da matriz monocultural destas estruturas de poder, tal como na refundação plurinacional nos Estados da Bolívia e Equador, como o reconhecimento da etnicidade nos espaços hegemônicos pode promover uma permanente reinscrição da diferença dentro da narrativa do nacional?

Busco analisar a questão a partir dos avanços, tensões e contradições que perpassam a construção dos direitos e políticas indígenas na transição do paradigma da tutela para o da autodeterminação, cujo marco central está no conjunto de conquistas que se deram a partir da Constituição de 1988.

## 1. AS RAÍZES COLONIAIS DA IDENTIDADE INDÍGENA

No ceto da discussão sobre o legado colonial das sociedades atuais, encontra-se o problema da identidade do sujeito colonizado. A construção de universais como a ciência, o direito, o mercado, o Estado-nação e a subjetividade moderna teve como contraparte os seus opostos radicais, produzidos e situados nos territórios coloniais - o contextual, o específico, o exótico, o não civilizado, incluindo tudo aquilo que não exprimisse as características do homem livre, branco, proprietário, ocidental, heterossexual. Portanto, oposto ao “eu”, foram construídas, a partir de toda uma miríade de práticas sociais, discursos científicos e jurídicos, as categorias subjugadas à condição de objeto, como a mulher, o negro, o colonizado, a natureza, o índio.

A dominação colonial produziu este “outro” como um objeto fixo, dentro da moldura do estereótipo. Por sua vez, o estereótipo prende o colonizado a essa representação fixa, marcada pela ambivalência da falta – a incompletude, a incapacidade de ser pleno e de se adequar aos padrões universais – e do excesso, a ânsia de representar essa inferioridade e de reafirmá-la através das práticas coloniais e da violência, a vontade de incorporar e de assimilar (Bhabha, 1998).

Esta identidade estereotipada, a forma de ser marcada pela falta, é fortemente vinculada à imagem, ao fenótipo, à cor da pele e aos signos que são diretamente associados ao “outro”, como acontece, por exemplo, com a figura do “indígena”. Ao indígena se “concede” a possibilidade de ser reconhecido como tal, desde que ele corresponda às expectativas imagéticas que foram criadas em torno de sua identidade: ele deve se comportar de acordo com o que foi fixado enquanto sendo a sua cultura, os seus hábitos os seus valores. Daí

porque se diz que os indígenas “devem ser preservados” dentro de suas culturas, como seres apartados do tempo, pois eles são imagens paralisadas nas molduras de um museu, eles “são cultura”.

Poderá a cultura, concebida como “realidade linguística, simbólica e histórica”, ressignificar todas as instâncias da vida social, fora do modelo da repetição estereotípica? Os processos políticos e democráticos, nos quais estas identidades se inserem não mais na condição de objetos, fazem com que deixem de ser consequência de suas culturas e passem a ser sujeitos de seus processos culturais?

Para Homi Bhabha, segundo sua perspectiva pós-colonial, a cultura deve ser encarada como lugar da enunciação, um “entre-lugar”, um lugar de indeterminação, em que:

[...] torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho de representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogênzante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo. [...] É apenas quando compreendermos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram o seu hibridismo (Bhabha, 1998: 67).

Portanto, a eles, os “sub-sujeitos”, ou as subjetividades incompletas e estereotipadas, cabe articular as fraturas do discurso moderno e reinventar as suas existências a partir dos processos de identificação com o seu próprio corpo, linguagem, imagem e cultura. Assim, um conjunto extenso de experiências, formas de ser, pensar e se organizar que a princípio pareciam impossíveis ou inexistentes tomam forma, tornam-se visíveis ou passíveis de reconhecimento por meio das lutas pelas identidades. Contudo, trata-se de um processo sempre incompleto, sempre marcado pelas ambiguidades que as diferenças trazem a um mundo regido por universais.

Saindo da perspectiva “culturalista” de Homi Bhabha, para quem as narrativas culturais ocupam um lugar privilegiado, há que se indagar como processos políticos que consolidaram nações e territórios poderão ser confrontados por estas subjetividades pós-coloniais. O Estado-nação está fundado na unidade entre povo, nação e território, baseada no compartilhamento de raízes e destinos das *comunidades imaginadas* (Anderson, 1991), que uniformiza tempo e espaço a par-

tir de uma única identidade nacional, forjada por meio da história comum de um povo. E este “projeto” de corpo político nacional, consolidado nos países europeus, viria também conformar os Estados nas antigas colônias após as independências, autorizando a participação dos novos cidadãos e governantes, conforme as regras da comunidade nacional.

Por ser esta construção de novas nações parte de um processo de modernização, ou seja, de adequação das instituições políticas aos parâmetros de modernização capitalista e ocidental, tratava-se de “transformar antigos sujeitos, não familiarizados com as possibilidades da igualdade e da liberdade, em cidadãos modernos” (Chatterjee, 2004: 106), o que significava, ainda segundo Chatterjee, a distinção explícita entre cidadãos e populações, entre uma cidadania homogênea, vinculada à unidade soberana do Estado, e heterogeneidade da política, vinculada à diversidade do social. De um lado, há os cidadãos, fonte de legitimação do poder; de outro, estão os governados, objetos do exercício deste poder. Esta distinção é muito válida para a compreensão do poder tutelar do Estado brasileiro nas relações com as populações indígenas e as atuais reconfigurações deste poder desde a redemocratização do país.

Vale antes destacar o trabalho que vem sendo desenvolvido na América Latina nas últimas décadas, pelos chamados *estudos decoloniais*. Autores como Mignolo (2011), Dussel (1993), Quijano (2006; 2009), dentre outros, passam a defender que a modernidade constituiu-se enquanto tal mediante a sua outra faceta, a colonialidade.

A colonialidade –do poder, do saber e do ser– implica a dominação pela raça, nas mais variadas dimensões da vida, desde as instituições políticas, até os domínios linguísticos, artísticos, simbólicos, econômicos e sociais. Ela se perpetua para além do colonialismo, pois é exatamente nas instituições modernizadoras do Estado-nação que ela consolida estes mecanismos de dominação. Portanto, a independência das ex-colônias não rompeu com o processo de reprodução da sociedade colonial, fazendo com que o projeto de nação dos novos Estados espelhasse os anseios e as perspectivas das minorias brancas que compunham essas sociedades, a despeito das maiorias racializadas, ou seja, formadas por índios, negros e mestiços. No lugar de comportarem as diferentes características de cada um desses grupos, os novos Estados repetiram os padrões modernizadores que construíam a relação colonial com a afirmação da supremacia branca sobre as subjetividades racializadas. Daí porque o “problema indí-

gena” está na raiz desses Estados republicanos, cujas leis instituirão princípios de igualdade e liberdade que legitimarão a reprodução da colonialidade do poder em todos os padrões organizadores da vida social.

Os “governados” são, portanto, em primeiro lugar, os povos chamados pela categoria generalizante de “índios”, bem como outras populações não integradas à comunidade nacional. A relação desses grupos com a sociedade nacional que produz a sua “indianidade”, no seu sentido genérico, é marcada por um exercício de poder que categoriza, quantifica e controla, tanto as populações quanto suas terras ocupadas.

Daí porque o processo de construção das resistências indígenas encontra alguns desafios como os que Quijano descreve por “*el des-encuentro entre nación, identidad y democracia*” (Quijano, 2006: 20). Um desencontro que tem sido confrontado por mudanças políticas radicais, promovidas sob o protagonismo dos movimentos indígenas em vários países da América Latina, a partir das últimas décadas do século XX. A refundação plurinacional do Estado do Equador e da Bolívia vai no cerne do constitucionalismo liberal e destrói a ideia de uma nação homogênea, formada por indivíduos livres e iguais. Diferentes nações, coletividades, formas de organização, territorialidades e legalidades devem agora conviver num mesmo espaço plurinacional, promovendo, assim, um “reencontro” entre nação, identidade e democracia.

Obviamente, os desafios são enormes, na medida em que este processo é marcado pela resistência tanto interna quanto externa à superação de todas as formas de colonialidade de poder, que provoca retrocessos e inclusive a desconstitucionalização do Estado plurinacional e das conquistas que se deram no momento constituinte (Acosta, 2012; Santos, 2010). As mudanças na conjuntura política, o contexto de crise, as pressões das elites tradicionais e do capital internacional são alguns dos diversos fatores contra os quais as populações que sustentaram a refundação plurinacional do Estado têm que lutar.

Em comparação a países como Bolívia e Equador, o contingente populacional dos povos indígenas brasileiros e sua representatividade política, tanto na formação do Estado republicano quanto nas sucessivas reformas constitucionais, foi menos significativo, o que afetou de maneira importante as características dos movimentos indígenas, suas formas de organização e estratégias de resistência. Um

ponto que merece destaque é atitude assimilacionista e aparentemente omissiva do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas ao longo da história.

## 2. DA TUTELA À CONSTRUÇÃO COMPARTILHADA DE POLÍTICAS

Os povos indígenas do Brasil totalizam hoje, segundo levantamento censitário de 2010, 817.963 indígenas, 305 etnias, falantes de 274 línguas diferentes.<sup>2</sup> A história do Estado brasileiro é de negação e ocultação das diversas sociedades, formas de organização política, cosmovisões e saberes, ainda que estivesse presente no imaginário folclórico nacional o índio mítico, fundador da nacionalidade, mas recluso para sempre nos confins das selvas e da identidade do brasileiro autêntico. Além da dominação pelo trabalho, garantida pela “aculturação”, muitas vezes a cargo da ação missionária religiosa, o índio era controlado pelo fato de permanecer fixado num passado remoto, fadado a desaparecer.

Até meados do século XX, a estratégia do Estado brasileiro, formatada na legislação do Estado independente, mas com antecedentes nos governos coloniais, era a de “emancipar” os índios da condição “provisória” de indianidade, com desprezo completo pelo conteúdo cultural que representavam enquanto identidades coletivas. Ao longo das diferentes Constituições republicanas, consolidou-se o paradigma jurídico tutelar e assimilacionista, através de todo um aparato administrativo, criado a partir de 1910, com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que permitia ao Estado conhecer e administrar as suas relações com os agrupamentos populacionais indígenas. Não se tratava, portanto, de reconhecê-los como cidadãos e sujeitos politicamente autônomos, mas, ao contrário, tratar a indianidade como condição passageira, a ser superada para a garantia da cidadania plena, e, portanto, objeto de políticas de gestão dos governados. Uma forma específica de poder se configura:

[...] é antes de tudo um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista é sempre presente. Dito de outro modo, trata-se de sedentarizar povos errantes, vencendo-lhes – a partir de ações sobre as suas ações, e não da violência – sua resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou de capturar para os aparelhos desta rede de gestão governamental outros povos com longo

---

2. Informação disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?limitstart=0>. Acesso em 15/03/2017.

tempo de interação com o conquistador, operando para tanto com a ideia de um mapa nacional. [...] O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá (Souza Lima, 1995: 73/74)

Um traço importante deste aparato administrativo é que ele não consiste na simples racionalização das funções de Estado, pois é amparado por um conjunto de representações, discursos e práticas que constituem uma “ideologia de dominação interétnica” (Silva, 2012: 24), ainda muito presente e recorrente em outros países latino-americanos, chamada *indigenismo*. O colonialismo ibérico se distinguia dos demais pelo “culto” à mestiçagem e o indigenismo cumpriu importante papel de integrar a alteridade indígena na constituição de uma nacionalidade homogênea.

A substituição do SPI pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em 1967, decorrente dos problemas de gestão e corrupção do órgão anterior, não afasta o regime de sua raiz tutelar e centralizadora. Ao ser criada, FUNAI atuava como representante dos interesses indígenas em todas as relações com a sociedade não indígena. Na vigência de um governo fortemente autoritário, não havia espaço para que ela estabelecesse canais de diálogo com os seus representados, pois seu papel era de exercer a tutela em relação àqueles em processo de integração à comunidade nacional, conforme dispõe o art. 7º. da lei 6001, de 1973, o Estatuto do Índio. O Estatuto estabelecia com clareza que os índios se dividiriam em três categorias: os isolados, os em via de integração e os integrados à comunhão nacional.

Na década de 1970, vai ganhando força uma crítica mais radical ao paradigma assimilacionista, acompanhada da proposição do reconhecimento da autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas, bem como da pluriétnicidade dos Estados nacionais (Lacerda, 2008). Em 1988, a nova Constituição consagra o Estado redemocratizado e há o reconhecimento formal das comunidades indígenas na condição sujeitos de direitos coletivos, como grupos diversos cultural e linguisticamente, presentes e pertencentes à sociedade nacional, que não precisam ser incorporados e que não vão necessariamente desaparecer. A mudança do paradigma constitucional reflete transformações na compreensão do que são os processos identitários, sobretudo os étnicos (Cunha, 1994; 2009; Oliveira, 1998). Aqueles grupos que antes eram oficialmente concebidos como primitivos, atrasados ou selvagens, categorias formuladas com grande contributo da própria ciência antropológica, passam a ser interpretadas fora

dos padrões evolucionistas que legitimavam as práticas racistas. Passam, assim, a se tratados como coletividades que se organizam politicamente segundo padrões de etnicidade, ou seja, de diferenciação da sociedade envolvente segundo regras de pertencimento que garantem um sentido de continuidade (Barth, 1998/1969; Weber, 1991).

Todo este processo de mudança que culminou na derrubada do regime tutelar e integracionista não foi produto do desenvolvimento espontâneo de novas relações entre o Estado brasileiro redemocratizado e as populações indígenas. Desde a participação de lideranças e organizações indígenas e entidades de apoio no processo Constituinte até o trabalho que vem sendo exercido por novas organizações em nível local, regional e nacional, todo este processo resulta das lutas diárias de cada povo pela autodeterminação, contra o regime de tutela e contra todas as formas de colonialidade que o Estado democratizado ainda impõe, como o enclausuramento de comunidades inteiras em áreas invadidas e/ou não demarcadas, a falta de apoio técnico ao manejo e produção nas terras indígenas, a precariedade no acesso a direitos básicos, como saúde, saneamento e educação, dentre outros inúmeros problemas.

Como destaca Santili (2002), a derrubada do regime tutelar é consequência das mudanças radicais por que o Brasil passou nas últimas décadas, deixando de ser um país eminentemente rural, modernizando intensamente as suas tecnologias de informação e comunicação, o que se reflete sobremaneira na vida das comunidades indígenas, na multiplicação das suas formas de contato e relações com as cidades, com a língua e formas de vida não indígena, com diferentes atores e movimentos, em nível local, nacional e internacional. Foram transformações que, para o mal e para o bem, deslocaram radicalmente a posição de povos e comunidades frente à sociedade nacional, de maneira que tanto os conflitos como as alianças são agora mais profundos e duradouros. Não se contesta no movimento indígena brasileiro que a realização de seus projetos de futuro depende do Estado que os tutelou –com sua estrutura arcaica e monocultural– mas que comporta também as “brechas” democráticas, como possibilidades de construção de uma sociedade, um direito e um Estado interculturais. Apesar disso, o Estado brasileiro tem sido refém de pressões de setores econômicos, principalmente ligados ao agronegócio e a atividades extrativas como a mineração, com a realização de campanhas difamatórias, empunhados do estigma de que “há muito índio para pouca terra” e de que os indígenas são inimigos do desenvolvimento do

país, forçando verdadeiros retrocessos das conquistas democráticas.

Hoje, este Estado é um todo complexo, formado por diferentes agências e instituições, que operam segundo interesses diversos e antagonicos. Adiciona-se que em momentos de crise, esta afeta ainda mais e de maneira peculiar a política indigenista, considerando que o seu principal órgão executor, a FUNAI, não se desfez de suas raízes com o modelo tutelar de política, tampouco foi totalmente reestruturada, de maneira a se tornar um instrumento intercultural de promoção de autonomia dos povos indígenas. Ela ainda simboliza aquele velho aparato de quem os índios dependeriam para se integrar à sociedade envolvente e que por consequência, fala também em nome dos índios à sociedade dos brancos. Um exemplo disto é a sua dificuldade em tornar a política indigenista transversal a todos os setores do Estado, de atribuir responsabilidades e competências entre os demais entes federados, ou seja, estados e municípios.

Demasiado centralizadora, precarizada tecnicamente e ineficiente nas diversas funções que ainda concentra, a FUNAI foi objeto de boa parte das críticas e demandas indígenas dentro dos processos deliberativos que marcaram a I Conferência Nacional de Política Indigenista- “A relação do Estado brasileiro com os povos indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”, realizada ao longo do ano de 2015, com etapas locais, regionais e uma etapa nacional. Apesar dos problemas, é, porém, um órgão de fundamental importância na defesa dos direitos indígenas, na articulação das políticas dentro do Estado e no apoio aos diferentes povos, muitos ainda bastante dependentes de seu trabalho, todos tendo nela um importante suporte, dentro e fora das aldeias. Ela foi inclusive uma das principais articuladoras desta Conferência, junto a representantes dos movimentos, em nível nacional e regional. Ao todo, foram reunidos mais de 17 mil indígenas nas etapas locais, 6 mil nas etapas regionais e 1.888 participantes da etapa nacional, incluindo representantes indígenas, representantes do Estado e de entidades da sociedade civil de apoio à causa indígena. Após de deliberações, foram construídas quase 5.000 propostas, sintetizadas na etapa nacional, ligadas à política indigenista do Estado, que perpassam diferentes eixos de ação, tratando de temas como direito territorial, autodeterminação e participação social, direitos individuais e coletivos, desenvolvimento e gestão sustentável das terras, promoção da diversidade cultural e pluralidade étnica do Brasil, direito à memória indígena.

Um dos pontos fortes deste processo deliberativo foi a demanda pelo fortalecimento e reestruturação da FUNAI, o que não significou, nem de perto, um apelo pela recuperação do seu papel centralizador, burocrático e tutelar. Ao contrário, os povos indígenas têm clareza de que este papel não pode mais ser exercido, uma vez que não se compatibiliza com os seus interesses de autodeterminação, de participação direta nas decisões do Estado e de construção ativa de uma sociedade pluriétnica e intercultural. Resta saber como se dará ao longo do tempo esta reestruturação, se há como promover reformas que alterem profundamente o *modus operandi* historicamente configurado pelo Estado brasileiro, sem que sejam comprometidas conquistas importantes, sob o constante risco de um contexto em que as crises afetam prioritariamente as minorias étnicas. Santili (2002) propõe uma reforma que radicalize a regionalização da atuação da FUNAI, que esta seja pautada pelo diálogo direto com os diferentes povos, em cada contexto, além do exercício de um controle social efetivo.

O Estado não deve pretender substituí-los como sujeitos políticos no exercício direto de seus direitos e relações. Um novo estatuto deve regular essas relações e ao Estado deve caber o papel de viabilizar serviços básicos (educação, saúde) e fomentar os projetos culturais, econômicos e ambientais indígenas. O conceito de fomento é muito mais apropriado do que o de tutela para definir o papel atual e futuro que os povos indígenas devem reivindicar do Estado (Santili, 2002: 77).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta pós-colonial de Homi Bhabha, no início do texto, é de que a cultura não deve ser tomada como um objeto, mas um lugar indeterminado de enunciação, a ser ocupado pelo sujeito pós-colonial. O que ele propõe e aparentemente se remete a narrativas textuais e artísticas pode se remeter também a processos políticos radicais, de reinscrição de sujeitos políticos nas narrativas e no espaço da comunidade nacional?

Diferentemente de outros contextos da América Latina, onde os povos indígenas protagonizaram uma refundação plurinacional do Estado, pelo menos em termos formais, os povos indígenas do Brasil vêm construindo um processo diferenciado de relações com o Estado e a sociedade brasileira, na passagem da condição de governados, objetos de um poder de tutela, para a de sujeitos políticos plurais

e autodeterminados. Tais transformações não implicaram um rompimento completo com as instituições de tutela, tampouco com as dinâmicas do poder, marcadas pelo imaginário inferiorizante, produto das colonialidades do poder.

Isto não significa que não haja espaço para a indeterminação, pois no aprofundamento das relações com a sociedade não indígena e entre as próprias etnias, nomeadamente na construção compartilhada de políticas indigenistas, são traçados os conflitos e alianças, os quais, ao contrário do que pretendia o regime tutelar, uniformizando e categorizando os diferentes tipos de índios, fortalecem as suas identidades plurais e a capacidade de alterarem tudo a sua volta. Ou seja, trata-se de um processo que não significa a mera inserção de sujeitos políticos numa mesma comunidade nacional. A comunidade não pode ser mais a mesma, pois estes participantes, antes meros objetos das políticas, alteram o próprio sentido do social, do político, da nação.

É preciso que aprofundemos mais nas análises sobre estes processos, complexificando-os, sem reduções no olhar sobre qualquer categoria, seja ela o “indígena”, seja o “Estado”. Centrarmos a análise sobre a identidade indígena como um processo conflituoso, no protagonismo indígena e na capacidade de serem o que quiserem, de discutirem e deliberarem os seus projetos de futuro e de descolonizarem os nossos sólidos paradigmas calcados na cultura homogênea do nacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto (2012), “O buen vivir, uma oportunidade de imaginar outro mundo”, in Heinrich Böll Foundation (ed.), *Um Campeão visto de perto. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*, Heinrich-Böll-Stiftung, 198-216.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Barth, Fredrik (1998/1969), “Grupos étnicos e suas fronteiras” in Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 185-250.
- Bhabha, Homi K. (1998), *O local da cultura*, trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG.

- Chatterjee, Partha (2004), “Populações e sociedades políticas” in *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO, p. 101-127.
- Cunha, Mauela Carneiro da (1994), “O futuro da questão indígena”, *Estudos Avançados*, 8(20), 121-136.
- Cunha, Manuela Carneiro da (2009), *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Dussel, Enrique (1993), *1492: O Encobrimento do Outro (A origem do “mito da modernidade”)*. Petrópolis: Vozes.
- Lacerda, Rosane (2008), Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: Conselho Indigenista Missionário.
- Mignolo, Walter (2011), *El vuelco de la razón : diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires, Ediciones del SIGNO.
- Oliveira, João Pacheco de (1998) “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, vol. 1, Rio de Janeiro, 47-77.
- Quijano, Anibal (2006), “El ‘Movimiento Indígena’ y las Cuestiones Pendientes en América Latina”, *Review*, XXIX, 2, 189-220.
- Quijano, Aníbal(2009), “Colonialidade do Poder e Classificação Social” in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-118.
- Santili, Márcio (2002), “Programas regionais para uma nova política indigenistas”, in Antônio Carlos Souza Lima; Maria Barroso-Hoffman (orgs.), *Estado e Povos Indígenas, bases para uma nova política indigenistas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 69-82.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2010), “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.
- Silva, Cristhian Teófilo da (2012), “Indigenismo como ideologia e prática de dominação. Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada”, *Latin America Research Review*, Vol. 47, no. 1, 16-34.
- Souza Lima, Antônio Carlos (1995), *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Weber, Max (1991), “Relações comunitárias e étnicas” in *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Da UnB, 1991.

Yuquilema Yupangui, V. (2017). La justicia kichwa: existe y resiste. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 181-193). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# LA JUSTICIA KICHWA: EXISTE Y RESISTE<sup>1</sup>

Verónica Yuquilema Yupangui

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

En el contexto ecuatoriano a partir del año 1998 se puso en vigencia una norma constitucional que declaró la existencia de un Estado pluricultural y multiétnico, reconociendo por primera vez en la historia republicana, los denominados derechos colectivos para los pueblos indígenas y negros o afro ecuatorianos, abriendo paso a la potestad jurisdiccional de las autoridades de los pueblos *runa*<sup>2</sup> u originarios<sup>3</sup> para administrar justicia.

Aunque este reconocimiento haya servido de impulso al ejercicio de la “justicia indígena” (García, 2003), la institucionalidad jurídica es precolonial (Almeida, 1999). Al igual que el derecho romano, el derecho de los pueblos originarios en Abya Yala tenían sus propias normas y principios rectores.

En el año 2008 tras un proceso constituyente reforzado y protagonizado por el Movimiento Indígena y Movimientos Sociales, se

---

1. El presente artículo fue elaborado como trabajo final de la disciplina “*Globalizações Alternativas e Reimpressão da Emancipação Social*” dentro del Programa de doctoramento “*Pos-Colonialismos e Cidadania Global*”. Centro de Estudos Sociais CES y Universidad de Coimbra

2. Usaré el término *runa* o *runakuna* en lugar de indígena, reivindicando de esta forma el concepto epistémico que es parte de la vida de las comunidades kichwa y en virtud, de considerar que el término “indígena” reposiciona y fortalece el imaginario colonial. Cuando se trate del pensamiento de otros/as o citas textuales me verá forzada a usar la palabra indígena o indígenas.

3. Haré uso de este término para referirme, de otro modo, a los pueblos y nacionalidades de Ecuador.

puso en vigencia una Constitución que rompió con los paradigmas del viejo Estado-nación basado en la monocultura dominante, con ello se declaró al Estado como Plurinacional, Intercultural, Constitucional y de Derechos. En el caso del Derecho de la población *runa*, éste fue reconocido teniendo ahora igualdad formal (artículos 57 N° 10 y 171).

Tras este reconocimiento, las críticas y controversias en contra del sistema jurídico *runa* se acentuaron, así también, los medios de comunicación hegemónicos abordaban el tema distorsionando de manera intencionada la realidad, creando un imaginario falaz en la sociedad ecuatoriana.

Empero, intelectuales y académicos pusieron su atención en las prácticas jurídicas de las comunidades, trayendo a colación varias reflexiones y aportes alrededor de este tema (García, 2003; Llasag, 2007; Pacari, 2002; Ávila, 2013). Estas reflexiones han ayudado para que este sistema sea visibilizado y sus mecanismos de administrar justicia sean analizados como alternativos al sistema jurídico dominante, debido a sus varias potencialidades, entre ellas, la de ser una justicia reparadora (Ávila, 2013). No obstante, parece necesario también analizar de forma autónoma y en su amplia complejidad este sistema que, dicho sea de paso, entrama una serie de cuestiones poco debatidas.

Por ese motivo, el objetivo de este trabajo es hacer un análisis hacia adentro, de uno de los sistemas jurídicos más visibles en Ecuador, la justicia kichwa, abordando sus potencialidades, y algunos de los desafíos que enfrenta; a partir de la experiencia compartida y vivenciada en el acompañamiento a la Comunidad Kichwa de Pulucate y en mi paso por la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos INREDH.

## 1. PLURALISMO JURÍDICO EN ECUADOR

Si se toma la teoría que académicos como Antonio Wolkmer (2003), se puede evidenciar que la noción plural de la justicia ha estado presente en las sociedades eurocéntricas desde su inicio; no obstante, en países de América Latina que han pasado por procesos de colonización, la concepción de ésta tiene una propia fundamentación.

Es así que, este concepto se ha convertido en un proceso de reivindicación de los sistemas jurídicos invisibilizados durante siglos por los colonizadores durante el periodo colonial y los neo-colonizadores (criollos/mestizos) desde las repúblicas democráticas.

En particular el pluralismo jurídico se ha convertido en un referente central para discutir el sentido en que los pueblos indígenas plantean el reconocimiento del derecho indígena, al mismo tiempo que exigen la transformación del Estado de su carácter monocultural hacia una condición plural; pero también para comprender cómo se conforman y se construyen cotidianamente los sistemas jurídicos indígenas, cómo estos han logrado sobrevivir y redefinirse, cuál es su manifestación contemporánea, cómo se relacionan con el derecho estatal y cómo incide en ellos la legalidad transnacional. (Sierra, 2011: 385)

En ese sentido, el Pluralismo Jurídico analizado en un primer momento desde estudiosos de la cultura e identidad, sobre todo, de población *runa*, se abre campo para mostrar la situación de subalternización al que los “otros” sistemas jurídicos propios fueron sometidos y la imposición de un sistema jurídico de matriz eurocéntrica (romana, sobre todo).

De la mano de la reflexión que el profesor Boaventura de Sousa Santos (2010) hace sobre la existencia de un *pensamiento abissal*, en el campo jurídico esa línea se acentúa en la existencia de un derecho universal, válido, civilizado, por un lado y prácticas costumbristas, pre-coloniales y primitivas, por otro. Por ello Santos (2010) advierte la necesidad de una «sociología de las ausencias», pero sobre todo una «sociología de las emergencias», que posibilite la visibilización, en este caso, de los “otros” Derechos.

En el caso ecuatoriano, el pluralismo jurídico como una forma de emancipación jurídica empieza a discutirse a partir de las dos últimas constituciones, con el reconocimiento de pueblos y nacionalidades culturalmente diferentes. Lo que sólo fue conseguida con la lucha de estos pueblos.

En esta línea, la propuesta planteada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE en los años 80 y 90, tras años de luchas por la visibilización y reivindicación de su condición de pueblos y nacionalidades, en el 2008 logró no solo cuestionar la estructura monojurídica en la que seguía sustentada el Estado moderno, sino, la estructura constitutiva misma del Estado; abriéndose un camino complejo y desafiante en frente. Conforme con el texto constitucional actual que reconoce el pluralismo jurídico y la plurinacionalidad, se profundiza y hasta radicaliza la puesta en vigencia de la igualdad de los 15 sistemas jurídicos coexistentes en el escenario ecuatoriano.

Aunque, la realidad jurídica no refleja el avance constitucional, satisfactoriamente, las comunidades, pueblos y nacionalidades en estos dos últimos siglos han afianzado su protagonismo dentro del Estado; en el caso del Derecho, las autoridades *runa* de forma independiente del reconocimiento constitucional, siguen vivenciando su justicia.

De esta forma, varios académicos *runa* o no, han dado su aporte a partir de la recopilación, sistematización y problematización de los sistemas jurídicos de las comunidades, pueblos y nacionalidades de Ecuador, siendo la justicia kichwa de la Sierra la más analizada. En mi caso, el interés nace, de un lado, por ser del pueblo Puruwá que forma parte de la nacionalidad kichwa de la Sierra y de otro, por haber centrado mi acompañamiento y aporte junto a algunas de estas comunidades. Por tanto, la contribución de este trabajo es reflexionar “para adelante”, esperando en lo posible aportar en la línea de la “utopía crítica” que el profesor Santos (2004) destaca.

## 2. DERECHO RUNA

¿Por qué *Runa* y no indígena?

Indio e indígena, dos términos que dentro del contexto ecuatoriano hacen referencia a los pueblos que habitaban esos territorios antes del proceso de colonización. Indio, fue la primera referencia impuesta por los colonizadores y perduró durante gran parte del periodo republicano. Posteriormente, el término indígena sería el que se sobreponga, considerando que es sociológica y antropológicamente más adecuado y legítimo para hacer mención a esos pueblos. Ambos, inclusive, han sido reivindicados en distintos momentos por el propio movimiento indígena ecuatoriano, boliviano y peruano, especialmente. Y han ido coexistiendo indistintamente dentro de la sociedad ecuatoriana toda, no obstante, para gran parte de la sociedad “indígena” el término *indio* es asumido como peyorativo, lo que no ocurre con *indígena*.

Por otro lado, una nueva ola de pensadores y pensadoras kichwa vienen poniendo en debate el uso de estos dos términos, en especial, *indígena*, que tal como se mencionó, es naturalmente asumido como adecuado. Uno de sus principales puntos de debate es que la existencia del imaginario *indio e indígena* invisibilizaron las denominaciones en las lenguas, que estos pueblos usaban para identificarse.

En esa línea de reflexión y más allá del origen etimológico del término *indígena*, éste no deja de estar cargado y de reproducir las se-

cuelas del pensamiento colonial, por tanto, lo que interesa evidenciar y reflexionar es el contexto en que éste fue impuesto, de ahí que, no puede desconocerse el pasado colonizador que atravesó nuestra historia, periodo en que la población originaria fue condenada, también a través de las denominaciones como indio y ahora indígena, a zonas de no ser (Fanon, 1973).

Esta zona de no ser, se refleja no sólo en la imposición sino también en el epistemicidio (Santos, 2010) de los saberes y conocimientos que existían, en que sus lenguas también fueron objeto de manipulación, invisibilización, y desprestigio.

Por ello, con el ánimo de aportar al proceso de descolonización en el contexto ecuatoriano y acogiendo el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) que reflexiona sobre el poder de las palabras para encubrir el pensamiento colonial y convencida que, con el uso continuo de éste, se acentúan esos fundamentos racistas y coloniales, se propone y reivindica el término kichwa: *Runa*.

Desde la lengua kichwa que existe y resiste en las mentes y corazones de la población no mestiza que habita en comunidades y ciudades, re-surge y reposiciona el *Runa* como otra forma de ser y estar en el mundo, cuyos fundamentos se vivencian en base a principios de comunitariedad, reciprocidad y relacionalidad. Así mismo, este término también ha venido siendo usado por las poblaciones no mestizas de habla kichwa para denominarse y representarse así mismos y desde ese lugar, reposicionar su pensamiento y forma de ser y estar en medio de la globalidad de cultural existentes.

En ese sentido, apropiada y genéricamente, al Derecho que vienen practicando estas poblaciones, se denominara Derecho *Runa*, en lugar de llamar indígena, y de forma más específica me referiré, a justicia o derecho kichwa, para hacer mención a uno de los 14 sistemas jurídicos que hacen parte de este Derecho.

Es así que, este Derecho debe ser entendido dentro de un proceso histórico del que fue atravesado, tal como sugiere María Teresa Sierra

...el derecho indígena es el resultado de múltiples procesos de transacción, negociación y resistencia, y en gran medida ha sido moldeado por las relaciones de dominación y tensión con los sistemas jurídicos dominantes: del colonizador, primero, del derecho estatal nacional, posteriormente, y hoy en día del derecho internacional (2011: 390).

Tal como se observará en el desarrollo del proceso de administración de justicia kichwa, las comunidades a lo largo de los periodos históricos que han vivenciado, han adoptado ciertas formas organizativas y las han adaptado a sus propias formas internas de justicia; lo que no debe despistar la mirada de sus bases y principios de existencia y práctica. De ahí que, el derecho ecuatoriano (runa o no) podría analizarse también desde la categoría de «interlegalidad»<sup>4</sup> (Santos, 2003).

Aunque existen definiciones sobre “derecho indígena” en el contexto latinoamericano, en el caso ecuatoriano la propias organizaciones y académicos *runa* y, también mestizos, han propuesto sus conceptos para éste. El abogado kichwa Kañari, Carlos Pérez Guartambel refiere que:

Derecho indígena es el conjunto de preceptos y normas milenarias afioradas en las comunidades originarias, guiadas por una concepción cosmogónica filosófica presentes en la memoria colectiva que han sido generacionalmente transmitidos oralmente y dinamizados por los pueblos de hoy, reconocidos y aceptados por adhesión; como garantía de un equilibrio social (Pérez, 2006: 179).

Aporte que ratifica la existencia de un sistema jurídico basado en principios propios, diferente al sistema jurídico ordinario, de enfoque positivista. Por otro lado, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, desde un punto de vista político, da su aporte a la conceptualización de este Derecho, a partir del proceso histórico de luchas y resistencias emprendidas por la población *runa*.

Para nosotros los indios, el derecho indígena es un derecho vivo, dinámico, no escrito, el cual a través de su conjunto de normas regulan los más diversos aspectos y conductas del convivir comunitario... La legislación indígena es conocida por todo el pueblo, es decir, existe una socialización en el conocimiento del sistema legal, una participación directa de la administración de justicia, en los sistemas de rehabilitación, que garantizan el convivir armónico (CONAIE, 1999: 6)

## 2.1 Justicia Kichwa

La justicia kichwa ejercida en los quince pueblos que hacen parte de la nacionalidad kichwa y más específicamente por las autoridades en las comunidades, busca reparar lo que en palabras de sus miembros es *llaki* y lo que constitucionalmente es llamado como conflicto

---

4. Concepto que “[...] designa la multiplicidad de ‘estratos’ jurídicos y de las combinaciones entre sí, que caracterizan el ‘mundo de la vida’[...]” (Santos 2003: 50). La traducción es mía.

interno (problema).

*Llaki*, una palabra kichwa que denota tristeza, desgracia, indica que algo va mal y como tal algo o alguien de alguna forma fue el responsable. Este término es usado indistintamente, sea para una tristeza individual como una crisis de cualquier índole dentro de la familia o una tristeza comunitaria, que ocurre en los casos en que acontece un problema mayor que preocupa a toda la comunidad, como: la muerte, el robo, la violación.

Lo opuesto a la desgracia es la tranquilidad, el equilibrio o lo que varios intelectuales kichwa llaman armonía. Raúl Llasag Fernández para referirse a aquello lo hace mencionando la expresión kichwa: *Cushicuy Causay* o *Alli Causay* e indica que “*La armonía entre la comunidad, naturaleza y energía cósmica, es el principio básico del mundo indígena y del Derecho Propio.*” (2007: 79). De tal forma, que esta justicia precautela el *Alli kawsay* en contraposición al desequilibrio que se ve reflejada en la aparición del *llaki*, por ese motivo, la justicia kichwa además, procura evitar o menguar *llakikuna* posteriores, lo mismo que en el léxico jurídico eurocéntrico se conoce como reincidencia.

Para restablecer la armonía y evitar *llakikuna*, las comunidades kichwa de forma milenaria vienen haciendo uso de sus prácticas propias que están basadas en conocimiento, que han sido transmitidas de generación en generación oral y vivencialmente. Así, las comunidades kichwa para resolver los problemas que por su impacto causan conmoción y como tal se hace preciso la intervención de la comunidad entera, llevan a cabo procedimientos propios.

Las reflexiones que van a seguir surgiendo y la sistematización del procedimiento compartido para solucionar conflictos que se expone a continuación, como se dijo, es fruto del acompañamiento que se hizo en un primer momento a la Comunidad Kichwa Puruwá de Pulcate, en el cantón Colta, provincia de Chimborazo en el año 2010 y posteriormente en el trabajo desarrollado con la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos INREDH, en el período 2012-2015 junto a las Comunidades Kichwa Otavalo de Tocagón, Comunidad San Juan Alto, pertenecientes al cantón Otavalo y Comunidad Kichwa Cotacachi de Morales Chupa, en el cantón Cotacachi, ambas en la provincia de Imbabura, al norte del país.

## 2.2 Experiencia de autoridades runa en Ecuador

En medio de la constante presión de la institucionalidad estatal eurocéntrica para que sean las autoridades de la justicia ordinaria quienes administren justicia en base a sus cánones del *deber ser*, el caso que se ejemplifica brevemente es uno de “conflictos internos grandes” que la justicia *runa* ha podido solucionar.

En el año 2014 tres compañeros kichwa Otavalo de la comunidad de San Juan Alto y Cotama, *mindaláes*<sup>5</sup> radicados en República Dominicana fueron acusados del delito de trata de personas dentro de la jurisdicción ordinaria (derecho penal eurocéntrico), eran comerciantes de artesanías y mantenían locales de venta en ese país. Casi simultáneamente, el caso llegó también a conocimiento de la comunidad por cuenta de los familiares de dos de los involucrados que hasta abril de 2015 estaban encarcelados por disposición del juez ordinario.

El *llaki* surgió cuando uno de los involucrados en julio de 2013 llevó a dos adolescentes kichwa que vivían en sus comunidades de origen, fuera del país para que trabajen en un local de artesanías en República Dominicana. En medio de trámites “ilegales”, acuerdos no establecidos y, abusando del desconocimiento y la confianza de los padres y de las adolescentes, obtuvo el permiso de salida del país de las dos y ofreció el pago mensual de 150.00 dólares por su trabajo.

Una vez que llegan a este país, las adolescentes señalaron que fueron expuestas a horarios de trabajo largos y condiciones de vida de las que nunca fueron informadas: dormir en el piso, clima del país, tiempo de trabajo; agravado con que, tras pocos días de permanecer en el país, las adolescentes fueron separadas y una de ellas fue llevada a trabajar con el hermano de la persona que las llevó, siendo que esto tampoco fue acordado previamente.

A los quince días, una de las adolescentes regresa a Ecuador, con la ayuda de su hermano que tuvo la posibilidad de costear su vuelo, debido a que no quería permanecer en esas condiciones de vida y porque empezó a sentir acoso por parte del hermano de la persona que las llevó; la otra adolescente por no contar con recursos económicos, permaneció un tiempo más y al cabo de unos días regresó al país por la vía del consulado ecuatoriano, quien tuvo que actuar fren-

---

5. Este término hace alusión a la tradición que forma parte de la identidad y cultura de las personas pertenecientes al pueblo kichwa Otavalo, caracterizados por ser comerciantes y viajeros universales.

te a la situación vulnerable de la adolescente, que tras una tentativa de abuso sexual por parte de su “empleador” huyó y llegó a solicitar asistencia al consulado.

El *llaki* fue procesado dentro de la justicia eurocéntrica por el delito de trata de personas y dentro de la justicia kichwa como atentado a los principios comunitarios de la tradición *mindalá*. Tras una confrontación entre la competencia de la jurisdicción “indígena” y la ordinaria, prevaleció la resolución emitida por las autoridades de las tres comunidades.

Cabe aclarar que, dentro de la justicia *runa* de Ecuador, dependiendo del caso concreto, las autoridades *runa* pueden estar conformadas por autoridades de las comunidades al que los involucrados pertenecen. En este caso, el conflicto fue resuelto por las autoridades de tres comunidades: San Juan Alto, Colimbuela y Pucalpa, dos de los “acusados” eran de la primera, y las adolescentes de las otras dos.

La actuación de las autoridades *runa* en este caso complejo, estuvo enmarcado en un proceso inicial de “descolonización” interior, de reafirmación de sus facultades constitucionales de poder resolver un caso de esta magnitud, ya que tenían que enfrentar presiones de varios lados: familiares, acusados, víctimas e instituciones estatales eurocéntricas (jueces, ministerio del interior, sistema de protección de niños, niñas y adolescentes).

Luego de un necesario camino de autovaloración, las autoridades *runa* de las comunidades empezaron un proceso de investigación basado en conversaciones, entrevistas y acompañamientos o asesorías legales que permitieron que en un poco más de dos meses, obtuvieran una decisión y enfrenten el escenario de pugna por la competencia del caso.

Si bien los procedimientos son distintos entre los pueblos que comparten la misma nacionalidad kichwa, existe un patrón común que podría identificarse como el camino procesal que siguen la mayoría de las comunidades y en el caso que se ejemplifica, se siguieron algunos de éstos.

### 2.3 Camino procesal para la resolución de los problemas/llakikuna

- Willay o dar aviso: Es cuando las personas de la comunidad acuden ante sus autoridades para buscar ayuda.
- Tapuy (investigación): Es la etapa de averiguaciones sobre los hechos y las personas que causaron el daño.

- **Chimpapuray** (enfrentamiento de las partes): Este enfrentamiento o careo entre las partes, permite contar con las versiones de las personas responsables y víctimas del *llaki*, creando de cierta forma un diálogo entre ellas (cuando es posible) y en la presencia de las autoridades de la comunidad.
- **Allichiy** (solución): Es la toma de decisión en relación al *llaki*, las autoridades de manera conjunta emiten una resolución que generalmente contiene dos partes: una parte de ritual de purificación o sanación del espíritu, del alma y otra de reparación a las víctimas directas e indirectas como es el caso de la comunidad. En las comunidades kichwa, para el ritual de sanación recurren a la ayuda del agua fría y de la ortiga.
- **Paktachiy** (ejecución de las resoluciones): Es la puesta en marcha de las resoluciones y acuerdos tomados por las autoridades de la comunidad, que en el caso del ritual de purificación será inmediatamente ejecutada, no así con las medidas de reparación que generalmente se cumplen a mediano o largo plazo.

En este caso, además del ritual de sanación, se determinaron una serie de medidas reparatorias de derechos para las adolescentes, sus familias y las comunidades envueltas.

### 3. PENSANDO HACIA ADENTRO Y COMPARTIENDO HACIA AFUERA

Fruto de este acompañamiento, surgen algunas reflexiones sobre la Justicia kichwa. La una es que en relación a los desafíos que este sistema enfrenta en un contexto de reconocimiento de Plurinacionalidad y de las dinámicas sociales y económicas de las comunidades dentro y fuera de la comunidad propiamente dicha. La otra, tiene que ver con las potencialidades que ofrece un sistema como éste, dentro de lo que el profesor Boaventura de Sousa Santos (2010) llama como ecología de saberes jurídicos.

En relación a las potencialidades, dejo indicadas brevemente las siguiente:

- **Celeridad**: Esta es una de las características más elogiadas sobre todo por la sociedad no *runa*. Los problemas en las comunidades al ser tratados como un *llaki*, buscan siempre encontrar una solución de la forma más rápida posible, por ejemplo, de no tratarse de un caso complejo, logran solucionarlo en máximo una semana. No obstante, la realidad dinámica que durante los últimos años han venido enfrentando las comunidades, prevé

la necesidad de tomarse un tiempo prudente en la resolución, para evitar una decisión injusta fruto de la prisa. Como ocurrió en este *llaki*.

- Comunitaria: La posibilidad de que un caso sea solucionado por un conjunto de criterios: hombres, mujeres, ancianos, ancianas, jóvenes, posibilita la toma de una decisión menos injusta y coadyuva a la cohesión de la comunidad, la reciprocidad o *minka* se vive y en varios casos se revive.
- Oralidad/diálogo: Una cuestión importante es el valor y uso de la palabra, de la conversación, de la negociación entre los involucrados en un conflicto y la comunidad entera. El diálogo es parte central, oír-hablar, mirar-sentir.

En cuanto a los desafíos, uno que tanto las autoridades de la justicia como académicos kichwa dedicados al acompañamiento de las comunidades plantean, tiene que ver con la operatividad interna de la justicia kichwa.

Las comunidades kichwa en su cotidianidad, eligen sus representantes por un determinado período de tiempo y dependiendo de la comunidad éstas adquieren distintas denominaciones: cabildos y directivas son las más comunes. Estos cabildos o directivas generalmente están precedidos por un/a Presidente/a de la comunidad.

En general, el cabildo o directiva además de cumplir con “diligencias administrativas”, de ocurrir un *llaki* también asumen la responsabilidad de “hacer justicia”; es decir, ejercer potestad jurisdiccional. Aunque, la decisión final, de ser el caso, es tomado por toda la comunidad, la responsabilidad moral de dar continuidad el procedimiento de investigación queda sobre “sus hombros”.

Este *llaki* que involucró el tiempo y energía de varias personas (dirigentes), quienes tuvieron que movilizarse durante aproximadamente dos meses para encontrar la mejor forma de solucionar el conflicto, implicó también el enfrentamiento de la realidad fáctica que atraviesan las comunidades kichwa en este nuevo contexto social y cultural.

Por un lado, la complejización de los conflictos o *llakikuna* que surgen en las comunidades resultado de su dinamismo ha llevado a varios cuestionamientos internos, sobre todo, en cuanto a la operatividad de este sistema. En el caso que se ilustra, las y los dirigentes tuvieron, por un lado, que solventar gastos económicos adicionales para poder movilizarse y alimentarse y, por otro, varios tuvieron que

dejar sus trabajos en la tierra, en el venta o comercialización de mercadería, durante ese periodo.

Frente a este escenario, las comunidades han buscado enfrentar esta realidad, mediante la creación de “Consejos de Justicia Indígena”, como es el caso de la Comunidad de San Lucas, del pueblo Saraguro en el sur de Ecuador, quienes han optado por la creación de una entidad dedicada especialmente a la resolución de conflictos, dando respuesta a las necesidades, sobre todo económicos, para su sostenimiento. En ese sentido, uno de los grandes desafíos que se viene debatiendo, aunque con recelo, es la necesidad o no de “institucionalizar” este sistema jurídico.

Quedo mucho por caminar, compartir y aprender...

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, I. (1999). *Historia del Pueblo Kechua*. Quito-Ecuador: Abra-palabra.
- Ávila, R. (2013). *La prisión como problema global y la justicia indígena como alternativa local. Estudio de caso*. Quito-Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Constitución del Ecuador. (2008).
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. (A. Abad, Trad.) Buenos Aires: Abraxas.
- García, F. (2003). Justicia Kichwa como práctica de identidad étnica. *Papeles N° 81*, 111-118.
- Llasag, R. (2007). *Jurisdicción indígena especial y su respeto en la jurisdicción estatal*. Quito-Ecuador.
- Pacari, N. (2002). Pluralidad Jurídica: Una realidad constitucionalmente reconocida. En J. Salgado. *Justicia Indígena. Aportes para un debate* (pp. 83-90). Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Santos, B. d. (2003). O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico. En J. C. Boaventura de Sousa Santos, *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Vol. 1, págs. 47-88). Porto-Portugal: Edições Afrontamento.
- Santos, B. d. (2004). O Fórum Social Mundial: Manual de uso. Madison-Estados Unidos.
- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo-Uruguay: TRILCE.

- Sierra, M. T. (2011). Pluralismo Jurídico e Interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento. En M. G. Victoria Chenaut. *Justicia y Diversidad en Américas Latina. Pueblos Indígenas ante la globalización* (pp. 385-406). Quito-Ecuador: FLACSO y CIESAS.
- Wolkmer, A. (2003). *Pluralismo Jurídico: nuevo marco emancipatoria en América Latina*. CENEJUS.



# ESPACIO 3. IDENTIDADES Y MIGRACIONES



Barone, A. (2017). Sguardi postcoloniali sull'accoglienza. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 197-210). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# SGUARDI POSTCOLONIALI SULL'ACCOGLIENZA<sup>1</sup>

Anastasia Barone

Europhilosophie, Université de Toulouse/Universidade de Coimbra

Il ruolo dell'esperienza coloniale nella costituzione della modernità occidentale costituisce a tutt'oggi un rimosso storico della coscienza europea. L'esperienza del razzismo europeo e degli effetti della razzializzazione vengono ridotti, nell'autorappresentazione che l'Europa dà di se stessa a fenomeni storicamente e geograficamente circoscritti. Da un lato all'esperienza nazista, dall'altro a processi avvenuti al di fuori dei confini europei. A mostrare la debolezza di una tale rappresentazione, tuttavia, contribuiscono tanto la proliferazione, nel cuore dell'Europa di forze politiche dichiaratamente razziste quanto il dispiegarsi delle politiche europee in materia di migrazione. Il governo delle frontiere esterne, infatti, si struttura in modo sempre più chiaro sulla base di una politica di selezione ed inclusione differenziale (Mezzadra-Nielson, 2014) che non risparmia gli scenari necropolitici delle migliaia di morti nel Mediterraneo. I confini lungo le rotte dei migranti vengono chiusi mentre si sostengono sempre di più ipotesi di nuovi muri interni all'Unione Europea, mentre nel frattempo nuovi processi di esternalizzazione delle frontiere (Andr-

---

1. Questo lavoro è una rielaborazione del paper presentato al Seminario Internazionale Decolonizzando Identità Appartenenza E Rifiuto Del/ Dal Sud Globale, (Granada, Novembre 11-12, 2016), a partire dalla ricerca di tesi magistrale « *Entre libre circulation et gouvernement de la mobilité: la crise migratoire et l'Europe en question* ». [baroneanastasia@gmail.com](mailto:baroneanastasia@gmail.com)

jasevic, 2010) si costituiscono attraverso accordi bilaterali con paesi come la Turchia.

Dall'altro, come da più parti sottolineato, all'interno delle metropoli europee il moltiplicarsi di confini segmenta lo spazio lungo la linea del colore in modi che non possono che essere letti nei termini di quell'articolazione tra razza e capitale che Quijano ha chiamato "colonialità del potere capitalistico mondiale" (2003). Ci riferiamo a quel processo di « disgregazione » delle frontiere (Sassen, 2007) che produce un proliferare di confini all'interno dello stesso spazio europeo (Mezzadra, Nielson, 2014). Si tratta di confini che si misurano tanto sulla divisione dello spazio urbano, sull'accesso allo spazio pubblico, quanto sull'accesso a diritti e servizi, così come sul tipo di inserimento nel mercato del lavoro e dunque di sfruttamento, per non parlare delle violenze poliziesche sempre più all'ordine del giorno in Francia come in Italia.

Le migrazioni contemporanee sono in questo senso uno degli elementi da cui più chiaramente emerge la persistenza degli effetti materiali e simbolici della razza e dei processi di razzializzazione in Europa (Mellino, 2015). Per dirla con Chambers "La migrazione contemporanea dal sud del mondo rende esplicite le premesse coloniali su cui l'edificio della nostra modernità è stato costruito" (Chambers 2013, 14).

Da questo punto di vista, se il rapporto tra controllo della mobilità della forza lavoro e razzializzazione della stessa è un fenomeno che ha a che fare con la costituzione stessa dell'Europa, l'attuale modello europeo di controllo e governo delle migrazioni, intreccia forme di razzismo istituzionale, malcelato dietro i principi di diritti umani, democrazia ed inclusione, a forme di sfruttamento direttamente connesse alle prime.

Il persistere del ruolo della razza nell'Europa del dopoguerra si misura infatti anche e soprattutto attorno al tema alla mobilità e del mercato del lavoro interno all'Europa: il governo della forza-lavoro migrante, per esempio nel modello tedesco del *Gestarbeiter*, si fondava, infatti, ancora ed in modo evidente su presupposti di divisione razziale del lavoro. (Mellino 2012 : 103).

Oggi, dentro quel processo mai finito di crisi economica iniziato nel 2008, si innesta una nuova « crisi » cosiddetta migratoria o dei rifugiati che mette in luce senza riserve la crisi dell'Europa nel momento in cui la rappresentazione dei valori universali di diritto, democrazia, ospitalità si scontra con le immagini di quanto avviene ai

confini d'Europa. Direbbe Fanon “un'Europa che non la finisce più di parlare dell'uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra, a tutti gli anfoli delle sue stesse strade, a tutti gli angoli del mondo” (Fanon, 2007: 227)

In questo lavoro intendiamo posizionarci lungo quelle linee di ricerca il cui obiettivo è “mettere a fuoco l'eredità del passato coloniale e quindi dell'idea di *razza* nella *gestione* politica, economica e culturale delle migrazioni” (Mellino 2012 : 64)

Se, infatti, la spettacolarizzazione del confine produce scene di esclusione il cui contraltare è il supplemento osceno dell'inclusione subordinata (De Genova, 2013b), ci interessa qui concentrarci su ciò che avviene, per così dire, “all'interno”.

Molto è stato scritto riguardo i processi di razzializzazione in atto all'interno del mercato del lavoro, riguardo le misure securitarie e di criminalizzazione dei migranti associati automaticamente a fenomeni di delinquenza e terrorismo, e molto anche rispetto alle politiche relative alla regolazione delle frontiere. Mi sembra che in misura minore sia stata analizzata la matrice coloniale e razzista delle politiche di protezione (Casas-Cortes, 2015). Ciò che mi interessa particolarmente mettere in luce, in questo senso, sono tutti quei processi strutturalmente legati alle politiche cosiddette d'accoglienza che articolano forme di infantilizzazione e di governo delle vite dei richiedenti asilo e dei rifugiati secondo logiche la cui eredità coloniale sembra piuttosto evidente.

Se è vero, infatti, che contrariamente a com'è stato spesso teorizzato, il confine non tende semplicemente ad escludere ma ad includere in modo differenziale, secondo delle striature che intersecano razza, genere, classe e che si articolano internamente tanto con il mercato del lavoro quanto con la disciplina del movimento e delle soggettività, altrettanto interessante mi sembra essere l'analisi del modo in cui i dispositivi di inclusione, più che produrre un'alternativa tra quest'ultima e l'esclusione, tendano a riprodurre un meccanismo selettivo e immediatamente produttivo.

In questo senso prenderemo in esame inizialmente alcuni aspetti della rappresentazione della crisi del sistema d'asilo e delle politiche d'accoglienza, per sottolineare il modo in cui l'approccio prevalente sia quello del cosiddetto “*problem solving*”, che tanto dal punto di vista teorico quanto dal punto di vista politico, anche da parte di forze critiche o quantomeno progressiste e dichiaratamente antirazziste, resta fortemente ancorato a una prospettiva eurocentrica e, di fatto,

complice dei processi di razzializzazione e confinamento. In secondo luogo analizzeremo più nel dettaglio alcuni aspetti delle procedure interne al sistema d'asilo per mostrare il modo in cui queste rispondano a una specifica produzione di soggettività, che attraverso una "biopolitica minimalista" (New Keywords Collective, 2016), ovvero limitandosi a garantire bisogni primari di sussistenza, limitano l'accesso a pratiche di autonomia. In questo senso ci interessa mostrare il modo in cui le politiche di protezione e accoglienza, per la stessa strutturazione del sistema d'asilo europeo, tendano a produrre soggetti vittimizzati e infantilizzati, attraverso una specifica produzione di verità e silenzio.

Prenderemo inoltre in esame le recenti trasformazioni dei centri d'accoglienza all'interno della crisi migratoria e della ristrutturazione ad essa seguita per mostrare come il sistema HotSpot di recente applicazione sia, di fatto, interamente legato a un tentativo di trasformazione del governo delle migrazioni sempre più tendente a un "divenire logistico" delle stesse. Un modello strettamente legato alla circolazione delle persone come fossero merci, secondo modelli di produzione di spazi di confinamento e di rallentamento, nonché di dispersione. Analizzeremo, poi, brevemente anche il modo in cui recenti leggi italiane hanno trasformato ciò che un tempo era soltanto un implicito del controllo delle migrazioni, ovvero l'uso del confinamento come pratica di governo temporale delle vite dei migranti al fine di messa a valore della loro forza-lavoro, in una realtà giuridica, in particolare per quanto riguarda la legge Minniti-Orlando.

In ultimo mostreremo tutto ciò che normalmente non appare nel discorso prevalente e nelle mappe della crisi migratoria, ovvero le molteplici forme di contestazione delle politiche di protezione stesse nonché la variegata forme di autorganizzazione dei migranti. Crediamo infatti che per scardinare quell' "europeismo metodologico" e la sua matrice eurocentrica sia fondamentale provare a rovesciare il punto di vista. Seguendo l'ipotesi critica di Nicholas De Genova (2016), infatti, crediamo che rispetto al perenne tentativo di dissimulazione della persistenza della razza e del razzismo in Europa, attraverso forme di messa in questione di presunte divergenze religiose e/o culturali, sia necessario rovesciare il punto di vista e osservare l'Europa messa in questione da forme contestatarie di mobilità e dall'irruzione sullo spazio pubblico dell'impensato.

"L'imprevedibilità" di cui parla Fanon in *Pelle Nera Maschere Bianche* mi pare essere oggi anche quella che vede richiedenti asilo e rifu-

giati rifiutare la protezione tanto generosamente concessa, di metterne in discussione l'impianto, di minarne alla base la tenuta. Per questo credo che assumere come punto di vista quello dei migranti e degli spazi che essi aprono tracciando nuove linee di fuga, possa dare una prospettiva più ampia a qualsiasi ricerca. Nel fare ciò si tratta anche evidentemente di rimettere in discussione, ancora una volta, altri confini: quelli con cui si tracciano i limiti delle categorie del politico, ed attraverso le cui lenti si leggono spesso lotte che ben poco hanno a che vedere con la tradizionale forma di contestazione cui siamo soliti fare riferimento.

## 1. PENSARE LA CRISI

Una delle più evidenti manifestazioni di quello che abbiamo definito « europeismo metodologico » è stata, a mio avviso, proprio la costruzione del *framing* discorsivo con cui si è mediaticamente e politicamente costituita l'idea di una « crisi » migratoria o dei rifugiati. Innanzitutto dobbiamo sottolineare che l'ordine discorsivo dentro cui ciò si è prodotto ha molto a che fare con le molteplici crisi che hanno investito l'Europa in questi anni, in primis quella economica e finanziaria del 2008. In questo senso anche per quanto riguarda la crisi migratoria abbiamo assistito a una tendenza già riscontrata ovvero quella di « esternalizzare » sempre le cause della crisi stessa. Ciò che non è mai in discussione, quindi, è l'impianto stesso del modello « in crisi », ovvero la sua strutturale dimensione esclusiva e violenta, il razzismo altrettanto strutturale che la informa, i dispositivi di management e governo delle migrazioni legati alla produzione di forza-lavoro mobile.

Mi sembra che questo stesso *frame* discorsivo si ritrovi in modo pervasivo anche all'interno di quei discorsi che si vorrebbero di critica e di denuncia dell'attuale regime di controllo delle migrazioni. Così, in quel complesso di discorsi, pratiche, attori pubblici e privati, associazioni e ong che concorrono al mantenimento di quelle che abbiamo chiamato politiche di protezione (sistema d'asilo, centri d'accoglienza, sprar, associazioni antirazziste e di sostegno ai migranti, enti terzi, enti religiosi), ritroviamo quasi sempre una forma di denuncia delle inefficienze del sistema e mai in alcun caso una critica radicale al modello stesso cui esso s'ispira. Ciò rientra, a moi avviso, in quella che Miguel Mellino ha chiamato « crisi dell'antirazzismo » (2012), oggi corroborata dall'innestarsi di una retorica umanitaria che

sempre più si intreccia con piani militaristici e concetrazionari. È così che, come vedremo, la Croce Rossa diventa uno degli enti che più si fa carico dell'attuazione di politiche esclusive e violente nei confronti di richiedenti asilo e rifugiati.

Andando per ordine, prendiamo come esempio la mappa "Fuori campo. Richiedenti asilo e rifugiati in Italia: insediamenti informali e marginalità sociale", pubblicata dall'associazione Medici Senza Frontiere nell'aprile 2016, con cui l'associazione denuncia le condizioni di accoglienza in Italia.

...pur riconoscendo gli sforzi fatti dal nostro Paese per recuperare inadempienze e ritardi cronici, chiede alle autorità di incrementare la capienza del sistema di accoglienza, superando l'attuale approccio emergenziale; di garantire a migranti, richiedenti asilo e rifugiati negli insediamenti informali condizioni di vita dignitose e i diritti basilari della persona (Medici Senza Frontiere, 2016)

Il modello in sé e la strutturazione fortemente razzializzata dell'accoglienza non sono mai messi in discussione: il fatto che per richiedere diritto d'asilo si debba essere costretti a vivere per mesi se non anni in centri di prima accoglienza o di accoglienza straordinaria in cui ciò che è unicamente garantito sono, quando il sistema funziona, per l'appunto, i diritti basilari quali un letto e del cibo, ovvero una mera assistenza di base, non sembrano mai essere al centro del discorso. Altrettanto si può dire dell'impossibilità per molti dei richiedenti asilo di proseguire la propria rotta verso il paese prescelto, a causa del regolamento di Dublino. Come vedremo poi nel capitolo successivo mai ed in nessun caso sembra essere messa in questione l'idea soggiacente all'accoglienza per richiedenti asilo, ovvero la totale impensabilità di una forma di autonomia dei soggetti in questione e la costante riproduzione di una tale condizione di dipendenza. Infine, ed è un tema che proveremo ad affrontare più avanti in questo lavoro, i grandi assenti in queste denunce sono, ovviamente, i migranti stessi.

Nella mappa dell'accoglienza che esclude di Medici Senza Frontiere non compaiono gli insediamenti informali che più hanno costituito forme di autorganizzazione direttamente e dichiaratamente contestatarie nei confronti dell'accoglienza italiana, quali per esempio il campo di Ventimiglia.

Proseguiamo con un altro esempio : prendiamo il Rapporto Hotspot Italia pubblicato da Amnesty International (2016) che ha avuto senz'altro il merito di denunciare gli effetti coercitivi e violenti dell'applicazione rigida del nuovo approccio previsto dall'Unione

Europea. Dall'altro lato tuttavia è impossibile non notare che nel suddetto Rapporto, scritto a fronte di più di 170 interviste, il ruolo centrale sembra essere unicamente quello di polizia ed enti terzi perpetratori delle violenze denunciate, non lasciando nessuno spazio al modo in cui i migranti stessi si sono opposti a questo stesso sistema.

Questi esempi mostrano da un lato, quella crisi dell'antirazzismo di cui parlavamo poco fa, dall'altro, ed è il tema che più ci interessa poiché ci guida verso il prossimo capitolo, il modo in cui le politiche di protezione, e con esse anche tante forme apparentemente benevole di assistenza o di denuncia, tendano di fatto a reiterare una condizione di passività e di inazione che si suppone far parte della figura del migrante, del richiedente asilo e del rifugiato e che in quanto tale viene costantemente prodotta e riprodotta attraverso pratiche e discorsi performativi.

## 2. TOH, UN RIFUGIATO!

« Toh, un negro! ».

Riprendiamo il famoso incipit del capitolo « L'esperienza vissuta di un nero » di *Pelle Nera Maschere Bianche* (Fanon, 2015) per introdurre questo nuovo capitolo in cui intendiamo sottolineare la continuità tra la pratica e il discorso coloniali e il meccanismo che soggiace ai sistemi di profilazione in atto nel processo di richiesta d'asilo, protezione ed accoglienza in Europa.

Si tratta di mettere in luce quello sguardo immediatamente produttivo ed oggettificante che Fanon descriveva come epidermizzazione del razzismo e che per noi, in questo lavoro, ha a che fare con il posizionarsi dello sguardo dello Stato, dell'Europa, ma anche delle micropolitiche dell'accoglienza, sul richiedente asilo. In particolare ci interessa qui evidenziare alcuni aspetti che, all'interno dei procedimenti di richiesta d'asilo, mirano a produrre soggettività disciplinate di un certo tipo specifico, costringendo i parlanti a una pratica performativa di produzione di verità.

Al riguardo mi sembra interessante riprendere le analisi di Tazzioli relative alle condotte di non-verità dei migranti richiedenti asilo. Recuperando gli strumenti di Foucault nell'analisi del « *dire-vrai* », Tazzioli evidenzia alcuni aspetti specifici di contesti quali la commissione territoriali cui i richiedenti asilo sono tenuti a rivolgersi per raccontare le proprie biografie di migrazione al fine di ottenere il riconoscimento della protezione internazionale.

Ovvero, come sanno i migranti in attesa del loro turno per l' 'esame di storie', ciò che di fatto viene chiesto a un richiedente asilo é di riuscire a provare e a ricostruire una narrazione coerente della propria esperienza di migrazione, che si inserisca a pieno titolo in una dei 'profili di mobilità' fissati dalle politiche migratorie (Tazzioli, 2014)

È interessante, a questo punto, chiedersi, chi è il “buon rifugiato” che queste storie devono performare e quindi produrre. Si tratta evidentemente di un tipo di racconto che deve mostrare la natura di vittima del richiedente asilo, producendola e riproducendola costantemente.

A questo proposito è interessante sottolineare, come ha fatto tra gli altri Francesco Vacchiano, che diversamente da quanto previsto realmente dal testo della Convenzione di Ginevra, lo statuto di rifugiato viene applicato presupponendo come requisito quello di un pericolo o una violenza strettamente individuale:

...è solo grazie a una storia di violenza diretta, di cui la persona sia stata oggettivamente vittima, che la domanda di asilo viene oggi considerata attendibile dal paese di accoglienza (Vacchiano, 2005)

Il richiedente asilo deve quindi, innanzitutto, riuscire a dimostrare di essere realmente una “vittima” al fine di poter ottenere la protezione internazionale. A questo scopo, la realtà dei fatti poco conta, poiché, come sottolineato già con Tazzioli, ciò che conta è che il racconto risponda a dei profili precostituiti in cui rientrare anche, ovviamente, a costo della menzogna come dispositivo di resistenza e difesa.

Ma essere state vittime non basta. Di fatto ciò che la commissione territoriale tende a voler sapere e capire è se davvero si trova davanti un “buon rifugiato”, ovvero qualcuno disposto a spostarsi dove meglio si preveda per lui, disposto a collaborare con le istituzioni che ne governano ed amministrano la vita, disposto a sottostare al dispositivo d'inclusione qualsiasi ne sia il costo.

Se quindi l'articolazione stessa del riconoscimento dello statuto di rifugiato e la prassi e le pratiche che soggiacciono al completamento della richiesta d'asilo possono essere analizzate come altrettante produzioni di verità e quindi di soggettività, in cui racconto e soggetto si fondono attorno al perno della « vittima », dall'altro mi sembra che un secondo elemento costituisca una tendenza fondamentale, che si mostra in particolare all'interno del quadro delle politiche di accoglienza, ovvero quello del presupposto silenzio dei soggetti da accogliere. Intendo, in questo senso, sottolineare non soltanto che i

diretti interessati non siano in alcun modo coinvolti nella costruzione del processo di accoglienza, ma che il sistema stesso si basi sul presupposto che “gli accolti”, per le loro condizioni di provenienza, siano tendenzialmente disposti ad accettare qualsiasi condizione.

Si tratta di un silenzio che è presupposto tanto nella strutturazione del modello d'accoglienza, quanto, molto spesso, nelle analisi che di questo si occupano (Nyers, 2006). È sulla produzione di questo silenzio, sul tentativo costante di riprodurlo, ma anche e soprattutto sulla « banalità » e « naturalezza » con cui questo silenzio viene tematizzato che si gioca interamente il modello di accoglienza.

L'intera struttura dell'accoglienza, spesso delegata a enti quali la Croce Rossa o altre organizzazioni di stampo direttamente « umanitario » sembra essere in questo senso sottratta al campo del politico. Ridotta a mera assistenza e sussistenza l'accoglienza riproduce quel meccanismo di « infantilizzazione » tipico del modello coloniale che non riconosce alcuna capacità di autonomia ai soggetti su cui si costruisce. Che gli ospiti di un centro d'accoglienza possano denunciare le condizioni di vita miserabili in cui sono costretti, dall'alloggio al cibo fornito, alla totale mancanza di autonomia, e che queste denunce passino dalla protesta al fisico abbandono dei centri e alla costruzione autorganizzata di spazi d'accoglienza, mi sembra costituire «l'impenso» delle politiche europee ed italiane in particolare.

### 3. CONFINI SPAZIALI E TEMPORALI

Partiamo dal presupposto che tutti gli elementi che abbiamo precedente introdotto nella nostra analisi concorrono a costruire uno scenario in cui delle specifiche tecniche di disciplinamento e produzione di soggettività si intrecciano a doppio filo con le trasformazioni del rapporto tra mobilità e mercato del lavoro capitalistico. In questo senso, uno degli aspetti più significativi e spesso meno analizzati del proliferare nei sistemi di accoglienza di zone d'attesa e di transito, di centri d'accoglienza di varie tipologie, di campi d'emergenza, è quello del ritorno dei confini temporali. Se la genealogia coloniale di questo tipo di confine è intrisa di tutti quei dispositivi che nei confronti delle colonie hanno discorsivamente e politicamente prodotto un tempo del « non ancora », « definito nei termini di una distinzione qualitativa del tempo storico » delle colonie, i confini temporali di cui parliamo in questo contesto sono quelli imposti in modo permanente sulle vite dei migranti.

Sottolineare la dimensione temporale della detenzione serve a riconsiderare le tecniche contemporanee del controllo della migrazione alla luce dei ritmi asincroni del transito, prolungamento e accelerazione. Questi ritmi e tempi attraversano le esperienze soggettive di corpi e menti in movimento, e sono anche la chiave di iscrizione di questo movimento nelle dinamiche del mercato del lavoro e nel tessuto sociale e simbolico della cittadinanza (Mezzadra-Nielson, 2014: 191)

Si tratta di una riflessione che ha come presupposto quello di una specifica idea di confine e di governo delle migrazioni : ciò che è prioritario nell'attuale configurazione del régime di mobilità europeo e globale, malgrado il proliferare di immagini di muri e spettacoli della chiusura del confine, è, di fatto la circolazione.

È questa anche la tesi del lavoro di Erica Rigo che mi sembra interessante riprendere in questa sede, relativo all'emergenza di cittadinanze postcoloniali nel quadro del processo di allargamento europeo. L'autrice sostiene infatti che lo spazio europeo finisce per avere senso politicamente e geograficamente solo se « circolato » (Rigo, 2007).

Da chi, come, secondo quale grado di accesso ai diritti, con che tempi, è qualcosa che viene di volta in volta negoziato dalle stesse lotte dei migranti, dentro e fuori dai luoghi dell'accoglienza, come vedremo a breve.

Ciò che mi interessa in questa sede sottolineare sono le recenti trasformazioni che nel quadro della « crisi migratoria » hanno visto protagoniste le strutture d'accoglienza per mostrare il modo in cui le stesse si inseriscano a vario titolo dentro tecniche di governo della circolazione, fortemente legate al disciplinamento da un lato e all'inserimento nel mercato del lavoro dall'altro.

Prendiamo come primo esempio il neo-nato approccio HotSpot. Questi luoghi, proposti all'interno della European Agenda on Migrations<sup>2</sup>, al fine di « facilitare le procedure di identificazione, registrazione e presa delle impronte digitali degli arrivanti », sono diventati molto rapidamente luoghi di deportazione ma anche, com'è stato sottolineato recentemente spazi destinati a redistribuire i migranti rimuovendoli dai luoghi di contestazione in cui si ritrovano. (Garelli, Tazzioli, 2016).

---

2. [https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/background-information/docs/communication\\_on\\_the\\_european\\_agenda\\_on\\_migration\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/background-information/docs/communication_on_the_european_agenda_on_migration_en.pdf)

Così, l'esigenza di un governo rapido e « logistico » della migrazione, di un'identificazione rapida, di un partage effettuato istantaneamente, al fine di accelerare la circolazione va di pari passo con il tentativo governamentale di disciplinare e sedare la possibilità delle stesse forme di lotta dei migranti.

Come vedremo tale approccio è stato essenziale, per esempio, nel tentativo di reprimere le lotte dell'accampamento informale di migranti a Ventimiglia, al confine tra Italia e Francia.

Se quindi, nella ristrutturazione dei regimi di governo delle migrazioni post-crisi, dispositivi cosiddetti d'accoglienza contribuiscono, di fatto, a strategie e tecniche di contenimento dell'espressione dei conflitti, un altro elemento da tenere in considerazione in questa sede è quello legato ai nuovi dispositivi di sfruttamento della forza-lavoro mobile e migrante.

Mi sembra rilevante, in questo senso, analizzare quanto introdotto in Italia dalla nuova legge Minniti-Orlando ; oltre ad aumentare il numero degli ex-centri di identificazione ed espulsione e a favorire le procedure di rimpatrio, la legge introduce forme di lavoro gratuito « obbligatorio » per chi « risiede » nei centri d'accoglienza.

L'introduzione del lavoro gratuito per i richiedenti asilo, di fatto, è l'ultima rielaborazione di meccanismi di segmentazione della forza-lavoro razzializzata, che sfida il limite dell'immaginabile superando quanto già da tempo accadeva, ovvero l'inserimento attraverso canali preferenziali di determinati soggetti razzializzati in altrettanto determinati settori del mercato del lavoro. (Dal lavoro agricolo al settore logistico fino al lavoro di cura femminile). Tale processo si inserisce in una più generale ristrutturazione del mercato del lavoro che fa ampio uso del lavoro gratuito e che in questo caso si intreccia con un malcelato tentativo di « sedare » il razzismo e la guerra tra poveri presuntamente scatenata dalla presenza di migranti come forza-lavoro a basso costo.

#### 4. RESISTENZE POSTCOLONIALI

Come ha sottolineato Mellino, il termine postcoloniale in riferimento alle migrazioni contemporanee può essere inteso in due sensi : da un lato esso indica il sintomo della persistenza di regimi di governo delle vite dei migranti legati a doppio filo all'esperienza coloniale o, per meglio dire, alla colonialità del potere capitalistico mondiale. Dall'altro, postcoloniale indica anche la continuità tra le lotte anti-

coloniali e le forme di resistenza dei migranti oggi in Europa. È di questo che proveremo ad occuparci in quest'ultimo capitolo. (Mellino, 2012)

Se, infatti, il governo delle migrazioni osservato dal punto di vista privilegiato dei sistemi di accoglienza e delle politiche di protezione si struttura sulla base di un modello governamentale di produzione di soggettività docili, mobili, e sfruttate, ciò non avviene senza resistenza.

A questo riguardo vale la pena fare alcune premesse : come anticipato sin dall'introduzione di questo lavoro, lo sguardo, appassionato e complice, con cui osserviamo le forme di resistenza ed autorganizzazione dei migranti, non è quello strutturato attorno alle categorie classiche della mobilitazione politica nel pensiero occidentale. Non soltanto, quindi, cerchiamo di tenerci alla larga dall'europeismo metodologico già citato, ma cerchiamo di soffermarci anche su quelle che alcuni autori hanno definito « politiche impercettibili » (Papadopoulos, Stephenson, Tsianos, 2008). Impercettibili perchè non è possibile catturarle all'interno delle tradizionali categorie cui siamo abituati, ma anche perchè esse stesse si sottraggono strategicamente alla cattura governamentale. Impercettibili perchè spesso strategicamente invisibili o capaci di giocare sui limiti delle forme di visibilità che vengono imposte su di esse.

Di queste politiche impercettibili fanno parte i vari modi in cui si articola la resistenza al dispositivo di sapere/potere dell'istituzione d'accoglienza : un mentire strategico e la produzione di racconti non lineari che sfuggono alla presa e alla categorizzazione dell'istituzione. Ma ne fanno parte anche l'incendio del centro d'accoglienza di Lampedusa da parte dei migranti tunisini arrivati nel 2011, la fuga sull'isola e l'imprevedibile assenza di rivendicazioni che non fossero quella di esercitare il diritto di circolare liberamente, l'assenza, sconcertante per istituzioni ed opinione pubblica, di una reale richiesta di protezione da parte di migranti provenienti da un paese « rivoluzionato ». (Tazzioli, 2014a)

Infine, più recentemente la grande fuga dall'accoglienza cui abbiamo assistito in Italia in varie forme : dai ripetuti episodi di abbandono, da parte di richiedenti asilo dei centri d'accoglienza, fino alla grande mobilitazione dei migranti a Ventimiglia. Dopo mesi di campi autorganizzati fortemente repressi dalla polizia, la contestazione diretta del sistema d'accoglienza si è concretizzata nella marcia di 300 migranti che hanno abbandonato il centro della Croce Rossa per dirigersi verso il confine.

Contrariamente, dunque, all'immaginario che attorno alla "nuda vita" nel campo, o nel centro, sembra finire per rappresentare, questi luoghi sono e restano spazi contestati, perennemente messi in discussione da forme più o meno visibili di conflitti dei migranti.

La prima cosa che l'indigeno impara è a stare al proprio posto, a non oltrepassare i propri limiti (Fanon, 2007: 53)

Ma proprio l'attraversamento dei confini, il superamento dei limiti imposti ed il rifiuto di restare « al proprio posto », tanto spazialmente quanto socialmente, rappresentano una delle forme di resistenza più significative che, in continuità con le lotte anticoloniali, si affermano oggi in Europa da parte dei migranti.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio (2005) *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi
- Amnesty International Italia, *Rapporto Hotspot Italia*, 2016
- Balibar, Étienne (2001), *Nous, citoyens d'Europe?* La Découverte
- Bigo, Didier (2002) *Security and Immigration: Toward a Critique of the Governmentality of Unease*, in *Alternatives: Global, Local, Political*, 27(1), pp. 63-93.
- Chambers, Iain (2013), *Il ritmo del tempo: sempre Fanon*, in Mellino, Miguel (2013), *Fanon Postcoloniale. I dannati della terra oggi*, OmbreCor-te
- De Genova, N. (2016) "The 'European' Question: Migration, Race, and Post-Coloniality in 'Europe'." Pp. 343-56 in Anna Amelina, Kenneth Horvath and Bruno Meeus (eds.). *An Anthology of Migration and Social Transformation: European Perspectives*. New York: IMISCOE Research Series/ Springer
- De Genova N. (2004), *La produzione giuridica dell'illegalità*, in Mezzadra Sandro, *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi
- Fanon, Frantz. (2007), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino
- Fanon, Frantz (2015), *Pelle nera, maschere bianche*, Ets Ed.
- Foucault, Michel (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, EHESS
- Garelli, Glenda e Tazzioli, Martina (2013) *Challenging the discipline of migration: militant research in migration studies, an introduction*, *Postcolonial Studies*, 16:3,245-249

- Garelli, Glenda e Tazzioli, Martina (2016), *Beyond Detention: Spatial Strategy of Dispersal and Channels of Forced Transfer, Society and Space*
- Medici Senza Frontiere, (2016) *FuoriCampo. La mappa dell'accoglienza che esclude*
- Mellino, Miguel (2012), *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci Ed.
- Mezzadra, Sandro (2001), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, OmbreCorte
- Mezzadra, Sandro (2004), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi
- Mezzadra, Sandro e Nielson, Brett (2014), *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino
- New Keywords Collective (2016), "Europe/Crisis: New Keywords of 'the Crisis' in and of 'Europe'." Near Futures Online 1 "Europe at a Crossroads"
- Nyers, Peter (2006), *Rethinking refugees. Beyond state of emergency*, Routledge
- Papadopoulos, Dimitris, Stephenson, Niamh e Tsianos, Vassilis, (2008) *Escape Routes. Control and subversion in the Twenty-First Century*, PlutoPress
- Quijano A. (2003), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina*, in Lander (ed.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires
- Rigo, Enrica (2007), *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi Ed.
- Sassen, Saskia. (2007), *Sociology of globalization*, W.W. Norton
- Tazzioli, Martina, (2014a), *Spaces of governementality. Autonomous migrations and the Arab Uprising*, Rowman & Littlefield International
- Tazzioli, Martina (2014b), *Condotte di non-verità. Biografie irregolari e confessione senza verità nel governo dei rifugiati*, in Brindisi, Cremonesi e al. (2014), *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli
- Vacchiano, Francesco (2005), *Cittadini sospesi. Violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia*, *Annuario di Antropologia* 5, 85-100

Bocanegra Barbecho, L. (2017). Identidad y pertenencia del exilio republicano español en la red internet: generando memoria y cultura a través de las plataformas sociales digitales y el uso del Open Data. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 211-221). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# IDENTIDAD Y PERTENENCIA DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL EN LA RED INTERNET: GENERANDO MEMORIA Y CULTURA A TRAVÉS DE LAS PLATAFORMAS SOCIALES DIGITALES Y EL USO DEL OPEN DATA<sup>1</sup>

Lidia Bocanegra Barbecho

MediaLab UGR. Universidad de Granada

¿Una identidad del exilio republicano en la red internet? En los últimos años ha habido una presencia significativa de páginas web y redes sociales basadas en dar a conocer la historia del exilio republicano. Estas plataformas sociales digitales se van consolidando como espacios identificativos y lugar de pertenencia de una cultura del exilio republicano, de reivindicación de una parte de la historia de España cuya memoria no quiere ser olvidada; así como de mani-

---

1. Autora: Lidia Bocanegra Barbecho, [lbocanegra@ugr.es](mailto:lbocanegra@ugr.es). El presente trabajo forma parte del trabajo de investigación publicado en: Bocanegra Barbecho, L. y Toscano, M. (2016). *The Spanish Republican Exile: Identity, Belonging and Memory in the Digital World*. En K. J. Borowiecki, N. Forbes y A. Fresa (Eds). *Cultural Heritage in a Changing World*. Springer Open, DOI: 10.1007/978-3-319-29544-2\_14. Disponible en [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-29544-2\\_14](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-29544-2_14) (última consulta 18/03/2017)

festación política actual. Dicho de otro modo, estamos asistiendo a una pérdida de hegemonía de las redes sociales analógicas en torno al exilio republicano frente a un constante aumento de las redes sociales digitales en torno a este argumento. Una forma de actuar on-line, de transmisión e interacción de la información basada en medios digitales y difundida en la red internet; que se hace permeable a todo el mundo, no solamente a familiares de los exiliados como principales impulsores. Ahora más que nunca, el exilio republicano se globaliza dando voz y nombre al exiliado anónimo a través de una importante utilización del Open Data.

El presente trabajo analizará la presencia de las páginas web y redes sociales digitales dedicadas al exilio republicano español, así como su componente identitario y de pertenencia generando una cultura de este exilio en la red internet.

## 1. LA CULTURAL DEL EXILIO REPUBLICANO

En la última década ha habido un aumento significativo de la presencia de páginas webs, redes sociales y recursos digitales en relación al tema del exilio republicano español en Internet. El propio carácter global de la diáspora republicana se complementa con el ámbito digital pasando a ser una herramienta muy utilizada por colectivos afines a este tema con el objetivo de recuperar la memoria histórica.

El exilio fue producto de la derrota republicana tras la Guerra Civil española que duró tres largos años (1936-39). Si bien el exilio comenzó ya a inicios del conflicto, cuando los frentes de guerra entre republicanos y rebeldes iban cambiando, la mayor diáspora se produjo entre enero y febrero de 1939. A medida que el frente de Cataluña iba cayendo en aquel duro invierno, unas 500.000 personas: soldados, oficiales republicanos, mujeres, ancianos, niños y gente del gobierno, cruzaron la frontera con Francia: la mayoría andando, unos pocos en vehículos motorizados. El gobierno francés improvisó campos de concentración en las playas de Argelés-Sur-Mer, en donde ubicó a la mayoría de ellos. Poco tiempo después se organizaron otros campos: Saint-Cyprien, Arles-sur-Tech, Barcarés, Bram, Gurs, etc.; no olvidando las colonias francesas en el Norte de África en donde se crearon los campos de concentración de Morand, Suzzoni y Rélizane, para ubicar aquellos exiliados llegados ahí por mar desde Cartagena y Alicante. Ese mismo año, en septiembre, estalla la Segunda Guerra Mundial. Muchos de los refugiados republicanos no habían podido

trasladar su exilio a México, Chile u otros países latinoamericanos o la URSS; así pues tuvieron que luchar por segunda vez al lado del gobierno francés o en la resistencia, mientras que otros perecieron en los campos de exterminio nazi.

Inicialmente, el interés por recuperar la memoria del exilio comenzó entre las paredes de las universidades y de las asociaciones de exiliados; pero pronto, la democratización de la red Internet actuó como vehículo dando voz a los intereses de los exiliados, aquellos anónimos, internacionalizando las memorias individuales y colectivas del exilio republicano español. Este hecho ha ido acortando las distancias entre la gente y la cultura del exilio. En otras palabras: lo que empezó siendo un argumento propiedad de historiadores y familiares de la diáspora, pronto, gracias a Internet, se difunde de forma desigual y con diferentes objetivos entre la sociedad, en una multitud de países interesados por este fenómeno. Así pues, la cultura del exilio se acerca al ciudadano, se hace más comprensible y se empieza a conocer.

## 2. PÁGINAS WEBS DEL EXILIO REPUBLICANO

Las páginas web del exilio republicano<sup>2</sup> tienen su aparición en Internet muy temprano, con cuatro páginas online a finales de los años noventa y en paralelo con el principio de la difusión de internet en Europa en general y en España o Francia en particular. A partir de entonces el ritmo de creación de nuevos sitios web es ininterrumpida, aunque con cierta variabilidad hasta hoy en día. Destacar que en el año 2008, después de la publicación en diciembre de 2007 de la Ley de la memoria histórica en España, coincide con una explosión en la creación de páginas web exclusivas del exilio republicano. Casi el 30% de la totalidad de las páginas web del exilio se crean entre 2008 y 2009. La Ley de la memoria histórica (Ley 52/2007, de 26 de diciembre) fue aprobada por el Congreso de los Diputados en el año 2007, bajo el mandato del por entonces presidente José Luis Rodríguez Zapatero. Esta Ley incluye el reconocimiento de todas las víctimas de la Guerra Civil (1936–1939) y la posterior dictadura del general Francisco Franco (1939–1975) (Bocanegra y Toscano, 2016: 241).

---

2. Para consultar el elenco completo de páginas web y redes sociales del exilio republicano utilizadas para realizar el análisis véase: <http://exiliadosrepublicanos.info/es/enlaces> (última consulta 20/03/2017).

A partir del año siguiente, 2010, el ritmo de creación de nuevas páginas web desciende notablemente, pero manteniéndose a ritmos dobles respecto al período precedente al año 2007, mostrando un supuesto mercado de audiencia del exilio todavía no saturado. Este descenso tiene también una correlación directa con la caída del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) y el ascenso al gobierno español del Partido Popular (PP) (Bocanegra y Toscano, 2016: 241, 243 y 245).

La preponderancia de páginas webs procedentes de España en este período (2008-09) refuerza la relación de la puesta en marcha de la Ley de la Memoria histórica con este boom: ya sea a nivel de corriente de actuación que pueda ejercer un influjo, como a nivel de ayudas económicas por parte del gobierno español para llevar a cabo proyectos de investigación, focalizados estos últimos sobre todo al ámbito académico.

Bajo el formato de blog se encuentran varias modalidades; pero ¿qué diferencia hay entre un blog y una página web? La primera diferencia es que el blog no tiene dominio propio sino que utiliza plataformas digitales, por ejemplo: [blogspot.com.es](http://blogspot.com.es), [overblog.com](http://overblog.com), [blogia.com](http://blogia.com) o similares, para crear la página. Otra diferencia está en la organización del contenido el cual, para los blogs, viene estructurado en un flujo de *posts* ordenados de forma cronológica y en cascada. Aunque no es exclusivo de los blogs, estos últimos suelen permitir que la gente comente en los *posts* otorgándole un carácter dinámico. De hecho, el blog es un poco más orientado a la interacción o a la conversación que una página web la cual tiene un carácter más estático.

Referente a los blogs del exilio republicano, por un lado tenemos los blogs didácticos destinados, sobre todo, a la divulgación de un tema del exilio en concreto y en donde se ofrece materiales fotográficos, audiovisuales y fuentes documentales inéditas destinados a instruir acerca de esta temática. Algunos ejemplos: *Republicanos en el Norte de África*<sup>3</sup>, *Los niños de Morelia*<sup>4</sup>, etc.

Otra tipología de blogs son aquellos más puramente biográficos que, desde el punto de vista de la microhistoria, ofrecen información valiosa e inédita acerca del exiliado anónimo. Algunos ejemplos: *Di-*

---

3. <http://exiliorepublicanoennortedeafrika.blogspot.com.es/search?updated-max=2010-04-26T05:09:00-07:00&max-results=7&start=81&by-date=false> (última consulta 20/03/2017).

4. <http://gatopardo.blogia.com/2007/010701-los-ninos-de-morelia.php> (última consulta 20/03/2017).

*ari d'un exiliat. L'exili de Ramón Moral i Querol narrat per ell mateix*<sup>5</sup>, *La epopeya del "Chato"*<sup>6</sup>. etc.

Por último están aquellos blogs de las asociaciones y foros por la memoria que, a su vez, actúan como blogs culturales y de ocio ya que en ellos se recogen todos los actos culturales que la propia asociación, o asociaciones amigas, organiza. También informan acerca de publicaciones de libros, conferencias, seminarios, conmemoraciones, excursiones temáticas, etc. Algunos ejemplos: *Asociación Winnipeg*<sup>7</sup>, *Association pour le Souvenir de l'Exil Républicain Espagnol en France*<sup>8</sup>, etc.

Las webs con dominio propio o subdominio se dividen en tres categorías: asociacionistas, institucionales y privadas. Las webs asociacionistas, normalmente formada por descendientes de exiliados, suelen ofrecer una información muy parecida a la de los blogs de asociaciones. Algunos ejemplos: *Asociación de descendientes del exilio español*<sup>9</sup>, *Association 24 août 1944*<sup>10</sup>, etc.

Dentro de las webs institucionales destacamos aquellas académicas, las cuales ofrecen información acerca de proyectos de investigación, exposiciones, congresos y publicaciones del exilio. Por regla general, este tipo de webs suele ser más científicas que divulgativas y no tienden a ofrecer información genérica del exilio. Algunos ejemplos: *Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL)*<sup>11</sup>, *TopobioGrafies de l'exili català*<sup>12</sup>, *The Centre for the Study of Hispanic Exile*<sup>13</sup>

Las otras webs institucionales no académicas mayoritariamente son temáticas (por ejemplo: *Chemins de mémoire: L'internement : Camps dans les Pyrénées-orientales*<sup>14</sup>), aunque también hay otras dedicadas a ofrecer fuentes archivísticas, actuando como importantes repositorios de argumentos concretos del tema del exilio, por ejem-

---

5. <https://dietarideramonmoral.wordpress.com/> (última consulta 20/03/2017).

6. <http://laepopeyadelchato.blogspot.com.es/> (última consulta 20/03/2017).

7. <http://winnipeg-asoc.blogspot.com.es/> (última consulta 20/03/2017).

8. <http://aseref.overblog.com/> (última consulta 20/03/2017).

9. <http://descendientesexilio.com/> (última consulta 20/03/2017).

10. <http://www.24-aout-1944.org/L-association-24-aout-1944> (última consulta 20/03/2017).

11. <http://www.gexel.es/presentacion.html> (última consulta 20/03/2017).

12. <http://www.topobiografies.cat/> (última consulta 20/03/2017).

13. <http://www.birmingham.ac.uk/schools/lcahm/departments/languages/sections/hispanic/research/exile/index.aspx> (última consulta 20/03/2017).

14. <http://www.cheminsdememoire.gouv.fr/fr/camps-dans-les-pyrenees-orientales-66> (última consulta 20/03/2017).

plo: Ministerio de *Cultura. Españoles Deportados a Campos De Concentración Nazis 1940–1945*15.

La mayoría de las webs privadas tienen un carácter temático acerca de aspectos concretos o genéricos del exilio; muchas veces estas webs se convierten en auténticos repositorios de información muy valiosa acerca de la diáspora o de los exiliados anónimos. A menudo, este tipo de webs está realizado por gente especialista en la temática: historiadores o familiares de exiliados muy involucrados en dar a conocer y recopilar información acerca de aspectos del exilio republicano. Por ejemplo: *Proyecto e-xiliad@s*<sup>16</sup>.

### 3. REDES SOCIALES

#### 3.1. Tipología de redes sociales

Para muchos, hablar de redes sociales es hablar de la interacción de cientos, miles de personas en tiempo real. Sin embargo, una definición muy acertada es aquella que define estas redes como una estructura social formada por personas o entidades conectadas entre sí por algún tipo de relación o interés común (Ponce, 2012: 2). Actualmente, cuando nos referimos a las redes sociales rápidamente las asociamos a aquellas digitales tales como, por ejemplo, Facebook, Twitter, Pinterest, Instagram, entre otras. Esto se debe a que, con la llegada de la web 2.0, las redes sociales en internet han adquirido un gran protagonismo en las relaciones personales.

Inicialmente se diferenciaba entre dos grandes bloques de tipología de redes sociales: las analógicas (o redes sociales offline) y las digitales (o redes sociales on-line) (Burgueño, 2009: s/p). La diferencia entre una y otra está en si se desarrolla con o sin mediación de aparatos o sistemas electrónicos. De esta manera, la analógica sería aquella que se desarrolla sin medios electrónicos a diferencia de la digital que sí utiliza los mismos. A medida de que las redes digitales toman protagonismo, en los últimos años surge una tercera categoría: las redes sociales mixtas, que sería una mezcla de los dos tipos anteriores (Ponce, 2012: 4). Muy posiblemente, las redes sociales digitales y las mixtas sean las más comunes actualmente en aquellas zonas con fácil acceso a la red Internet, por la facilidad de comunicación a

---

15. <http://pares.mcu.es/Deportados/servlets/ServletController?action=2&opcion=10> (última consulta 20/03/2017).

16. <http://exiliadosrepublicanos.info/> (última consulta 20/03/2017).

tiempo real, con personas distantes entre sí también, que conlleva la utilización de aparatos electrónicos.

Un ejemplo de red mixta sería la asociación *Amical de Mauthausen y otros campos y de todas las víctimas del nazismo de España* (<http://www.amical-mauthausen.org/>), que agrupa a los ex-deportados republicanos de los campos de concentración del nazismo; así como a los familiares y amigos, tanto de los supervivientes como de los deportados asesinados en los campos. Esta red social nace de forma analógica y posteriormente se apoya en las redes sociales digitales con el fin de, muy posiblemente, acentuar sus objetivos y dar visibilidad a las actividades que realiza. De esta manera, además de la web de la asociación, se vincula al mismo las redes digitales de Facebook (<https://www.facebook.com/amauthausen/>) y Twitter (@amauthausen).

Dentro de las redes digitales, existe actualmente una serie de subcategorías de redes que, por motivos de espacio, no vamos a describir en detalle, pero es importante destacar aquellas diferenciadas por su objetivo y temática. Así pues, las redes horizontales son aquellas dirigidas a un público genérico y que no tienen una temática definida. Se basan en las relaciones interpersonales a través de las herramientas que ofrecen, compartiendo una serie de características en común como la de crear un perfil, compartir contenidos y generar listas de contactos. Como red horizontal destacamos Facebook, Twitter, Google+, entre otras. Por otro lado, las redes verticales son concebidas sobre la base de un eje temático aglutinador. Su objetivo es el de congregar en torno a una temática definida a un colectivo concreto que busca un espacio de intercambio común (profesional, identidad cultural, movimientos sociales, etc.) (Ponce, 2012: 4). Un ejemplo de red digital y vertical temática basada en la identidad cultural del exilio sería, por ejemplo, las redes sociales del proyecto *e-xiliad@s* (<http://exiliadosrepublicanos.info/>), en calidad de páginas públicas de Facebook<sup>17</sup> y Twitter<sup>18</sup> y de acceso libre.

### 3.2. Redes sociales del exilio republicano

El fenómeno de creación de páginas web en las redes sociales dedicadas al exilio toma relevancia en 2010, aunque empiezan a aparecer en el 2008, año de la traducción al español y en francés de la plataforma Facebook. A medida que el número de páginas web va

---

17. <https://www.facebook.com/exiliados.republicanos/> (última consulta 19/03/2017).

18. @exiliadas | <https://twitter.com/exiliadas> (última consulta 19/03/2017).

descendiendo por otro lado el de las redes sociales va aumentando. Este hecho, junto con que la mayoría de las webs y las redes sociales están en español, se traduce en un interés inacabado en difundir este argumento, recuperando la memoria del exilio republicano. La principal diferencia ahora está en la novedad del medio de expresión utilizado: las redes sociales digitales (Bocanegra y Toscano, 2016: 243 y 245).

Referente a Facebook, una de las redes sociales más conocidas y quizá la más conocida actualmente, sabemos que la mayoría de las páginas webs del exilio son públicas; es decir, su contenido puede verse incluso si no se tiene una cuenta en esta red<sup>19</sup>. El resto, aquellas categorizadas como Public Group<sup>20</sup> y Close Group<sup>21</sup>, se necesita autorización para acceder al contenido (Bocanegra y Toscano, 2016: 243).

Cada vez más las redes sociales son utilizadas por instituciones, asociaciones o personas interesadas en difundir la memoria del exilio, por la gran capacidad de interacción con el usuario y por la facilidad en el manejo de las mismas. Muchas veces estas redes sociales desbancan a la propia web, de tal manera que el mayor flujo de información pasan a depositarse ahora en ellas y no en el blog o en la página web con dominio propio por la facilidad de uso de estas herramientas y por la capacidad de interacción con los usuarios. Un ejemplo lo tenemos con la *Asociación de Descendientes del Exilio Español* quien, si bien tiene una página web propia<sup>22</sup>, el mayor flujo de información se deposita en su propio canal de YouTube<sup>23</sup>, Google+<sup>24</sup>, Facebook<sup>25</sup> y Twitter<sup>26</sup>.

---

19. Por ejemplo: *Gurs internment camp*, <https://www.facebook.com/pages/Campo-de-Gurs/159345040756563?fref=ts&rf=142789199084966> (última consulta 19/03/2017).

20. Por ejemplo: *Buscando a hij@s y niet@s*. *Buscando a hij@s y niet@s del exilio republicano*, [https://www.facebook.com/groups/173551176875/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/groups/173551176875/?ref=br_rs) (última consulta 19/03/2017).

21. Por ejemplo: *Mapa Colaborativo del Exilio*, <https://www.facebook.com/groups/exiliomexico/?fref=ts> (última consulta 19/03/2017).

22. Inicialmente la *Asociación* tenía como URL: <http://www.exiliados.org/> pero que, a fecha de 19/03/2017 no funciona; actualmente utilizan la URL: <http://descendientesexilio.com/> (última consulta 19/03/2017).

23. <https://www.youtube.com/channel/UCsfHjG8WyiMKQUv5VPOh3Ddg> (última consulta 19/03/2017).

24. <https://plus.google.com/114556121408815612765> (última consulta 19/03/2017).

25. <https://www.facebook.com/groups/descendientesexilio/> (última consulta 19/03/2017).

26. @DescExilioEsp | <https://twitter.com/DescExilioEsp> (última consulta 19/03/2017).

#### 4. CONCLUSIONES

Actualmente estamos asistiendo a un auge cada vez mayor acerca del interés en depositar la memoria del exilio republicano en la red Internet, ya sea a través de una web con dominio propio, sub-dominio, un blog o mediante una red social digital. Como decíamos antes, la facilidad de manejo de estas redes sociales, especialmente las más conocidas tales como Facebook y Twitter, hacen que sean las protagonistas en el argumento del exilio republicano. No solamente destaca su diseño *user friendly*, sino que le acompaña un carácter inminentemente interactivo. Casi todas las webs de asociaciones, fundaciones, proyectos de investigación, de especialistas, etc., se apoyan en estas redes sociales no solamente para comunicar y difundir los resultados de la investigación o actividades, sino también para generar ideas, debatir y, porqué no, hacer que la sociedad forme parte de la investigación: lo que se conoce como participación ciudadana o co-creación.

Detrás de todas estas plataformas sociales digitales que se rigen, podríamos decir bajo el concepto del *Do it yourself* (DIY)<sup>27</sup>, hacen que los familiares de los exiliados republicanos e interesados en esta temática vean un claro potencial de la red Internet para recuperar la memoria del exilio. Al mismo tiempo que se recupera la memoria directa, o indirectamente, se genera una cultura del exilio actuando muchas de esas plataformas digitales, de “fácil” creación, como lugares de memoria, de identidad y de pertenencia. Ahora más que nunca, la gente quiere dar voz y nombre al exiliado, ofreciendo de forma desinteresada datos documentales y archivísticos a modo de acceso abierto (Open Data). Ven en estos lugares digitales espacios en donde sentirse identificados, de pertenecer a un grupo específico en donde compartir ideas, datos, opiniones políticas, sentirse comprendido y sin barreras físicas: de una forma internacional.

Hasta ahora se había estudiado mucho a los exiliados de renombre: artistas, políticos, científicos; sin embargo se ha tendido a estudiar el exiliado anónimo de forma grupal. Gracias a determinados proyectos en línea que ofrecen datos inéditos de estos exiliados anónimos, se está empezando a analizar a los mismos de forma individual (por ejemplo, Bocanegra 2015). Dentro de esta corriente del *Open Data*, destacamos el e-Proyecto e-xiliad@s de carácter participativo social, encargado de recuperar fuentes inéditas de exiliados republicanos anónimos a nivel internacional. Este proyecto ha desarrolla-

---

27. [https://en.wikipedia.org/wiki/Do\\_it\\_yourself](https://en.wikipedia.org/wiki/Do_it_yourself) (última consulta 19/03/2017).

do una metodología de obtención de datos basada en un formulario-web conectado a una base de datos en línea y a la incorporación de una serie de estrategias tales como la utilización de metodologías del e-commerce, SEO, entre otras (Bocanegra y Toscano 2015: 116-119). Actualmente, a fecha de febrero de 2017, este proyecto cuenta con cerca de quinientos archivos recopilados entre imágenes, documentos oficiales escaneados, artículos de prensa de la época, memorias, poesías, entrevistas, etc. Cuenta además con unas ciento cincuenta fichas de exiliados cumplimentadas asociadas a esos archivos. La mayoría de los datos están acceso abierto, por decisión de los usuarios que aportan los mismos<sup>28</sup>. Se trata además de un proyecto cuya interacción con el usuario se hace a varios niveles, no solamente a nivel interno mediante cumplimentación de la ficha del exiliado previo registro, sino además a través del tablón de anuncios<sup>29</sup>. Gracias a este sistema de publicitar búsquedas de información en torno a determinados exiliados, varios usuarios han podido encontrar la información que solicitaban fomentando, a su vez, un *networking* del exilio. Asimismo, este proyecto se sustenta en las redes sociales del Facebook y Twitter generando una comunidad específica del exilio (cerca de un millar de seguidores): una identidad digital del mismo.

Así pues, las web 2.0 y las redes sociales digitales son espacios en donde se comparte los datos en acceso abierto y en donde la sociedad digital puede participar, ya sea aportando datos, opinando o divulgando en torno a un tema específico. Muchas veces esos espacios nacen directamente de la academia, muchos otros de instituciones y asociaciones interesadas o bien de particulares muy vinculados a ciertos temas. Para nuestro caso de estudio, sin duda estamos asistiendo actualmente a un continuo generar de una cultura del exilio republicano español exilio a nivel digital.

---

28. Para ver las fichas de exiliados republicanos en acceso abierto, consúltese la sección *Biografías del Proyecto*: <http://exiliadosrepublicanos.info/es/biografias> (última consulta 19/03/2017).

29. <http://exiliadosrepublicanos.info/es/tablon-anuncios> (última consulta 19/03/2017).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bocanegra Barbecho, L. y Toscano, M. (2016). The Spanish Republican Exile: Identity, Belonging and Memory in the Digital World. En K. J. Borowiecki, N. Forbes y A. Fresa (Eds). *Cultural Heritage in a Changing World* (pp. pp 237-253). Springer Open. DOI: 10.1007/978-3-319-29544-2\_14. Disponible en [https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-319-29544-2\\_14](https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-319-29544-2_14) (última consulta 18/03/2017).
- Bocanegra Barbecho, L. y Toscano, M. (2015). El exilio republicano español: estudio y recuperación de la memoria a través de la web 2.0. Nuevo enfoque metodológico con el proyecto e-xiliad@s. *Migraciones & Exilios*, 15, 113-136.
- Bocanegra Barbecho, L. (2015). ‘Cada día atrasamos el reloj un cuarto de hora para llegar con la hora americana’. En Rafael López Guzmán, Yolanda Guasch Marí y Guadalupe Romero Sánchez (Eds.). *Diario de viaje hacia el exilio. América: cultura visual y relaciones artísticas* (pp. 363-372). Universidad de Granada.
- Burgueño, P. (2009). *Clasificación de Redes Sociales*, Blog de Pablo Burgueño. Disponible en <http://www.pablofb.com/pabloburgueno.com/2009/03/clasificacionderedessociales/> (última consulta, 10/02/2017).
- Ponce, I. (2012). *Monográfico: Redes Sociales*. Madrid: Observatorio Tecnológico. Disponible en <http://recursostic.educacion.es/observatorio/web/en/internet/web20/1043redessociales?start=3> (última consulta 10/02/2017).



# ISTERIE IDENTITARIE E RIGURGITI NEOLOCALISTI<sup>1</sup>

Salvatore Crisogianni

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Col presente elaborato si intende alimentare la riflessione ed il dibattito in merito al tema dell'identità e degli scaturenti fenomeni, legati ai movimenti identitari e neolocalisti di destra, che si stanno affermando sul panorama politico mondiale.

Si principierà da un'osservazione dei concetti di fondo. Si tratterà, quindi, dell'identità, con particolare attenzione alla concezione Hegeliana. Concluderemo analizzando il leitmotiv dei movimenti sopracitati, ossia la questione dello straniero e dell'immigrazione.

## 1. L'IDENTITÀ PERDUTA?

Bauman ha definito la nostra epoca come "l'età dell'identità", "piena di urla e di furore" (Bauman, 2002a: 191). La parola "identità" riecheggia, infatti, con notevole frequenza, ormai da decenni, nei dibattiti sociologici, antropologici e politici.

Nel tentativo di individuare, brevemente, alcuni momenti storici in cui tale concetto è emerso con particolare evidenza, utilizzeremo come faro, anche ai fini di una comprensione più profonda del fenomeno, l'intuizione per cui: "si pensa all'identità quando non si è sicuri della propria appartenenza; e, cioè, quando non si sa come inserirsi

---

1. Indirizzo e-mail dell'autore: [salvatorecrisogianni@libero.it](mailto:salvatorecrisogianni@libero.it)

nell'evidente varietà di stili e moduli comportamentali, come assicurarsi che le persone intorno accettino questo posizionamento come giusto e appropriato, in modo che entrambe le parti sappiano come andare avanti l'una in presenza dell'altra" (Bauman, 1999: 28).

Mi sembra, infatti, che, nell'attuale dibattito, quando si parli di identità è come se si avesse in mente un passato in cui l'uomo non si poneva alcun dubbio esistenziale, morale, culturale e comportamentale. Un passato in cui la vita di ciascuno fosse regolata ed ordinata da una legge che, come l'istinto per gli animali, fosse così intimamente forte da non dover essere accettata da nessuno. Un ordine così forte ed evidente da obliterare qualsiasi singola volontà e aspirazione particolare. Un siffatto e mitico passato, spesso, si è indotti ad individuarlo nell'epoca medievale.

È, infatti, a seguito della riforma luterana (XVI sec.), che condusse alla scissione della comunità cristiana ed alla conseguente crisi di quei riferimenti divini, sacri e oggettivi, fino ad allora, regolanti l'agire ed il pensare umano, che si iniziò ad affermare un concetto di identità attraverso un'auto-individuazione, una presa di coscienza, che il cogito ergo sum di Cartesio rende esattamente. Questa prima affermazione identitaria, della fino ad allora sconosciuta dimensione individuale, rese possibili le successive rivendicazioni collettive delle libertà negative (ad esempio, la proprietà).

Dopo molti secoli riemerse, esplicitamente, il concetto di "Io". Un Io capace e desideroso di autodeterminarsi attraverso la propria volontà e vedersi riconosciuto nei propri originari diritti. Tale io individuale, tendenzialmente atomistico, colmò il "vuoto" derivante dalla caduta degli universalismi dell'impero e della Chiesa, trovando la sua configurazione sociale ed unità nel concetto di popolo, elemento costitutivo dei nuovi Stati Nazionali.

Carl Schmitt, per l'appunto, classificava le forme di Stato borghesi sulla base del concetto di identità del popolo e di rappresentanza della sua unità.

Da quel momento, si sono, infatti, teorizzate architetture del potere, principiando da quella di Hobbes, in cui ai singoli si attribuiva un ruolo fondamentale nella legittimazione dell'autorità, che, in cambio di un potere assoluto, si obbligava a garantire, dapprima, solo la sicurezza dei sudditi, ed in seguito, ampliando i suoi compiti, assumeva, però, sempre di più, un potere "relativo" ed una connotazione di servizio verso i cittadini, contrariamente al concetto di autorità medioevale.

All'epoca della Rivoluzione, i costituenti borghesi non riuscendo, in questo slancio, ad abbandonare definitivamente Dio (ossia, la concezione divina e/o trascendente della legittimazione del potere), né ad abbracciare l'intera umanità (accogliendo la neo-teorizzata sovranità popolare), probabilmente a causa dell'incapacità di liberarsi dalla logica del dominio contro cui credevano di lottare, statuirono il concetto di Nazionale Sovrana e posero alla base del sistema, quale rinnovato "orizzonte di senso", le tanto agognate libertà (negative) dell'individuo.

Seppur, all'epoca, fosse presente una teorizzazione della sovranità del popolo (Rousseau), i rappresentanti dell'unità nazionale, si limitarono, quindi, a porre al vertice del nuovo sistema di valori il culto dell'individualità ed i suoi diritti, mediati dall'istituto della rappresentanza. In particolare, si affermarono: il diritto di proprietà, la libertà contrattuale, di espressione, la libertà dalla paura. Emblematiche sono le Costituzioni europee dalla fine del 700. Il popolo americano, nella precedente Dichiarazione d'indipendenza del 1776, invece, abbisognò, ancora, del riferimento divino per configurare i cittadini come titolari di diritti originari.

Nacque il concetto giuridico di cittadinanza. Un concetto particolare, non universale, dato che la sua giuridicità dipendeva dal nuovo ordine particolaristico degli Stati-Nazione, che, come disse il vecchio Marshall, costituì una grandiosa architettura della disuguaglianza ma, al tempo stesso, contribuì a ridurre quelle disuguaglianze che esso stesso aveva riconosciuto come legittime.

Si riaccese, infatti, il dibattito sul diritto positivo e quello naturale, a testimonianza di una sete di giustizia rimasta insoddisfatta.

Nel secolo scorso, si è cercato di colmare questo gap di giustizia e solidarietà sociale, sia reprimendo, attraverso i tentativi avanzati dai totalitarismi, che cercarono di riportare il tutto ad una unità, sia prevedendo maggiori libertà, con l'introduzione, di ispirazione illuministica, dei diritti politici e sociali nelle Costituzioni del secondo dopoguerra, che comportarono l'estensione del suffragio, il riconoscimento del pluralismo, del laicismo e dei diritti associativi.

Tuttavia, nel secolo che è da poco iniziato, appare preoccupante il fatto che si sia tornati a fare un grande uso di termini giuridico-politici, come sovranità, cittadinanza e Stato, ma anche socio-politici, quali identità e nazione. C'è, quindi, una tendenza alla ricerca di parole coagulanti, che ravvivino un senso di appartenenza, cui, però, non fa seguito la domanda di maggiore giustizia sociale, se non in termini

localistici o discriminatori. I minacciosi fenomeni globali portano la massa a non chiedere altro che maggiore sicurezza e protezione dei confini.

La ragione di questa irrequietezza risiede, a mio parere, nell'assenza di una vera coscienza, che si tenta di colmare attraverso rigurghi particolaristici (ideologie forti) o attraverso fervidi slanci universalistici (pensiero debole).

Essendo abituati a pensare l'identità in termini "colonialistici", ossia di affermazione personale e rapporto conflittuale con l'altro, nella ricerca delle cause che abbiano portato alla riemersione del concetto in questione, siamo indotti ad annoverare fattori esterni, quali: la globalizzazione, la crisi dei valori e delle tradizioni, il nichilismo ed il capitalismo.

Tale identità, di cui si è alla ricerca, tanto potente quanto assente, serve, infatti, per non accettare un'identità, meno accattivante, che coincida con la piena coscienza di sé e del mondo e che induca il soggetto ad emanciparsi dalle logiche alienanti della fede e del potere.

Per questo, addurre gli appena citati fenomeni come cause della crisi identitaria, equivale a perpetrare una deviante, mistificante, illusoria e non soddisfacente, in quanto nostalgica, concezione dell'identità. Un'identità prestabilita, la cui sostanza si pretende fondata su apparenti evidenze, su formalità (etniche, linguistiche, religiose), risulta essere una perversa invenzione della logica del potere.

Poiché il problema identitario sorge dal bisogno di essere riconosciuti, la perversione sta proprio in quest'incapacità di riconoscere se stessi e gli altri nella evidenza della propria interezza, ossia al di là delle definizioni pur sempre parziali cui soggiace sia l'osservatore che l'osservato. Tali definizioni parziali sono funzionali alla logica del potere, cioè servono ad essere riconosciuti per ciò che si desidera e per mantenere l'ordine che si pretende dalle relazioni, mancando, quindi, di rispetto non solo agli altri ma anche a se stessi.

La sola evidenza della propria esistenza, purtroppo, non appare sufficiente o soddisfacente ai fini del riconoscimento. Ci manca veramente qualcosa? O dovremmo porci in un ascolto più profondo verso il reale? Il problema identitario sembra assumere, quindi, più evidentemente, i termini di un problema relazionale, verso se stessi e verso gli altri, dovuto, semmai, all'assenza di una cultura della coscienza e del dialogo.

Da dove deriva questo bisogno di identità, mediatrice fra l'individuo ed il mondo, che tuttavia rimane sconosciuto come il proprio Io? Probabilmente, questo è da attribuire alla mancanza di un'elaborazione dell'impotenza dell'uomo nei confronti dell'immensamente grande e forte, ossia nei confronti del mistero del reale di cui fa parte, della natura, della vita e della morte. La non elaborazione di ciò genera un senso di insofferenza costante, la paura "cosmica", che più avanti riprenderemo, denunciata da Batchin, su cui le religioni fondano il proprio potere, e comporta l'impossibilità della nascita di una spontanea e vera coscienza, che renda l'uomo autonomo nella lettura della realtà e libero dalle ideologie che proiettano come propria la forza inespressa dei suoi devoti seguaci.

Abbandonando l'usuale approccio ideologico alla questione, dovremmo riconoscere che la nostra identità collettiva sia data dalle relazioni interpersonali attuali e potenziali di cui abbiamo e non abbiamo fatto esperienza e di quelle di cui faremo o non faremo esperienza. L'identità di un cittadino del mondo. Un'identità capace di attraversare lo spazio ed il tempo, ossia il presente (che è il luogo del limite). Un'identità che non cerchi di colmare di senso i presupposti della propria definizione identitaria attraverso dei riferimenti fissi e radicalmente escludenti. Si avrebbe, quindi, un'identità consapevole della sua esistenza, della sua esperienza, fortemente situazionale ma allo stesso tempo capace di cogliere l'assoluto, capace di valorizzare quello che ha, restando aperta al mondo. Dalle solide fondamenta ma continuamente in costruzione, talmente aperta che l'alterità risulterebbe essere dentro di Sé (Remotti, 2010).

Tale nodo concettuale, relativo all'inestricabile intrinsechezza tra Noi e gli Altri, viene esplicito in maniera più completa, come più avanti avremo modo di osservare, da Hegel.

Tuttavia, il fattore sociale/culturale che determina l'identità del soggetto, generalmente, viene ricercato in un'identità data, immutabile, indiscutibile, che si presenta come un mito che pretende, però, di essere realtà. L'alterità, considerata sovversiva e pericolosa, viene respinta ed allontanata da questa identità. Il suo motto potrebbe essere: "con noi o contro di noi".

Ed è proprio a questo tipo di identità prestabilita, la cui appartenenza è fondata su evidenze etniche, linguistiche, religiose, cui la maggior parte degli Io, spaventati dai mutamenti dettati dalla globalizzazione, fanno istericamente appello.

La falsa coscienza che attualmente risulta avere il soggetto di sé

è, quindi, data dall'adesione cieca ad un'accozzaglia di antichi ideali che si tenta di riattualizzare per avere l'illusione di sapere chi siamo.

Ma, come correttamente riporta Locke: "il nostro Sé è la coscienza delle nostre esperienze" (Locke, 1972: 326). In questo senso, da noi parzialmente accolto, Locke affermava che l'identità coincide con la memoria cosciente di sé, che presuppone, quindi, anche un buon grado di autoanalisi ed autocritica, non limitandosi al ricordo di meri fatti o avvenimenti o di esperienze. Trattasi, insomma, di un'identità maggiormente situazionale, concreta, cosciente, autentica nella sua singolarità, che sfugge dal riconoscimento automatico, sistemico-funzionale che la logica del "sistema-mondo" pare imporre.

Per noi, tale concezione è fondamentale ai fini di un inquadramento del proprio Io particolare. Tuttavia, in quanto trascendente, accogliamo un concetto più ampio di identità che nella vita pratica dovrebbe annullarsi, dissolvendosi nella capacità di "abbracciare" l'esistenza.

Tuttavia, dato il fatto che "una vita degna di essere vissuta non sta in una qualche sfera superiore (...) ma rispecchia la convinzione che la nostra identità ha bisogno del riconoscimento degli altri" (Taylor, 1999), tale necessità indotta viene tradotta, appunto, in una richiesta di riconoscimento che, per venire al secondo concetto di fondo da noi preso in analisi, spesso prende il nome di localismo.

In questa sede ci riferiamo a tutte quelle concezioni che ricollegano tale fenomeno a valori particolari, tradizionali, esclusivi, separatisti, in aperto contrasto con quelli universali, moderni, inclusivi.

Quello su cui, infatti, ci soffermeremo in questo lavoro è il cd. "neolocalismo" che caratterizza, nel sociale e nel politico, l'attuale situazione storica in un senso contrario a quello che si potrebbe auspicare in base ad un rinnovato atteggiamento illuministico.

Se, infatti, durante l'età dei lumi la logica inclusiva ed universale vedeva la sua più ampia realizzazione possibile nella creazione degli Stati Nazione, oggi, i movimenti nazionalisti rappresentano, solo, la scala maggiore in cui il fenomeno neolocalista si manifesta.

In ogni caso, che i neolocalismi siano su scala municipale, regionale o nazionale, ciò che conferisce loro un particolare contenuto è la opposizione a dinamiche sociali che vanno verso una maggiore internazionalizzazione e globalizzazione delle relazioni umane, economiche, politiche e religiose, lanciando una sfida, veramente Culturale, per il superamento delle culture, elemento di frizione, cui questi movimenti fanno fortemente appello.

Il patrimonio semantico lasciatoci in eredità dall'epoca illuminista contribuisce, infatti, ancora oggi a fornire contenuti di senso con cui la società si definisce e legge il mondo delle relazioni sociali.

Ma, molti di questi presupposti concettuali della razionalità moderna, pur avendo, attraverso la loro secolarizzazione, assunto un carattere ontologico, vengono oggi messi in dubbio nella loro capacità di leggere una realtà i cui confini territoriali si fanno sempre meno certi e le connessioni, sia materiali che virtuali, abbattano qualsiasi rassicurante distanza.

Questo si definisce, infatti, il tempo della scarsità, della disoccupazione, dell'incertezza finanziaria, dell'insicurezza personale, del terrorismo internazionale. Fattori che, presi a pretesto per non affrontare l'assenza di una vera coscienza, in buona parte contribuiscono come avremo modo di notare più dettagliatamente all'emersione dei cd rigurgiti neolocalisti.

## 2. RICONOSERSI AL DI LÀ DELL'IDENTITÀ

Cruciale è il concetto di identità. Tenteremo adesso di delineare brevemente il processo di costruzione dell'identità ed il suo superamento attraverso il pensiero di Hegel.

Dimostreremo, innanzitutto, che l'identità, concepita quale concetto escludente, si costituisce sempre come astrazione. A tal proposito, illuminanti sono le considerazioni sul limite e sull'essere determinato di Hegel che, in maniera più compiuta rispetto ad altri filosofi, arriva alla fusione dei concetti di alterità e identità.

Per comprendere Hegel, fondamentale è la distinzione fra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*). Egli considera l'intelletto come qualcosa di immobile, fisso, rigido, imprigionato nelle sue prospettazioni ed astrazioni, vincolato alle categorizzazioni che esso stesso istituisce e proietta in maniera impositiva come costitutive della realtà (Hegel, 1967: 86). Ovviamente, il principio di identità è la massima esplicitazione di tale atteggiamento mentale, fondato su immobili astrazioni mistificanti e falsificanti della realtà.

Hegel, quindi, ritiene che l'identità non appartiene alla realtà ed il pensiero che persegue la sua logica rimane una finzione.

Solo la ragione è capace di cogliere costantemente e comprendere la dinamica del reale, operando per implicazione e non per esclusione. Per cui, nella ragione, A e non-A si uniscono, l'alterità, in quanto necessaria, viene inclusa nell'identità fino al punto di distruggerla.

Per questa ragione, usò termini irrisoni nei confronti di coloro che utilizzano il principio di identità, arrivando ad affermare che “il parlare in modo conforme a siffatta pretesa legge della verità, ossia il principio di identità, è un parlare da sciocco” (Hegel, 1967: 115).

Entrando nel vivo della questione, egli dice che “nell’essere determinato la negazione è immediatamente identica con l’essere e questa negazione è ciò che chiamiamo limite” (Hegel, 1967). Ciò che dà forma all’essere nella sua determinatezza è il limite che differenzia le identità ed il suo luogo è il presente. Qualcosa è quel che è solo attraverso il suo limite. Questo ci fa comprendere che il limite non è fuori dall’essere ma lo attraversa, è dentro e lo costituisce, delineando la possibilità della negazione come differenza. Una tale identità, se considerata totalmente diversa ed estranea dall’alterità, non è altro che un’astrazione, “vuota tautologia”, “vuota identità”, “senza contenuto”, “non porta a nulla” (Hegel, 1968: 459).

Ma Hegel prosegue affermando che il limite è una contraddizione in sé, perché definendo afferma e nega, allo stesso tempo, qualcosa rispetto a qualcos’altro. Da un lato, infatti, il limite costituisce l’identità dell’essere determinato ed anche la sua negazione. La contraddizione è secondo Hegel, appunto, il vero elemento imprescindibile che consente il progresso, il mutamento, “la radice di ogni movimento e vitalità” (Hegel, 1968: 491).

Per questo, qualcosa è in sé l’altro di se stesso. Tale compenetrazione dialettica fra identità e alterità è la sigla della verità completa (Hegel, 1968).

Lo stesso Hegel propone un superamento dell’identità attraverso il concetto centrale del riconoscimento.

Per l’Autore il riconoscersi non è solo un apporto di parole, di idee, ma “una relazione pratica”, “reale”, per cui i soggetti “devono ledersi l’un l’altro” (Hegel, 2008: 45, 47),

Tuttavia, la contraddizione del riconoscimento è data dal fatto che ognuno vuole essere riconosciuto nel suo essere, nella sua esistenza, nel suo possesso, ingaggia una lotta fino al punto di rischiare la morte: sia la sua che quella altrui (Hegel, 2008: 49).

Questa è la situazione che Hegel considera da stato di natura e che precede una vita sociale umana, nella quale si realizza il riconoscimento sia attraverso l’amore, che è “essere-altro”, un atto di donazione di sé all’altro (presupposto di ciò riteniamo che sia l’essere padroni di se stessi), sia attraverso il diritto (Hegel, 2008).

Diritto è la relazione della persona nel suo comportarsi verso l'altra persona [...]. Questa relazione o limitazione non devo escogitarla, e produrla, per me; bensì l'oggetto stesso è questa produzione del diritto in generale, cioè della relazione riconoscente. Nel riconoscere, il Sé cessa di essere questo singolo Sé; nel riconoscere esso esiste giuridicamente, cioè non è più nel suo esserci immediato. Il riconosciuto è riconosciuto come avente immediatamente valore, mediante il suo essere- ma questo essere è appunto prodotto dal concetto; è essere riconosciuto; l'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente [...]. In quanto riconoscente l'uomo è egli stesso il movimento, e questo movimento toglie appunto il suo stato di natura; l'uomo è il riconoscere [...]. Il riconoscimento è dunque il primo, ciò che deve divenire (Hegel 2008: 99, 100, 102).

Il diritto, in questo senso, coinciderebbe non con una parziale visione di diritto positivo o naturale ma con la realizzazione dell'unico diritto, inteso come ciò che è giusto. Concetto simile alla legge della libertà di Kant ed alla volontà generale di Rousseau.

Per Hegel, il riconoscimento è ciò che consente alle individualità di superare la propria identità e quindi anche la logica del potere, realizzando la vita sociale secondo diritto.

### 3. LA PERVERSA STRUMENTALIZZAZIONE DEL DIVERSO

Tuttavia, pur di non affrontare la mancanza di un coscienza individuale i movimenti in questione fanno istericamente appello ai fenomeni globali prima citati ed ai sentimenti da questi apparentemente generati, che in realtà non sono altro che declinazioni di quel senso di irrequietezza irrisolto. Questi movimenti ricorrono ad una perversa strumentalizzazione dell'Altro, ossia del "diverso".

C'è, quindi, una sorta di desiderio perverso di essere terrorizzati e di essere minacciati.

Ritenere che il dilagante razzismo o identitarismo sia solo dovuta al feticcio della scarsità economica pare ingenuo. Infatti, Polonia e Ungheria, che presentano condizioni economiche diametralmente opposte, convergono unanimemente su posizioni contrarie all'immigrazione.

Stranieri sono quindi coloro che con la propria esistenza insidiano l'invincibilità delle frontiere e insultano la maestà dell'ordine. Intralciano i progetti che lo stato si prefigge e guastano ciò che esso ha già costruito. Sono una chiazza opaca sul quadro che lo stato desiderava limpido e leggibile come il cristallo (Bauman, 2002b: 21).

Si coglie in questa definizione di Bauman la crisi delle categorie e del patrimonio semantico illuminista e l'isteria delle reazioni identitarie, alla ricerca disperata di un senso che non sembra più così forte e chiaro come quella vecchia immagine illusoria della patria.

Sembra, inoltre, che l'estraneo sia divenuto, per mezzo del suo essere genericamente minaccioso, in verità, un fattore unificatore e stabilizzante delle società attuali. "Polarizza tutte le nostre nevrosi, le nostre ansie di conflitto, le nostre perversioni" (Bartholini, 2008).

I bisogni che animano queste manifestazioni sembrano sfuggire dal razionale. Freud, infatti, affermava che ogni società, per il solo fatto di essere *quam talis*, immanentizza un qualche tipo di psicopatologia collettiva.

Nella categoria degli "anormali" sono stati inseriti, nel XXI secolo, anche gli stranieri. "Oggi lo straniero, giacché diverso, è, al contempo, Pollicino e King Kong, il troppo piccolo che magnetizza le nostre perfide fantasie e, potenzialmente, il troppo grande, che assorbe le nostre paure ancestrali" (Bartholini, 2008).

Per cui, gli stranieri eliminano il rischio di guerre civili e fratricide, aiutano a ricompattare la massa, stimolano la rianimazione, seppure manipolatrice e pericolosa, di un senso di appartenenza e solidarietà nazionale ed internazionale.

Può esistere "la paura del diverso"? Si può avere paura di un altro essere umano in quanto tale? Dietro questa "paura" pare celarsi un desiderio di essere violati (di ledersi come diceva Hegel). Un desiderio perverso, che deriva dalla incapacità di amarsi.

Infatti, dell'altro si ha "paura" in quanto astrattamente ladro, assassino, stupratore, uomo o donna dalla forte carica erotica, soggetto che attenta al nostro ordine sociale, etc. Non essendoci, però, un pericolo concreto, è evidente il bisogno di creare questa minaccia astratta e perversa. Da dove viene, quindi, il bisogno di caricare delle più nefande e perverse attese la figura dello straniero? Evidentemente questo soggetto minaccia alcune nostre certezze, mina la nostra serenità, il nostro equilibrio e l'ordine che ci aspettiamo dal contesto e dalle persone che ci circondano. Ma se fossimo sicuri di noi stessi e certi dei nostri rapporti, se avessimo costantemente potere su noi stessi e non ci facessimo stravolgere dalle apparenti paure (globalizzazione, etc) e scalfire nella nostra interezza, se fossimo veramente attivi e disinteressati nei confronti di ciò che fa parte della nostra vita, nella costruzione di quei legami costitutivi del nostro vero Io particolare, avremmo ancora il bisogno di creare queste minacce?

Come dicevamo in principio, “si pensa all’identità quando non si è sicuri della propria appartenenza” (Bauman, 1999: 28).

Pare, quindi, che del diverso, come dei timori e delle ideologie, si abbia bisogno perché da soli non siamo sufficienti, non siamo abbastanza capaci di creare quel legame vero e diretto con la realtà.

In fine, tale atteggiamento risulta difficile da sottoporre a critica, poiché come aveva colto Mikhail Bachtin esiste una paura “cosmica”, che si prova davanti all’incommensurabilmente grande e potente (ossia davanti al mistero dell’esistenza) su cui tutti i sistemi religiosi (in senso lato) fondano il loro potere annullando la persona e la sua coscienza (Bachtin, 1979).

Solo le persone, quelle libere e coscienti, possono, infatti, costituire l’humus di ogni vera e sana appartenenza.

In conclusione, l’auspicio di chi scrive è che al problema della anomia identitaria nella società multietnica e a quello relativo alla evoluzione della struttura degli Stati Nazione si risponda attraverso una maggiore cultura della coscienza e l’elaborazione di politiche pubbliche nazionali proprie di una società più matura, giusta ed aperta all’internazionalizzazione.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bachtin, M. (1979). tr. it. di M. Romano. *L’opera di rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*. Torino.
- Bauman, Z. (2002a). *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*. Bologna.
- Bauman, Z. (1999). *La società dell’incertezza*. Bologna.
- Bauman, Z. (2002b). *Il disagio della postmodernità*. Milano.
- Bartholini, I. (2008). *Uno e nessuno. L’identità negata nella società globale*. Milano.
- Remotti, F. (2010). *L’ossessione identitaria*. Laterza.
- Hegel, W. (1967). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Bari.
- Hegel, W. (1968) *Scienza della logica*. Bari.
- Hegel, W. (2008). *Filosofia dello spirito jenesse*. Roma-Bari.
- Locke, J. (1972). *Saggio sull’intelletto umano*. Bari.
- Taylor, C. (1999). *Il disagio della modernità*. Roma-Bari.



Gutiérrez Iraido, M.; Salvador Jiménez, B.G. y Moré Estupiñán, M. (2017). La migración como problema ambiental global desde una perspectiva docente-educativa. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 235-245). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# LA MIGRACIÓN COMO PROBLEMA AMBIENTAL GLOBAL DESDE UNA PERSPECTIVA DOCENTE-EDUCATIVA<sup>1</sup>

Miguel Iraido Gutierrez Espinosa  
Bertha Gregoria Salvador Jiménez  
Mavel Moré Estupiñán

Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara

El bloqueo del gobierno de los Estados Unidos a Cuba es el más cruel y genocida en la historia de la humanidad. El mismo va más allá de la aplicación de leyes que intentan desestabilizar la Revolución cubana y por tanto alentar la salida ilegal del país como es el caso de la Ley de Ajuste Cubano, puesta en vigor en 1966.

---

*1. Master en Educación Ambiental, Profesor Auxiliar de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, Cuba. Licenciado en Educación, Especialidad Lengua Inglesa. Profesor de Práctica Integral de la Lengua Inglesa.*

*Investigación de una tesis doctoral en curso del investigador aspirante al título de Doctor en Ciencias Pedagógicas con tema de investigación aprobado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente (CITMA) relacionado con la Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible en la formación inicial del profesional de Lenguas Extranjeras.*

[mignelig@uchv.cu](mailto:mignelig@uchv.cu) , [bsalvador@uchv.cu](mailto:bsalvador@uchv.cu) , [mavel@uchv.cu](mailto:mavel@uchv.cu)

Muchas personas en su intento de abandonar el territorio nacional han perdido sus vidas, otras sufren de daños psicológicos permanentes en aras de conseguir el llamado “sueño americano”. Una minoría por razones políticas, la mayoría por cuestiones económicas, pero todas han puesto en riesgo lo más preciado que tiene el ser humano: la vida.

La migración cubana hacia los Estados Unidos se ha convertido en un problema ambiental de envergadura cuya solución aún no está a la vuelta de la esquina pese a los ingentes esfuerzos de ambos gobiernos de llevar a cabo una migración por vías legales. En tal sentido, las nuevas generaciones son el blanco perfecto para que el gobierno estadounidense se aferre en su empeño de subversión contra Cuba.

La escuela como institución social encargada de la educación de la personalidad de los estudiantes es responsable del desarrollo de la Educación Ambiental formal en todos los niveles educativos, por lo que los educadores cubanos, se encuentran inmersos en la búsqueda a través de la investigación educacional de diferentes vías que permitan contribuir a ella fundamentalmente en el proceso de docente-educativo.

El trabajo que se presenta es el análisis de la película “*Crossing Over*” (Cruzando la frontera). Se inserta en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la asignatura Práctica Integral de la Lengua Inglesa, específicamente en los estudiantes del primer año de la carrera de Lenguas Extranjeras. Con la observación de esta película los estudiantes tienen la posibilidad de conocer más acerca de un problema global como lo es la emigración de las personas a otros países, específicamente a los Estados Unidos, en busca del llamado “Sueño Americano”. Es un espacio muy importante para darse cuenta de las intenciones de Estados Unidos ante la mal llamada “lucha contra el terrorismo” y la posición que asumen con determinados inmigrantes. La actividad también propicia el debate en los estudiantes sobre estos temas, refutar opiniones y tomar decisiones ante esta problemática ambiental actual, fomentar en ellos formas de pensar, sentir y actuar mucho más responsables con relación a la Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible y los problemas ambientales actuales, en tanto desarrollan habilidades propias del aprendizaje de un idioma extranjero.

## 1. EL BLOQUEO ECONÓMICO, COMERCIAL Y FINANCIERO IMPUESTO POR LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA CONTRA CUBA

El 1ro de enero de 1959 marca un hito en la historia de la Revolución cubana al alcanzarse la independencia anhelada desde el inicio de las luchas independentistas en Cuba. Sin embargo, el triunfo revolucionario también abrió una brecha a las continuas intenciones del gobierno de los Estados Unidos de América de apoderarse del territorio cubano, ya sea por la posición geográfica de la isla como por los recursos naturales que la misma posee.

En este empeño de conquistas del gobierno norteamericano se recrudecen todas las políticas y acciones para hacer de Cuba una colonia más, otra estrella en su bandera. Surge así el Bloqueo económico, comercial y financiero de los Estados Unidos contra Cuba, el cual para algunos conocedores del tema tiene sus orígenes desde hace más de 50 años, es el más largo en la historia de la humanidad, es la expresión más elevada de una política cruel e inhumana, carente de legalidad y legitimidad y deliberadamente diseñada para provocar hambre, enfermedades y desesperación en la población cubana.

Las acciones ejercidas contra Cuba por el Gobierno de los Estados Unidos no se enmarcan en la definición de “Embargo”. Por el contrario, trascienden éste y tipifican un “Bloqueo” al perseguir el aislamiento, la asfixia, la inmovilidad de Cuba, con el avieso propósito de ahogar a su pueblo y llevarlo a claudicar de su decisión de ser soberano e independiente; todo ello constituye precisamente elementos cardinales en el concepto de “Bloqueo”, que significa cortar, cerrar, incomunicar con el exterior para lograr la rendición del sitiado por la fuerza o por el hambre.

Desde la Conferencia Naval de Londres, se declara que es un principio aceptado en el derecho internacional que: “El bloqueo es un acto de guerra” (Brown, 1909: 1)

El Gobierno de Estados Unidos, lejos de poner fin al bloqueo económico, comercial y financiero que impuso contra la República de Cuba, ha mantenido en vigor las leyes, disposiciones y prácticas que le sirven de sustento. Se ha continuado reforzando los mecanismos políticos, administrativos y represivos para su instrumentación más eficaz y deliberada.

## 1.1 La ley de Ajuste Cubano

Una de estas leyes es la Ley de Ajuste Cubano, o Ley Asesina de Ajuste Cubano aprobada en EE.UU. con el fin de estimular a los cubanos a abandonar el país de forma ilegal poniendo en peligro sus vidas bajo la ilusión del “sueño americano”.

Los Estados Unidos de una parte limitan la emigración legal de ciudadanos cubanos y por otra reciben a todo cubano que pise su territorio, a la vez mediante el Bloqueo económico crean condiciones para fomentar la emigración y exhibir a los que arriban a su territorio como prueba del fracaso del modelo económico-social vigente en Cuba. Es un instrumento de la propaganda norteamericana contra Cuba.

En este proceso de emigración ilegal de cubanos a Estados Unidos varias personas son víctimas de lamentables tragedias que en una gran mayoría de ellas pierden sus vidas en dicha travesía.

La empecinada aplicación de la Ley de Ajuste Cubano constituye la base del problema migratorio existente entre los dos países: el fenómeno cada vez más creciente de la emigración ilegal y el tráfico o contrabando de personas con destino a los Estados Unidos.

Cuba, por su parte, ha cumplido estrictamente con los Acuerdos suscritos y ha tomado medidas ejemplarizantes contra los traficantes de personas, sin recibir colaboración alguna del Gobierno de Estados Unidos.

Estados Unidos no podrá establecer disciplina en sus propias costas mientras exista la Ley de Ajuste Cubano y, mucho menos, mientras continúe financiando, incentivando y perfeccionando los métodos de transmisión radial que incesantemente alientan las salidas ilegales, como parte de la guerra política y psicológica contra Cuba.

Sobre las autoridades de Estados Unidos recae enteramente la responsabilidad de que a lo largo de tres décadas hayan perecido y corran todavía el peligro de perecer, seres humanos, incluyendo niños, que son incitados a cometer tales aventuras como consecuencia de una política inmoral, anacrónica y carente absolutamente de ética y sentido humano.

Cuba identifica públicamente a esta insensata Ley como “la ley asesina”, continuará alertando sobre los graves riesgos y peligros que provoca y no dejará de denunciar a los responsables de su aplicación. Respecto a esta Ley, Castro apunta:

En su afán de desestabilizar y destruir la Revolución cubana, de cierta forma esta ley, muy general y confusa, con algunas actualizaciones posteriores, fue lo que sirvió de base al derecho automático a la residencia permanente, después de un año de ingresar en territorio de Estados Unidos, a cuanto ciudadano saliera ilegalmente de Cuba tan pronto pisara tierra norteamericana, algo que no se concedió jamás a ningún otro país del mundo. De haberlo hecho así con el resto de América Latina y el Caribe, hoy habrían muchos más ciudadanos latinoamericanos y caribeños en Estados Unidos que los nacidos en ese país. (Castro, 1999: 2)

Por mas de 20 años el gobierno cubano ha presentado ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) su histórico documento *“Necesidad de poner fin al bloqueo económico, comercial y financiero impuesto por los Estados Unidos de América contra Cuba”*. De los 193 países miembros de la ONU, la mayoría se ha pronunciado por la eliminación del bloqueo contra Cuba. Sin embargo, el gobierno norteamericano aun mantiene vigente el mismo.

De igual modo, el gobierno cubano ha denunciado su inconformidad con la política de “pies secos, pies mojados”, puesta en vigor en 1995 tras el éxodo masivo de balseros de un año atrás. En ese mismo año, 1995, el gobierno del presidente Bill Clinton hizo un agregado a esa normativa que se pasó a conocer como la política de “pies secos, pies mojados”, que implicaba que todo cubano interceptado en el mar (“pies mojados”) era devuelto a la isla, pero que aquellos que lograran tocar tierra (“pies secos”) podían permanecer en Estados Unidos, obtener un permiso de trabajo y unas ayudas iniciales y, transcurrido el año, pedir la residencia permanente.

Como era de esperar, con la puesta en práctica de esta política, se provocó la fuga de cerebros y se incentivó la inmigración ilegal, al animar a los cubanos a arriesgar sus vidas escapando en improvisadas balsas por el Estrecho de la Florida o a través de terceros países.

Una semana antes de que el presidente Barack Obama terminara su mandato en la Casa Blanca, el 12 de enero de 2017 anunciaba su decisión de poner fin de inmediato a la política de “pies secos, pies mojados”. La noticia fue bien recibida por las autoridades cubanas quienes aseguraron se trataba de un paso importante para el avance de las relaciones cubano-estadounidenses.

## 2. POLÍTICA AMBIENTAL EN CUBA Y EL PAPEL DE LA ESCUELA AL RESPECTO

Todo lo anterior descrito nos lleva a la problemática de la consideración de la migración como un problema ambiental global que

afecta a miles de personas en el mundo y de la cual Cuba no está exenta.

Es necesario destacar que en Cuba existe una voluntad política en torno a la Educación Ambiental bien definida, regida por la Constitución de la República de 1992, a través de su Artículo 27 y la promulgación, entre otras, de la Ley 81 o Ley de Medio Ambiente, en la que se define a la Educación Ambiental como un

Proceso continuo y permanente, que constituye una dimensión de la educación integral de todos los ciudadanos, orientada a que en la adquisición de conocimientos, desarrollo de hábitos, habilidades, capacidades y actitudes y en la formación de valores, se armonicen las relaciones entre los seres humanos y de ellos con el resto de la sociedad y la naturaleza, para propiciar la orientación de los procesos económicos, sociales y culturales hacia el desarrollo sostenible. (Ley 81, 1997: 4)

Estas leyes se llevan a vías de hecho mediante resoluciones, reglamentos y disposiciones emanadas del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, que dirige todo el trabajo que se realiza a favor de la preservación, protección y cuidado del medio ambiente y de la puesta en práctica por etapas de la Estrategia Ambiental Nacional y la Estrategia Nacional de Educación Ambiental, dándole, además, respuesta a los Artículos 129, 133 y 139 de los Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución en Cuba, aprobados en el 2011.

De ahí que el problema no radica tanto en definir qué política seguir, sino en buscar alternativas que favorezcan su aplicación práctica, efectiva y consecuente y la solución de los principales problemas ambientales nacionales, territoriales y locales.

La escuela como institución social encargada de la educación de la personalidad de los estudiantes es responsable del desarrollo de la Educación Ambiental formal en todos los niveles educativos, por lo que los educadores cubanos, se encuentran inmersos en la búsqueda a través de la investigación educacional de diferentes vías que permitan contribuir a ella fundamentalmente en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

En este sentido son válidas las ideas expresadas por Mc Pherson que alega que

Especial importancia se le concede a las universidades pedagógicas, las cuales tienen como misión, la formación y la superación de profesionales de la educación quienes se encargan de la educación integral de los educandos y, por tanto, deben garantizar una formación y/o capacitación que les permita desarrollar la Educación Ambiental dirigida a la transfor-

La migración como problema ambiental global desde una perspectiva docente-educativa  
mación de los paradigmas tradicionales del conocimiento y al desarrollo  
de una conducta ambiental responsable en los estudiantes. (Mc Pherson,  
2004: 2)

Por tanto en la consecución de este propósito se necesita la formación de un profesional de la educación, que sea guía, orientador, posea preparación y manifieste una formación integral que le posibilite actuar en correspondencia con estos propósitos, y sea a su vez portador no solo de conocimientos, sino también de valores y modos de actuación que se correspondan con las demandas educativas.

Por otra parte, el modelo de formación de los profesionales en este plan de estudio contempla la elaboración de estrategias curriculares entre las que se encuentra la Estrategia Curricular de Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible, la cual, para el caso de las universidades de ciencias pedagógicas, se diseña una general y se concreta en cada carrera.

Dicha estrategia, junto a las restantes,

Incorpora un nuevo aspecto a la visión de las características del proceso de formación, asegura el logro de objetivos que, por su alcance, rebasan las posibilidades de una disciplina, y por tanto, deben ser asumidos por todas o por una parte de éstas y se concretan en cada uno de los años de la carrera, como parte de sus objetivos. (Horruitiner, 2007: 44)

## 2.1 La Estrategia Curricular de Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible en la Carrera de Lenguas Extranjeras

Particularmente, en el Modelo del Profesional de la Carrera de Licenciatura en Educación, Especialidad Lenguas Extranjeras (Inglés con segunda lengua), la Estrategia Curricular de Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible debe contribuir al cumplimiento de acciones que abarca todo el Plan del Proceso Docente.

En general, el currículo de la carrera Licenciatura en Educación Especialidad Lenguas Extranjeras ofrece amplias posibilidades para trabajar la EApDS con un enfoque interdisciplinario a partir de los contenidos incluidos en los programas de las distintas disciplinas y asignaturas tanto las del currículo propio como las del currículo base.

La disciplina Práctica Integral de la Lengua Inglesa (PILI) es la disciplina base para la formación de los estudiantes de lenguas extranjeras pues la misma concentra el mayor número de horas presenciales de una asignatura vital en la formación del profesional de perfil amplio.

En el programa de la disciplina PILI, Font se señala que:

Para llevar a cabo el proceso de enseñanza aprendizaje del inglés es necesario desarrollar las habilidades comunicativas de los profesores en formación que les permitan utilizar la lengua en su actividad de estudio, en su desarrollo profesional y, fundamentalmente, para enseñar a las nuevas generaciones. Por tanto la disciplina PILI se imparte con el objetivo de contribuir a la formación de profesores de lenguas extranjeras para diferentes subsistemas del sistema nacional de educación. (Font, 2010: 2).

De lo anterior se puede inferir que al emplear en las clases de inglés textos, diálogos, vocabulario y situaciones cotidianas sobre el medio ambiente, el desarrollo sostenible y los problemas ambientales, el cumplimiento de los principios del enfoque comunicativo constituyen de hecho una fortaleza inestimable para propiciar la labor de EApDS de los estudiantes en la formación inicial.

A continuación se presenta una de las actividades que contribuye a incentivar modos de pensar, sentir y actuar responsables ante la problemática de la migración como problema ambiental global.

#### UNIT 4. PEOPLE WHO LOVE THEIR JOBS

1. **Topic: Cultural Activity. Film “Crossing Over”**
2. **Time: 4 hrs**
3. **Aids: Blackboard, DVD Player, Notebook**
4. **Aim:** To recognize migration as a global environmental issue as they analyze the film “Crossing Over” through student-teacher interaction, individual, pair and group work and reject the US policy towards immigrants.
5. **Evaluation:** Students should be evaluated according to their participation in class and the appropriate use of the English language.
6. **Warm up:**
  - What do you understand by immigration?
  - Who can emigrate / migrate?
  - Is immigration a global problem?
  - To what country do people usually migrate?

- In the case of Cuba, is there any agreement between our government and the USA?
- Does the American government fulfill their part in the agreement?
- People usually emigrate looking for the “American Dream”, do they always find it?

## 7. Follow up. Film “Crossing Over”

### A. BEFORE WATCHING THE FILM:

1. The film is entitled “Crossing Over” What does it mean to you?
2. What do you think it’s going to happen?
3. Can you think of possible names of countries involved in the film?

### B. WHILE WATCHING THE FILM

1. As you watch the film try to compare:
  - The words / expressions you predicted with the ones that really appear in the film.
  - Your predictions about what was going to happen and what really happened in the film.
  - The possible names of countries involved and the ones that really appear in the film.
2. There are some immigrants in the film. Could you complete the chart to identify them all?

	Name	Country	Occupation
1		Arabia	
2	Mirella Sánchez		
3			
4		Australia	
5	Yong		Student
6		USA	

### C. AFTER WATCHING THE FILM

1. Some immigrants could not make their dreams come true. Could you talk about the reasons why they didn't make it?
2. Some other immigrants could get what they were looking for. Could you refer to the strategies they used to make it?
3. Could you refer to some other strategies immigrants from all over the world use in similar situations?

#### 8. Close up:

- Did you like the film?
- Does it really happen in the same way presented in the film?
- What do you think about the so-called "American Dream"?

#### 9. Homework:

Write a small paragraph in which you refer to the part of the film that you liked / disliked the most. (Not less than 100 words) To Be Handed In (TBHI).

De todo lo anterior expuesto se puede concluir que la migración constituye un problema ambiental global que merece atención urgente en tanto afecta la salud mental de las personas así como el entorno ambiental en las que estas se desenvuelven.

Por otra parte, la disciplina Práctica Integral de la Lengua Inglesa permite emplear en las clases de inglés textos, diálogos, vocabulario y situaciones cotidianas sobre el medio ambiente, el desarrollo sostenible y los problemas ambientales, como una fortaleza inestimable para propiciar la labor de EApDS de los estudiantes en la formación inicial.

Finalmente, la actividad presentada permite conocer la importancia de una buena comunicación ambiental que favorezca a un buen clima psicológico y conduzca a una dinámica grupal positiva lo que indudablemente, es la condición para un ambiente sano y agradable, contribuyendo a un completo estado de bienestar físico, mental y social.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brown, J. (1909). The declaration of London, February 26, 1909; a collection of official papers and documents relating to the international naval conference held in London, December, 1908-February.
- Castro, F. (1999). Discurso de Fidel Castro el 3 de agosto de 1999 por la celebración del 26 de Julio en la Provincia de Matanzas. Recuperado el 12 de octubre de 2016 del sitio web cuba.cu: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1999/esp/e030899e.html>.
- CITMA, CIGEA. Estrategia Nacional de Educación Ambiental. (2010). Período 2010-2015, CIGEA-CITMA, La Habana. Recuperado el 14 de junio de 2014 del sitio web del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente: [http://www.pnuma.org/educamb/reunion\\_ptosfocales\\_CostaRica/Cuestionarios/Políticas/Políticas/CUBA.pdf](http://www.pnuma.org/educamb/reunion_ptosfocales_CostaRica/Cuestionarios/Políticas/Políticas/CUBA.pdf).
- Colectivo de autores. (1996). Los balseros cubanos. La Habana: Editora Política.
- Constitución de la República de Cuba. (2001). La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Font, S. (2010). Programa de La disciplina Práctica Integral de la Lengua Inglesa. (Material digital).
- Horrutinier, P. (2007). La universidad cubana: modelo de formación. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Ley del Medio Ambiente. (1997). Cap VIII. Asamblea Nacional del Poder Popular.
- Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución. (2011). VI Congreso del Partido Comunista de Cuba. La Habana.
- MC Pherson, M. (1998). Estrategia para la Incorporación de la Dimensión Ambiental en el Planeamiento Curricular de la Licenciatura en Educación. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Proyecto Estrategia Ambiental Nacional. 2011-2015. (2010). Prevención y solución sistemática de los principales problemas ambientales del país, asegurando el enfrentamiento y la temprana adaptación a los impactos del cambio climático. Recuperado el 10 de mayo de 2014 del sitio web del Centro Provincial de Patrimonio Cultural: <http://www.patrimoniociudad.cult.cu/legislaciones/07EAN.pdf>.



# MIGRAZIONI, ANTIFASCISMO E RESISTENZE NELL'EUROPA DEI TOTALITARISMI<sup>1</sup>

Olga Massari

Université Libre de Bruxelles

## 1. INTRODUZIONE

Cosa è l'antifascismo? Può esso essere definito un fenomeno europeo? Due domande sulle quali storici e storiche si interrogano da più di settant'anni, ovvero da quando l'antifascismo ha sconfitto sul campo di battaglia il nazifascismo apponendo un suggello definitivo sulla democrazia, la libertà e la rifondazione, almeno su base teorica, dell'Europa.

Alla prima domanda possiamo rispondere, entrando nel merito, con la definizione dello storico Simone Neri Serneri

...l'antifascismo è un insieme di gruppi politici diversi per matrici, ideali e piattaforme programmatiche, ma anche soggetto collettivo definito da alcune comuni finalità strategiche, ben più che da una speciale etica politica (Neri Serneri, 2004: 78)

Va da se che la risposta alla seconda domanda (antifascismo fenomeno europeo) è assolutamente affermativa anche se in questo caso

---

1. Questo testo è frutto di una riflessione a margine delle ricerche da me condotte per l'aggiornamento del libro *La partecipazione degli emigrati italiani alla Resistenza in Belgio* di Anne Morelli (ANPI Belgique 2017) [olga.massari@gmail.com](mailto:olga.massari@gmail.com)

toccherò con la mia breve riflessione solo Italia, Belgio e Spagna. L'antifascismo a cui facciamo riferimento non nasce esattamente con la presa di potere del fascismo o delle destre reazionarie europee, esso ha e subisce varie tappe che è possibile in questa sede, solo sintetizzare. Caratteristica distintiva dell'antifascismo degli anni Venti è il tentativo di far emergere da forze e culture diverse un soggetto collettivo, in particolare l'antifascismo italiano (banalmente l'antifascismo nasce qui perché qui ha sede il fascismo) della prima fase tende ad interrogarsi sulla sconfitta e cercare strade alternative<sup>2</sup>; in questa fase si accenna già ad uno schema insurrezionale che non ammette scorciatoie, solo una rivoluzione antifascista innescata da un processo insurrezionale avrebbe disinnescato il fascismo in toto. Ma come innescare questo moto rivoluzionario? Le tesi di Lione del 1926<sup>3</sup>, tra le altre cose, esplicavano che solo il dispiegarsi della lotta armata poteva dare vita alla radicalizzazione delle lotte e quindi dall'insurrezione popolare (come lotta di classe) a quella antifascista, passo non breve ma necessario. Solo dopo il gennaio del 1933 (con la campagna di sostegno agli imputati per l'incendio del Reichstag a Berlino) possiamo cominciare a parlare di un antifascismo in espansione in Europa. Ancora nel 1934 in Francia la storiografia parla di antifascismo *preventivo* che impernia le fragili istituzioni repubblicane del fronte popolare ma in questa fase manca la condivisione di un progetto politico, cosa che il nazionalsocialismo e il fascismo hanno.

Lo spartiacque per l'antifascismo arriva a metà degli anni Trenta, quando il fascismo scopre del tutto il suo volto totalitario lanciandosi nella mobilitazione bellicista. A questa si risponde in un solo modo: la guerra civile. Ma cosa è la guerra civile? Prendiamo in prestito ancora una definizione di Neri Seneri

Per guerra civile intendiamo il conflitto armato tra chi si riconosce parte della stessa cittadinanza, e che ricorre alla guerra per definire i presupposti e gli ambiti della cittadinanza stessa (Neri Seneri, 2004: 82)

La teoria messa in campo in questi anni prende corpo nella guerra civile spagnola. Vera prova generale della Seconda guerra mondiale, in Spagna vediamo già schierati i protagonisti del conflitto che solo tre anni dopo ridurrà l'Europa in macerie. Nei due anni che

---

2. *Tanto più che il fascismo della prima ora pur avendo in se i germi del totalitarismo sembra essere ancora una forza politica autoritaria non totalitaria*

3. *Documento politico elaborato da Gramsci al terzo congresso del Pcd I svoltosi clandestinamente a Lione*

precedono la guerra in Spagna le organizzazioni sindacali e politiche della sinistra includono nei loro programmi la lotta contro il fascismo internazionale (UGT,CNT, PCE e PSOE avevano avvicinato di molto le loro posizioni sull'antifascismo) ed è questa la percezione: una volta scoppiata la ribellione franchista, nell'area repubblicana<sup>4</sup> si ha la sensazione di combattere contro un nemico forte e internazionale. Ma di internazionale ci sono anche le brigate, ricorda infatti Leo Valiani

...non a caso, la rivoluzione spagnola del 1936-39, ebbe tra i suoi combattenti le più forti e meglio organizzate brigate internazionali che la storia ricordi (Valiani, 1996:10)

Sono 42mila i volontari che si sono alternati in 3 anni di guerra, di questi 3300 sono italiani. In sintonia con l'appello lanciato dal Comintern nel 1935 per la formazione di fronti popolari, lo scoppio della ribellione militare è immediatamente percepita, da spagnoli e non, come una sollevazione fascista contro il regime democratico. Il 29 luglio 1936 Dolores Ibarruri lanciava il famosissimo appello "aiutateci a difendere la democrazia! Se la democrazia spagnola sarà distrutta la conseguenza potrebbe essere lo scoppio della guerra che tutti vogliamo evitare." Quella guerra non poté essere evitata, la sconfitta dei repubblicani fu bruciante, non solo, gli ex combattenti repubblicani fuoriusciti dalla Spagna vennero rinchiusi nei campi di concentramento e di lavoro attrezzati sul confine franco spagnolo, Argeles-sur-mar, Gurs e Saint Cyprien, per citarne alcuni.

In quel 1938 con la politica dell'appeasement messa in atto dalle democrazie europee, con Hitler sempre più potente, il nuovo franchismo e il fascismo italiano, sembra che si vada incontro ad una crisi, se non scomparsa, del movimento antifascista anche perché come afferma Rapone

...le differenze tra lo sviluppo della cultura antifascista italiana e il panorama europeo dei tardi anni Trenta sono da ricondurre al fatto che mentre per gli italiani l'antifascismo resta unico orizzonte possibile, in Europa esaurita la spinta spagnola esso va incontro ad un'eclissi. (Rapone, 2004:10)

Una eclissi di certo, ma non una scomparsa.

---

4. Durante la guerra questa area è intesa non più come formazione di governo ma un insieme di sindacati e partiti con il comune obiettivo di eliminare le forze reazionarie.

## 2. ANTIFASCISTI ITALIANI TRA BELGIO ITALIA (E SPAGNA)

Sen dalla sua presa di potere il fascismo chiama gli esuli antifascisti fuoriusciti. Le cronache storiche e le testimonianze ci riportano su libri e monografie le epopee e le avventure rocambolesche delle migrazioni di dirigenti di partito, personalità famose del mondo della politica, intellettuali dissidenti<sup>5</sup>, ma spesso dimentichiamo che la stragrande maggioranza del flusso migratorio è composto da gente comune. I fuoriusciti dal 1922 sono decine di migliaia, essi avevano combattuto contro la violenza delle bande fasciste nel biennio rosso(1919-1920)<sup>6</sup>, si erano uniti in cooperative, avevano occupato terre e fabbriche, avevano preso parte a cortei e manifestazioni, avevano avuto condanne per aver malmenato fascisti, erano stati capi di sezioni locali e sindacalisti. Lasciano l'Italia con *l'escamotage* della migrazione economica che sicuramente, vista la situazione economica non florida del paese post-guerra, ha motivo di esserci, ma è chiaro che si tratta di una migrazione politica e il regime sa e lascia fare<sup>7</sup> con lo scopo di togliere di mezzo i sovversivi. I paesi *scelti* per la migrazione sono Francia, Svizzera, Lussemburgo per ragioni affettive, pratiche, ma soprattutto linguistiche; nei paesi di emigrazione questi italiani ricostituiscono alcune strutture politiche e il loro antifascismo si manifesta sia attraverso la stampa (con decine di fogli e giornali, in Belgio per esempio c'è "Drapeau Rouge") e le riunioni politiche, sia in maniera violenta con scontri contro i fascisti italiani che tentano di inquadrare gli emigrati in organizzazioni fasciste all'estero.

Le rappresentanze diplomatiche italiane all'estero si assumono direttamente compiti di spionaggio e provocazione tanto più che nel 1928 una legge trasforma consolati e ambasciate in cinghie di trasmissione del Pnf. La sorveglianza della comunità italiana all'estero è impostata sui criteri del sospetto generalizzato per cui i sovversivi classificati hanno un credo politico non meglio identificato ma sempre riconducibile al comunismo. In Belgio gli agenti fascisti operano impunemente, con la connivenza o la entusiastica collaborazione

---

5. Solo per citarne alcuni: Filippo Turati, i fratelli Rosselli, Palmiro Togliatti, Teresa Noce, Gaetano Salvemini

6. Come è comunemente chiamato il periodo in questione caratterizzato dall'occupazione di fabbriche e terre soprattutto nell'Italia Centro- Settentrionale

7. Dopo il 1928 diventa più difficile emigrare grazie ad una legge ad hoc. In ogni caso chi si reca all'estero e aveva avuto precedenti legati ad azioni politiche è schedato e iscritto nella Rubrica di frontiera che comporta l'immediato arresto se si varca il confine italiano

della polizia. Di più, i documenti confiscati dai belgi nel corso delle perquisizioni approdano *miracolosamente* nei consolati italiani, dove vengono trasmessi a Roma (cfr Franzinelli, *i tentacoli dell'OVRA*)

In Belgio negli anni Trenta si trovano circa trentamila italiani, una cifra ideale in quanto è impossibile sapere per questo periodo il numero esatto di chi vive e lavora in questo paese (cfr Morelli, *fascismo e antifascismo nell'emigrazione italiana in Belgio*), essi sono soprattutto operai, minatori, proprietari di piccole botteghe alimentari e ristoranti, provenienti per la maggior parte dal centro-nord Italia. Anche supponendo che la metà di loro fosse impermeabile a qualsiasi tipo di politicizzazione, i restanti nutrono un vivo interesse per la politica e nella stragrande maggioranza sono antifascisti. Il fascismo, se da un lato, come abbiamo detto, si avvale di spie, dall'altro impiega grandi mezzi per "fascistizzare" gli emigrati, cosa che, almeno in Belgio, riesce poco e male. In esilio gli emigrati ricostituiscono la maggior parte dei partiti italiani: il partito socialista era numericamente debole, al contrario dei comunisti che erano ben organizzati, soprattutto nei bacini carboniferi, e abituati a operare nella clandestinità poiché gli stranieri riconosciuti come militanti del partito comunista venivano espulsi dal paese. In Belgio gli immigrati si stanziavano soprattutto a Bruxelles e Liegi (i grandi centri urbani) a Charleroi, nel Borinage (bacini carboniferi) e nel Lussemburgo belga, a sud del paese. Ed è, in larga parte, questa la dislocazione geografica dei nuclei partigiani italiani operanti in Belgio.

Quando scoppia la guerra civile spagnola molti italiani partono dal Belgio – sicuramente possiamo parlare di decine, forse di centinaia<sup>8</sup> – per arruolarsi nelle file delle Brigate internazionali. Come vedremo a guerra conclusa alcuni verranno rispediti in Italia e mandati al confino non prima di aver passato mesi nei campi di concentramento per repubblicani e lasciando in Belgio affetti e famiglia, altri riusciranno a tornare in Belgio passando illegalmente le frontiere e poi entreranno nelle file della Resistenza belga. Come afferma Anne Morelli

Di certo, al momento dell'invasione tedesca del Belgio, quegli stessi italiani avevano già scelto il loro campo. (Morelli 2017: 17)

Dall'inizio dell'occupazione nazista (maggio 1940) c'è un importante giro di vite per gli antifascisti: le autorità italiane in Belgio e i collaborazionisti, ora più che mai, non esitano a denunciare deci-

---

8. Nella lista biografica della professoressa Morelli ci sono più di venti veterani su duecento nomi raccolti

ne di compatrioti che, arrestati dai tedeschi, vengono messi su treni speciali e spediti in massa in l'Italia per subire processi che finiscono sempre con incarcerazioni e confino. L'altra opzione è essere deportati individualmente verso i campi di concentramento. Ad esempio, uno dei più importanti trasferimenti, quello del 19 ottobre 1940 dalla prigione di Saint-Gilles (Bruxelles) verso l'Italia, comprendeva esclusivamente gli antifascisti che erano stati a lungo sorvegliati dagli informatori del Consolato. Ci sono altre persone invece che in quel periodo sfuggono i controlli ed entrano in clandestinità o altre che abbandonano apparentemente l'attività politica: nei primi due anni di occupazione si creerà un sottobosco di uomini e donne che poi diventeranno partigiani e partigiani, formeranno gruppi e combatteranno in nome della libertà<sup>9</sup> e contro il nazismo. I problemi legati alla ricerca degli antifascisti e resistenti italiani che hanno combattuto in Belgio sono da attribuire prima di tutto al ruolo pressoché marginale che ha la Resistenza nella storia del Belgio, e per marginale non si intende poco importante in toto, ma poco importante a livello storiografico specialmente se comparata con l'imponente mole di libri francesi o italiani sull'argomento. Basti pensare che la prima opera scientifica riguardante la Seconda guerra mondiale (se escludiamo libri di testimonianze a guerra appena conclusa) viene pubblicata solo nel 1971<sup>10</sup>(cfr Massari, 2017:251)

## 2. VITE SPERICOLATE, ALCUNE BIOGRAFIE DI ANTIFASCISTI E ANTIFASCISTE

Quando ho cominciato questa mia ricerca Jacques Grippa, che era stato capo di stato maggiore dell'*Armée des Partisans* e che era di origine italiana, mi ha messa in guardia: "Quando entravi nella Resistenza – mi disse - non ti chiedevano mica se eri cattolico o ebreo, fiammingo o italiano, quel che contava era aderire agli scopi della Resistenza e essere pronti a fare di tutto per raggiungerli." Lui stesso ricordava con difficoltà gli italiani, perché non li aveva mai considerati "italiani". Spesso, solo ripensando al loro nome finiva per dire: "E vero, il tale *doveva* essere italiano". Nella lotta di Liberazione si era realizzata una  *fusione* tra antifascisti belgi e antifascisti stranieri, analoga alla  *fusione* momentanea che si era venuta a creare tra esponenti politici provenienti da orizzonti diversi. Gli emigrati italiani in

---

9. In generale possiamo affermare che l'attività resistenziale in Belgio inizia alla fine del 1942 ed è legata a doppio filo all'attività degli alleati vista la posizione strategica del paese. I gruppi partigiani sono vari ma il più importante, per numeri e organizzazione, è il *Front de l'Indipendance* di ispirazione comunista

10. Per avere una bibliografia sulla Resistenza dobbiamo aspettare la metà degli anni Ottanta con gli studi di Anne Morelli e Josè Gotovitch e la creazione del centro studi sulla Seconda guerra mondiale a Bruxelles

Belgio, abituati a vedersi vietare qualsiasi attività politica dal paese di accoglienza, portarono alla Resistenza belga il valore aggiunto dell'esperienza della clandestinità (Morelli, 2917:19).

La fusione tra ideali e paesi è stata la prima difficoltà nel cercare di rintracciare una lista di italiani<sup>11</sup> combattenti. I nomi sono stati cercati (e trovati) in molti archivi tra i quali: Ministero della salute pubblica del Belgio, Ministero degli Esteri italiano, archivio di stato di Roma, museo della Resistenza di Bruxelles, vari istituti italiani della Resistenza. Anne Morelli ha anche raccolto testimonianze dirette dei protagonisti (negli anni Settanta), preziosissime ora che questa generazione è scomparsa, e mi ha raccontato che all'epoca, nonostante fossero passati molti anni dalla fine della guerra, alcuni si erano rifiutati di parlare per paura di denunce o di essere espulsi dal paese<sup>12</sup>. Il silenzio non era affatto una ossessione dei reduci: negli anni Cinquanta il governo aveva attuato una sorta di *caccia alle streghe* espellendo moltissimi stranieri dal suolo belga perché accusati di essere comunisti; per paura di ritorsioni simili molti partigiani non hanno mai parlato delle vicende legate alle guerra, non hanno mai fatto richieste di riconoscimento dello status di partigiani, cancellando dalla propria memoria e da quella collettiva tutto il bagaglio resistenziale. Per questo ritengo probabile che oltre alle duecento biografie rintracciate possano esserci molti più italiani e italiane legati a doppio filo alla Resistenza belga le cui vicende giacciono sepolte nella polvere di qualche archivio da più di settanta anni.

Di seguito ho scelto sei biografie chiave (tre uomini e tre donne) per dare un'idea complessiva di cosa significava essere antifascisti nell'epoca dei totalitarismi.

Certamente due delle figure più importanti tra i resistenti italiani in Belgio sono i comandanti partigiani, Giuseppe Mattioli, capo partigiano a Liegi e Cleto Alpi, comandante del gruppo partigiani italiani di Charleroi.

Cleto Alpi (Monghidoro, Bologna 13.10.1907) è operaio in una acciaieria nei pressi di Charleroi. Tutta la famiglia Alpi emigra in Belgio nel 1923 dopo che il padre Mario era stato manganellato dai fascisti bolognesi per aver partecipato alle celebrazioni per la festa del primo maggio, mentre il fratello Carlo<sup>13</sup> viene espulso dal Belgio nel

---

11. Per motivi di ricerca per italiani abbiamo inteso chi è nato in Italia e ha cognome italiano

12. In effetti vedremo in una biografia di seguito un caso di espulsione

13. Sconta molti anni di carcere a Civitavecchia, una volta liberato prende parte alla lotta partigiana nel bolognese come ufficiale e nel 1945 diventa sindaco di Monghidoro per un breve periodo.

1930. Cleto, già punto di riferimento per gli antifascisti italiani residenti nella zona di Charleroi, organizza insieme a Raoul Baligand<sup>14</sup> la Resistenza armata: recluta decine di esuli, per lo più minatori, formando un gruppo aderente al Front de l'indépendance (da ora FI), di ispirazione comunista e passato alla storia come il *gruppo Alpi*. Alpi dirige e coordina gruppi d'assalto, si impegna in attività antirexiste<sup>15</sup> e di demoralizzazione delle truppe tedesche, dà sostegno ai prigionieri russi, fornisce informazioni e trasporto di documenti. E' citato all'ordine dell'A.B.P (armata belga partigiana). *“per aver partecipato alla lotta contro l'occupante, dal maggio 1944, in seno all'A.B.P con splendido ardore e tenace perseveranza (...). Benemerito del suo paese d'adozione”*.

Ha ricevuto una distinzione onorifica britannica: *“Elemento coraggioso e di valore, ha sempre svolto le sue missioni in maniera pienamente soddisfacente per i suoi capi. A capo dei suoi uomini prende parte attiva ai combattimenti per la liberazione. Con la sua abnegazione e sprezzo del pericolo, contribuisce ampiamente al successo dell'Esercito Britannico durante l'offensiva in Belgio. Ha svolto con coraggio e abnegazione le missioni a lui affidat”*. Nel settembre 1950, dopo aver passato 27 anni in Belgio, gli viene consegnato un mandato di espulsione che afferma che egli *era pericoloso per la sicurezza del paese*. Gli anni successivi viene ospitato a Bologna dal fratello Carlo poi torna in Belgio con le scuse ufficiali del governo. Muore a Charleroi nel 1988. Nel 2009 l'ANPI ha assegnato a Cleto Alpi la tessera “ad honorem” per particolari benemeritenze verso la Resistenza. La vicenda di Cleto Alpi e del suo gruppo di resistenti non viene citata in nessuna monografia sulla Resistenza belga<sup>16</sup>.

Giuseppe Mattioli (Oderzo, Treviso 29.4.1901) è minatore nei pressi di Liegi, diventa comandante del gruppo dei resistenti italiani di Liegi. Esisteva un dossier (F.I.,P.A III/108999) che oggi non è più rintracciabile in cui si diceva che era stato ucciso dalla Gestapo in un combattimento. In realtà fu ferito e ucciso la sera del 5 maggio 1944 alla Citadelle di Liegi (carcere fortificato). Riconosciuto resistente armato a titolo postumo dall'1.1.1942 grazie alla domanda introdotta

---

*Militante del PCI e poi del Partito d'Azione.*

14. *Partigiano comunista belga, combatte già in Spagna, nel dopoguerra dirigente del PCB fino alla sua morte nel 1981*

15. *Partito filonazista e collaborazionista fondato da Léon Degrelle nel 1935.*

16. *Nelle mie ricerche del 2016 cercando su database degli archivi e nelle monografie sulla Resistenza belga non ho mai riscontrato il nome di Cleto Alpi. Anne Morelli nel 1978 fece un'intervista a Raoul Baligand che gli parlò a lungo di Alpi mentre nell'archivio del museo della Resistenza di Bruxelles non è più rintracciabile il dossier a lui dedicato (F.I.,P.A III/375) Esistono delle tracce nell'archivio della CGIL di Bruxelles, nell'archivio del Bois du Caizier a Marcinelle.*

dalla cognata<sup>17</sup>. Anche la moglie di Mattioli, Marie-Jeanne Simon era una partigiana morta nel campo di concentramento di Ravensbruck. Della vicenda di Giuseppe Mattioli si parla nel verbale della deposizione di un certo Maurice Krier (agente belga della Gestapo a Liegi) ed è citato insieme al suo gruppo partigiano nel fascicolo *groupe-ment des étrangers* (gruppi stranieri) in cui i resistenti italiani sono schedati insieme ai polacchi e agli jugoslavi. Entrambi i documenti si trovano nel Centro di documentazione sulla società contemporanea di Bruxelles (CEGESOMA)

Dei quasi duecento resistenti rintracciati le donne non sono molte. In quanto donne, militanti e straniere esse subiscono doppiamente lo stigma sociale che avrebbe voluto relegarle alla cura dei figli e della casa. Scegliendo una strada diversa dal “normale” selciato adottato dalle donne dell'epoca, esse si sono esposte a pericoli molto maggiori degli uomini: alcune non hanno visto riconosciuto il valore dell'esperienza di resistente perché non hanno portato armi, altre hanno parlato a fatica del loro ruolo tra i partigiani pensando di mettere in pericolo il futuro dei figli in Belgio, altre hanno subito violenze e deportazioni. La loro colpa è stata di combattere in armi per un ideale, e questo si sa non è corretto per una donna<sup>18</sup>

Esempio di vitalità e rigore è Noemi De Tomi<sup>19</sup> (Vicenza 14.4.1911). Antifascista fin dall'infanzia per aver visto suo padre picchiato a sangue dai fascisti Noemi era simpatizzante comunista. Arriva in Belgio nel 1931 e sin dal novembre 1940 fa parte dei P.A. (partigiani armati) 023. Si occupa di comunicazione, accompagna gli evasi russi e trasporta armi nella sua sporta prima e dopo ogni azione nascondendole nella bara di una tomba vuota presso un cimitero (oggi la bara è al Museo della Resistenza a Bruxelles). Viene arrestata dalla Gestapo di Charleroi mentre si reca all'appuntamento con un altro resistente nel luglio 1943. Interrogata non avrebbe detto nulla

---

17. Subito dopo la guerra viene creata la *Commission d'Agreation* con il compito di riconoscere o meno lo status di partigiani, resistenti civili e prigionieri politici. Lo status di partigiano è più difficile da ottenere per gli stranieri perché bisogna che essi abbiano portato armi mentre per lo status di prigioniero politico bisogna dimostrare di aver compiuto atti patriottici verso il Belgio. In alcuni casi dopo aver ottenuto il riconoscimento, i partigiani potevano richiedere la cittadinanza belga e veniva dato loro un piccolo indennizzo ma questo riconoscimento non proteggeva da eventuali arbitrarie espulsioni

18. Non è possibile in questa sede parlare del ruolo delle donne nella Resistenza, rimandiamo ad uno dei primi lavori sulla Resistenza delle donne che è “*In guerra senz'armi*” di Anna Bravo e Anna Maria Bruzzone Laterza 1995

19. Intervistata da Anne Morelli nel 1978, racconta che dopo la guerra andava nelle stazioni ad aspettare i nuovi migranti per dire loro cosa fare in quel paese sconosciuto che era il Belgio

sui capi della Resistenza, viene poi deportata a Ravensbrück, dove viene sterilizzata. De Tomi si era sempre dichiarata belga per non essere rimpatriata in Italia, dato che le sue due figliolte erano in Belgio. Dopo il riconoscimento come prigioniera politica ottiene la naturalizzazione belga.

Maria Filippini<sup>20</sup> (Urbino 4.1.1899) espatria in Belgio nel 1927, dieci anni dopo è in Spagna nelle file delle Brigate internazionali seguendo il marito Sanzio Gambarara, minatore comunista, che muore sul fronte dell'Ebro il 20 agosto 1938. Dopo l'esperienza spagnola Filippini riesce a tornare in Belgio, qui dal giugno 1941 viene reclutata nel *gruppo Alpi*. Si distingue per distribuzione e raccolta fondi per la stampa clandestina, raccolta di bollini della tessera di razionamento, sostegno ai prigionieri sovietici, collegamento con i P.A. degli altri corpi. Nonostante la domanda alla commissione di riconoscimento per ottenere lo status di partigiana, non viene riconosciuta resistente in quanto non aveva portato armi. Muore nel 1988.

Giuseppina Marcon nome di battaglia Palmira (Mezzocorona, Trento 24.5.1900) è la presidentessa della sezione delle *donne comuniste contro la guerra* di Bray (città vicino al confine con la Francia) e il suo dossier tratto dal Casellario politico centrale afferma che "*porta a domicilio giornali sovversivi che nasconde nel seno e sotto le vesti*" (ACS-CPC, busta 3043) Nel luglio del 1941 il console di Charleroi la segnala per lavoro in Germania, una volta tornata prende parte alla Resistenza arruolandosi nelle Milices Patriotiques<sup>21</sup>. Dal suo dossier tratto dall'archivio del museo della Resistenza di Bruxelles si legge: "*si distingue particolarmente nel corso dei combattimenti del settembre 1944, rispondendo a tutti gli ordini dei partigiani.*" Le è stata assegnata la medaglia d'oro della Resistenza (F.I., M.P dossier 87 IV/02908)

Voglio concludere questa breve carrellata accennando alla vita di Alcide Leonardi (Reggio Emilia 18.7.1905) che non combatte come partigiano in Belgio ma qui si nasconde per qualche tempo. Leonardi è rifugiato politico in Francia, combatte in Spagna e nella Resistenza in Emilia-Romagna. La sua vita potrebbe essere un fulgido esempio della trans-nazionalità dell'antifascismo europeo.

Leonardi è un comunista della prima ora, per sfuggire alle persecuzioni fasciste è costretto ad emigrare in Francia nel 1926. Assume un ruolo importante nella guerra civile spagnola: è nel primo batta-

20. Ho trovato per caso la sua tessera di brigatista spagnola in una mostra sugli ottanta anni della guerra civile spagnola al museo della Resistenza di Bruxelles (agosto 2016)

21. Formazione partigiana nata da una costola del Front de l'indépendance

glione Garibaldi, comandato da Guido Picelli, del quale diventa commissario politico, alla morte di Picelli diventa anche comandante del battaglione rimanendo ferito durante la battaglia di Guadalajara. Dopo la vittoria franchista, passa in Francia, dove viene internato nel campo di Vernet e nel dicembre '39 ripara a Bruxelles dove con il soprannome di «*Gaston le mineur*» partecipa alle riunioni dell'UPI (Unione popolare italiana). Viene arrestato nel maggio del '40 a Liegi perché sprovvisto di documenti d'identità e permesso di soggiorno, in seguito è trasferito a Bruxelles da dove è tradotto nelle carceri di Reggio Emilia. Liberato alla caduta del fascismo, dopo l'8.9.43, prende parte alla Resistenza organizzando il movimento partigiano nel Reggiano e in seguito diventa vicecomandante della 7° brigata GAP (gruppo azione partigiana) La settima brigata GAP è una delle più importanti formazioni partigiane bolognesi, tra le sue imprese ricordiamo la battaglia di Porta Lama (7.11.44), la più grande battaglia urbana dell'Europa occidentale dove riesce a resistere ai nazisti e la liberazione di 240 detenuti politici dal carcere di San Giovanni in Monte (Bologna).

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV.(1996) *La Spagna nel nostro cuore. 1936-1939. Tre anni di storia da non dimenticare.* Milano: AICVAS.
- AA.VV.(2010) *Faire l'histoire de la Résistance.* Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Collotti, E.(2000) *Fascismo e antifascismo:rimozioni, revisioni, negazioni.* Roma-Bari: Laterza
- Comellini, V.(2010) *Voci e volti.* ANPI
- De Bernardi, A. Ferrari, P. (2004) *Antifascismo e identità europea.* Roma: Carocci
- Franzinelli, M.(1999) *I tentacoli dell'OVRA.* Torino: Bollati Boringheri
- Gotovitch, J.(1992)*Du rouge au tricolore. Les communistes belges de 1939 à 1944.* Bruxelles: Ed. Labor
- Morelli, A.(1989) *Fascismo e antifascismo nell'emigrazione italiana in Belgio.* Roma: Bonacci.



Merlini, D. (2017). Identidades fluídas: Macunaíma entre heterogeneidade e fusão. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechaço del desde el Sur Global* (pp. 259-272). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# IDENTIDADES FLUÍDAS: *MACUNAÍMA* ENTRE HETEROGENEIDADE E FUSÃO<sup>1</sup>

Dea Merlini

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Publicado em 1928, no mesmo ano do manifesto antropográfico, *Macunaíma*, de Mário de Andrade, foi assumido pelo movimento da antropofagia como a sua obra mais representativa<sup>2</sup>; ou seja, a obra que mais teria contribuído para o projeto modernista de refundar a literatura nacional, melhor, de refundar a nação através da literatura<sup>3</sup>.

Concordo com Benedict Anderson que uma nação é, em primeiro lugar, uma comunidade imaginada, ou seja o produto de práticas discursivas que constroem as bases para a identificação de indivíduos que não têm relações materiais entre eles, através de uma narração coletiva capaz de representar as suas experiências contingentes como fruto de um destino comum (*apud* Anderson, 2006).

O debate dos modernistas sobre a necessidade de construir um sentido da “brasilidade” é de facto uma tentativa de construir a na-

---

1. Este trabalho é parte da investigação para uma tese de doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global, que trata de um confronto entre os imaginários da “antropofagia” e da literatura afro-brasileira. Este trabalho é cofinanciado pelo Fundo Social Europeu, através do Programa Operacional Potencial Humano e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito da Bolsa de Doutoramento com a referência PD/BD/114070/2015 [dea.merlini@gmail.com](mailto:dea.merlini@gmail.com)

2. Na segunda edição da “Revista de Antropofagia”, os antropógrafos referem-se à obra como «o nosso livro cíclico, a nossa Odisseia» (*Revista de Antropofagia*, 1975: 115).

3. Sobre estas questões veja-se Bosi, 1988.

ção como comunidade imaginada. Mário de Andrade, na sua atitude moderada, sempre visou demarcar-se das responsabilidades de ter inventado um mito nacional, sublinhando em várias ocasiões a atitude de brincadeira e puro prazer estético que teria originado o texto.

Pela sua dupla natureza de brincadeira desempenhada e obra emblemática da nação, *Macunaíma* é ambíguo e paradoxal já na sua dimensão extra-textual. Neste artigo vou mostrar que o texto todo é uma *mise en abyme* de uma identidade ambígua que, partindo dos elementos extra-textuais, chega aos episódios singulares que compõem a trama, aparentemente randômica e centrífuga, mas em realidade sumamente coerente.

## 1. UM HERÓI SEM NENHUM CARÁTER

O subtítulo fornece a chave de leitura do texto que, apesar da multiplicidade de personagens e situações, roda à volta do protagonista, que lhe dá o título e constitui a primeira grande identidade ambígua do livro.

A personagem de Macunaíma é tirada do *pantheon* amazônico, ao qual o autor chega por mediação da obra *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien: 1903-1905 (Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil: 1903/1905)*, de Theodor Koch-Grünberg (1909).

Nascido de uma virgem, Macunaíma é senhor dos animais e das árvores e fala todas as línguas. Em alguns relatos funciona como um demiurgo. Pelo processo de demonização das figuras das tradições “pagãs” operado pelos missionários, passou a confundir-se com o demónio cristão. Então virou um anti-deus, malévolo e enganador, tradição da qual Mário de Andrade pega para criar umas das mais alcançadas representações do “malandro” brasileiro, representado em muitos textos de sambas, nos cantares sobre Pedro Malasartes e no protagonista de *Memórias de um sargento de milícias*, de Antônio de Almeida. A originalidade deandradiana está em caracterizar a malandragem de Macunaíma como falta de caráter, entendida como falta de valores, de uma ética coerente, mas também como falta de vontade, incapacidade de levar a cabo de projetos.

Recém-nascido, Macunaíma é um menino extremamente precoce em muitos aspectos (sobretudo sexuais), mas é muito atrasado na linguagem, que tem a função de dar sentido ao mundo, de organizar a experiência vivida de forma coerente e comunicável («Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro: passou mais de seis anos não

falando. Se o incitavam a falar exclamava: If — Ai! que preguiça! . . . e não dizia mais nada», Andrade, s.d.: 2). Vários críticos têm interpretado freudianamente esta precocidade seletiva da personagem como uma adoção completa do “princípio do prazer” e uma recusa do “princípio de realidade”, que aparece com a estruturação do sujeito conforme ideais morais e figuras de poder interiorizadas, que orientam a sua capacidade de fazer projetos sobre si próprio e sobre o mundo. Mas a interpretação freudiana é limitante para um texto que se presta a significações de tipo sociológico muito mais do que psicológico.

O texto dialoga explicitamente (através da dedicação) com Paulo Prado, que também em 1928 publicou *Retrato do Brasil*, uma reflexão sobre a formação do Brasil, funcional à construção de um “sentido” do ser brasileiro. No seu texto, Prado faz uma crítica ao tipo brasileiro, que seria caracterizado pela luxúria, cobiça e tristeza. Sendo que a tristeza é entendida como indolência, os três vícios são típicos do Macunaíma deandradiano. O que é mais interessante em *Retrato do Brasil* é que esta representação estigmatizada do caráter nacional é associada a uma teoria da “formação” que roda à volta do chamado “mito das três raças”. Este último considera o povo brasileiro como o produto das matrizes europeia, africana e indígena, materialmente obtido através de práticas de “miscigenação”.<sup>4</sup> Como é consuetudineiro nas demais formulações do mito, a ideia de “raça” é carregada de significações que vão bem além do dado biológico, vindo a ser entendida como sinónimo de “cultura”, “forma de vida”. Segundo Prado, a miscigenação gerou uma união dos piores aspetos das três “raças” que teriam formado o povo brasileiro. Os representantes delas que chegaram em terras tupiniquins pertencem, para o autor, a diferentes categorias de marginais: portugueses “exilados”, indígenas “desnaturalizados”, africanos transplantados e desumanizados pela escravidão. Estas três categorias ter-se-iam afastado dos seus alvos originários, perdendo a pureza e contaminando-se através de práticas sexuais amorais. O povo fruto deste processo aparece desta forma:

População sem nome, exausta pela verminose, pelo impaludismo e pela sífilis, tocando dois ou três quilômetros quadrados a cada indivíduo, sem nenhum ou pouco apego ao solo nutridor; [...] povoadores mestiçados, sumindo-se o índio diante do europeu e do negro, para a tirania nos centros litorâneos do mulato e da mulata [...] (Prado 1928: s. p.)

---

4. O termo é aquele usado correntemente por Gilberto Freyre para se referir à sexualidade interracial.

A mestiçagem gerada pela miscigenação traduz-se, no plano biológico, em degeneração e doença e, no plano extra-biológico, numa falta de identidade, sendo que a identidade é entendida, cartesianamente, como coerência, definição, sentido (como “nome”, o que refere à dimensão da linguagem, recusada por Macunaíma).

O mito das três raças fica latente no livro e é encarnado pelo próprio Macunaíma, o qual é “preto retinto”, embora filho de uma “índia”. No curso do livro torna-se branco, por se ter lavado dentro de uma cova de água encantada. Os seus irmãos, por se terem lavado depois dele, limpam-se mas não completamente e assim acontece que Jiguê (que se lava por segundo) vira “vermelho” e Maanape (que se lava por último), limpa só as palmas das mãos e vira negro. O episódio acontece num ponto de viragem do texto, porque o protagonista e os seus três irmãos estão a deixar o genérico “mato” (a Amazónia) e ir para São Paulo (“a cidade”); tudo isto à procura do muraquitá, o amuleto deixado ao protagonista pela falecida mulher, Ci, regina das Amazonas. Antes de chegar na metrópole, o protagonista tem de branquear-se, literalmente. Este acontecimento é muito significativo se pensarmos na associação entre cidade/civilização/desenvolvimento típica de todo o pensamento eurocêntrico. Entrar em São Paulo vindo da Amazónia constitui simbolicamente uma entrada no Brasil europeizado, ou seja, num Brasil “branqueado”. Mais tarde, o conceito de branqueamento será retomado.

Outro elemento significativo é que, depois do banho mágico, os três irmãos ficam cada um de uma das três raças que, dentro da narrativa a que fazia referência, compõem o Brasil. Temos aqui mais um jogo de caixas chinesas em que as três raças do mito estão presentes em três personagens ao mesmo tempo que, num deles, curiosamente aquele que ficará branco.

Não me vou deter sobre o simbolismo cromático que associa fortemente o branco ao bonito, limpo, nobre e o negro ao feio, sujo, de baixa condição, presente em todo o livro. O que mais me interessa é identificar os elementos que marcam a posição do livro do Mário de Andrade num ponto de viragem do discurso corrente no país acerca da origem multirracial do Brasil. Tudo isso, visando identificar as contribuições que *Macunaíma* fornece para a conceitualização desta viragem, de importância fundamental para a definição da identidade nacional.

## 2. A MISTIÇAGEM NO BRASIL: DE ESTIGMA PARA EMBLEMA

No momento da saída de *Macunaíma*, o debate à volta da mestiçagem tratava a questão em termos ainda estigmatizantes. Será justamente a tempérie modernista a produzir uma mudança radical na ordem do discurso, pondo a questão da identidade nacional em termos pós-coloniais.

A própria metáfora antropofágica é de facto uma forma brilhante e extremamente icónica de concetualizar o conceito de “apropriação”, um dos conceitos-chave da *post colonial theory*, definido por Ascroft, Griffiths e Tiffin como «an exploration of the ways in which the dominated or colonized culture can use the tools of the dominant discourse to resist its political or cultural control». (Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2007: 15)

Que metáfora melhor da antropofagia ritual para significar a apropriação assim entendida? Esta consiste em repartir a carne do inimigo vencido e morto entre os membros da comunidade, segundo a ideia de que, comendo os restos do inimigo, é possível apropriar-se das suas virtudes. A identidade do vencedor acaba assim sendo continuadora da identidade do outro, que não é aniquilado mas absorvido. Neste contexto, a devoração do bispo Sardinha pelos Tupinambá assume o significado da apropriação da cultura do colonizador pelos colonizados, a partir da qual surgirá uma identidade nova: a identidade nacional brasileira.

Nesta operação teórica há um claro intento de revalorizar as diferentes matrizes que compõem o Brasil (as três raças) e de propor um conceito de identidade anti-cartesiano, que, abandonada qualquer pretensão de pureza, quer valorizar a mistura e a indefinição como elementos fundantes da identidade nacional.

Poucos anos depois da saída de *Macunaíma* e do *Manifesto antropófago*, em 1933, *Casa grande & senzala* (Freyre, 2005) vai completar o processo, elevando definitivamente a mestiçagem a emblema do país, representado como uma cultura de síntese, continuação melhorativa da civilização ocidental. Um aspeto muito interessante acerca do livro de Gilberto Freyre é que este se tornou, ao mesmo tempo, uma obra fundadora do nacionalismo brasileiro e um dos maiores instrumentos justificativos do colonialismo português. É o pilar da narração do carácter “humano” deste último e do mito da convivência pacífica entre as raças, que teria originado o carácter mestiço da população brasileira. Esta narração fica conhecida com o nome de “lusotropicalismo”.

Gilberto Freyre intuiu que a propensão para a miscigenação podia ser considerada a estratégia vencedora do colonizador português, que, através desta, podia governar uma população esparsa por um território vastíssimo, que só podia reconhecer-se sob uma identidade capaz de ir além das enormes diferenças, graças à produção de uma ideia de familiaridade geral, que tinha na casa grande o seu maior laboratório.

De Freyre em diante será impossível voltar atrás na valorização da mestiçagem. Muitos anos mais tarde, num texto destinado a tornar-se outro clássico do chamado “pensamento social brasileiro”, Darcy Ribeiro fará do mestiço o cerne da nação, tornando a “falta de identidade” que lhe é atribuída a condição necessária para a construção da nação brasileira.

### 3. IDENTIDADES FLUÍDAS

Há outro aspeto da falta de carácter de Macunaíma que merece consideração: a sua capacidade metamórfica, de que é parte a capacidade de mudar de raça. No curso da história, o herói transforma-se e traveste-se muitas vezes (num pé de urucum, num lindo príncipe, numa francesa, numa gota, num caxipara, num aimará, numa piranha e, no final, na constelação da Ursa Maior) e também transforma outros objetos e personagens de acordo com as suas exigências. São exemplo disso, as numerosas transformações de Jiguê em telefone (ou em “máquina telefone”, como é chamado o objeto no livro todo).

Macunaíma não é a única personagem do livro que pode ativar metamorfoses; muitas das personagens secundárias têm histórias de metamorfose e mudanças de identidade. É o caso, por exemplo, de Capei a boiuna, lendário monstro amazónico com forma de cobra, cuja cabeça é cortada pelos guerreiros de um povo por ela aterrorizado e lançada no céu, formando a lua. No livro de Mário de Andrade, a lenda é mantida mas a tarefa de descabeçar Capei e criar a lua é cumprida pelo próprio Macunaíma. Quase todas as lendas inseridas na obra s narram de metamorfoses e mudanças de identidade. O tema da metamorfose é típico das narrações mitológicas, mas aqui o proliferar excecional de contos de transfigurações de todos os tipos contribui para dar a ideia de um mundo fluído e instável: um universo não cartesiano, em que saltaram todas as possibilidades de clareza e distinção. Este efeito é acrescido pelo facto de as histórias serem elas próprias alteradas através de sincretismos entre conceitos e mundos distintos.

É o caso da figura de Venceslau Pietro Pietra, ou o gigante Piaimã, ou Curupira. O nome Venceslau Pietro Pietra manifesta origens italianas, fazendo referência às numerosas imigrações de italianos no sul do Brasil e em particular em São Paulo. Ele é descrito como um marisqueiro que se tem enriquecido graças à boa sorte que lhe vem do muraquitã, achado dentro de um peixe. É uma típica figura de migrante italiano enriquecido, parte do mundo da cidade, do mundo branco, do sul do país. Mas ele é ao mesmo tempo, sem nenhuma aparente contradição, o gigante Piaimã (nome claramente indígena) e o Curupira. Por fim, é casado com uma mulher que é em realidade a Caipora<sup>5</sup>. Temos aqui um mosaico de tradições que se materializam em multiplicações de identidade (Venceslau Pietro Pietra que é o gigante Piaimã e é o Curupira) e cisões de identidade (Curupira e Caipora).

A ambiguidade é também dos lugares, evocados sempre de forma imprecisa, correspondendo mais a imaginários do que a lugares físicos. É interessante a relação mato/cidade (Amazônia/São Paulo), dois mundos carregados de simbologias opostas mas que se misturam no olhar do protagonista, que interpreta a cidade por meio de analogias com o mato.

De-manhãzinha ensinaram que todos aqueles piados berros cuquiadas sopros roncões esturros não eram nada disso não, eram mas cláxons campainhas apitos buzinas e tudo era máquina. As onças pardas não eram onças pardas, se chamavam fordes hupmobiles chevrolés dodges mármons e eram máquinas. Os tamanduás os boitatás as inajás de curuatás de fumo, em vez eram caminhões bondes autobondes anúncios-luminosos relógios faróis rádios motocicletas telefones gorjetas postes chaminés... Eram máquinas e tudo na cidade era só máquina! (Andrade, s.d.: 28)

São Paulo é uma selva e ao mesmo tempo uma máquina; é algo estranho, híbrido, indecifrável, um lugar onde se perde a orientação: um universo anti-cartesiano

#### 4. SER NADA, SER TUDO: MACUNAÍMA, O MESTIÇO, O ANTROPÓFAGO

Este universo instável e paradoxal é o espelho do próprio Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Macunaíma e o universo em que se move não têm caráter no sentido de identidade fixa, categorizável. Sendo seres metamórficos, eles são capazes de assumir muitas iden-

---

5. *Curupira e Caipora são dois monstros protetores do mato de origem tupi, confundidos entre eles em muitas tradições.*

tidades. São seres paradoxais, que são ao mesmo tempo nada e tudo; melhor, podem ser tudo porque não são nada.

Não me demorarei sobre a conexão entre a ideia de uma identidade que não sendo nada pode ser tudo e o imaginário colonial português, baseado na ideia dos portugueses como criadores de nações em virtude da sua capacidade de desnacionalizar-se ou, por outras palavras, desterritorializar-se, buscando sínteses com os territórios conquistados<sup>6</sup>. Prefiro utilizar este espaço para falar da caracterização do mestiço que emerge do livro de Darcy Ribeiro, para confrontá-la com o que foi dito até agora sobre o personagem de Macunáima e instituir um paralelo entre o mestiço, o antropófago e a personagem sem caráter. Nos três casos tratam-se de estratégias para imaginar a nação como corpo homogêneo, através da teorização de uma homogeneidade capaz de lidar com as diferenças, fundindo-as. Esta conceição tem algumas semelhanças com a conceição expressa por Darcy Ribeiro em *O povo brasileiro: formação e sentido do Brasil* (Ribeiro, 1999), segundo a qual o mestiço, não pertencendo a nenhuma raça (com a consueta metaforização da raça para entender também a cultura), deve identificar-se com algo novo, que nasce com ele. Este algo novo será o Brasil.

O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da Ninguendade de nao-índios, nao-europeus e nao-negros, que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira. (Ribeiro, 1995: 131)

À origem da comunidade nacional não é colocada num passado ancestral olhado de forma essencialista, mas ao contrário num espaço vazio. O proto-brasileiro não é um ser puro e completo, mas um ser ‘desetnicizado’: um ninguém. A identidade brasileira nasce da mestiçagem como forma de “resolver” os paradoxos de uma identidade não definida. Em todo o texto de Darcy, a mestiçagem é entendida como superação dialética dos opostos – racialmente e culturalmente entendidos –, a sua dissolução em qualquer coisa de maior, capaz de contê-los e transcendê-los:

A confluência de tantas e tão variadas matrizes formadoras poderia ter resultado numa sociedade multiétnica, dilacerada pela oposição de componentes diferenciados e imiscíveis. Ocorreu justamente o contrário, uma vez que, apesar de sobreviverem na fisionomia somática e no espírito dos

---

6. Veja-se Ramalho, 2008, em que a autora reflete sobre a obra de Fernando Pessoa e o colonialismo português, pondo-os em relação ao mito do Atlântico norte em Whitmann e Crane.

brasileiros os signos de sua múltipla ancestralidade, não se diferenciaram em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais, vinculadas a lealdades étnicas próprias e disputantes de autonomia frente à nação. As únicas exceções são algumas microetnias tribais que sobreviveram como ilhas, cercadas pela população brasileira. Ou que, vivendo para além das fronteiras da civilização, conservam sua identidade étnica. São tão pequenas, porém, que qualquer que seja seu destino, já não podem afetar à macroetnia em que estão contidas. (Ribeiro, 1995: 20)

O corpo da nação é concebido como indivisível; o que não se enquadra neste corpo é situado fora das fronteiras da civilização. Neste contexto, a questão que Darcy coloca é a de como dissolver o indígena e o negro dentro do brasileiro; um brasileiro que é representado em vários excertos do texto como continuação do português.

Esta ideia do mestiço como síntese conecta-se à própria ideia de antropofagia, entendida como apropriação do europeu pelo índio (em realidade pelo brasileiro), em vista da construção de uma cultura maior. A relação com o outro não é posta em termos de reconhecimento da heterogeneidade, mas de busca de uma homogeneização fruto da diluição das diferenças dentro de uma construção identitária representada como aberta e totalmente inclusiva.

## 5. RUMO A UMA HOMOGENEIZAÇÃO

James Holston explica de forma muito abrangente os mecanismos que fundam a inclusão na “cidadania” no estado-nação brasileiro. Através de uma análise comparada com as situações francesa e norte-americana, releva que a ideia de cidadania brasileira é concetualizada como maximamente inclusiva mas de uma forma diferencial. De facto, se a primeira constituição americana restringe aos homens brancos – descendentes de europeus – o título de cidadãos dos Estados Unidos de América mas afirma fortemente a igualdade entre os incluídos, a constituição brasileira de 1824 não distingue entre pessoas de raça diferente mas só entre pessoas livres e não, ao mesmo tempo que não põe a igualdade entre os cidadãos como cerne fundamental da sua construção teórica. Em relação aos indígenas, o Brasil nunca aceitou considerar os territórios deles como nações dentro da nação; o que sucessivamente teria podido abrir espaços para concetualizar um estado plurinacional, como o modelo da Bolívia e do Equador. Os indígenas – de forma semelhante ao que acontecia na França – eram cidadãos potenciais, que uma política de favorecimento das uniões mistas devia integrar no corpo da nação, mas à custa do

seu desaparecimento como indígenas, ou seja como comunidades de cultura própria (Holston, 2008).

Processo similar tocou aos afro-descendentes, como é manifesto na teoria do “branqueamento”: teoria pensada para resolver o “problema” da presença negra no Brasil e exposta por João Baptista Lacerda no Congresso Universal das Raças de Londres, em 1911. Esta teoria, defendida também por outros intelectuais brasileiros<sup>7</sup>, afirmava que o desejo de promoção dos não brancos ia levá-los a procurar a união com pessoas de cor clara. Isso iria provocar um progressivo “branqueamento” da sociedade. É claro que também na teoria do branqueamento a raça está cheia de significados que vão bem além do dado biológico, vindo a configurar-se como a marca da diferença (cultural, epistemológica, social). O objetivo final era aquela homogeneização que o pensamento nacionalista sonhava e que parecia dificultada pela variedade excessiva das fisionomias dos brasileiros, emblema de uma identidade fragmentada, que não se adaptava às necessidades da criação de uma pedagogia nacional.<sup>8</sup>

Sobre a relação entre mestiçagem e homogeneização, Goldberg afirma que o conceito de “hibridez”, associado à ideia de mistura pode tão funcionar como discurso capaz de desconstruir o purismo autoritários das macronarrativas nacionalistas, como possibilitar macronarrativas em lugares de forte heterogeneidade, fornecendo instrumentos de governo das diferenças, segundo uma conceção de diluição da heterogeneidade na fusão (Goldberg, 1999: 81-82).

Voltando a *Macunaíma*, a fluidez identitária do livro parece radical e a heterogeneidade máxima, porém o romance não é um romance coral. Centra-se na personagem central, que funciona como um polo de atração fortíssimo que impede à multiplicidade de eixos da obra de atuar uma função centrífuga.

Acerca da relação heterogeneidade/homogeneização em *Macunaíma*, sublinho que o texto é estruturado como uma viagem do herói pelo país em companhia dos irmãos, cada um de uma das três raças tradicionalmente associadas à formação do Brasil. Esta viagem é de facto uma forma de descobrir o território e ao mesmo tempo de fundá-lo como território nacional, construindo uma narrativa capaz de produzir a identificação de indivíduos distintos dentro de uma identidade percebida como homogênea.

---

7. Veja-se, por exemplo, Vianna, 1956 e Romero, 1975.

8. Sobre o branqueamento veja-se Skidmore, 1974.

É interessante ler o que Mário de Andrade escreve numa carta a Manuel Bandeira de 7 novembro 1927. Ele defende-se da acusação de ter desrespeitado a realidade da flora e da fauna brasileira, afirmando: «Assim desregionalizava o mais possível a criação, ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conhecer literariamente o Brasil como entidade homogênea, um conceito étnico nacional geográfico» (Batista, 1972: 291). Temos indicações muito sumárias sobre os territórios atravessados por *Macunaíma*, sendo que a vontade não é representar lugares reais mas usar nomes e elementos de lugares reais como ingredientes de um imaginado grande caldeirão, de qual vai sair, como numa fórmula mágica, a nação brasileira.

A mesma coisa poderia dizer-se da língua de *Macunaíma*, que atinge livremente diferentes registos e formas regionais, com um uso abundante de termos atingidos em línguas indígenas e africanas. O que resulta é uma *koiné* que Mário de Andrade cria com o fim de se inserir no debate sobre a necessidade de fundar um português do Brasil, diferente do português de Portugal. Ele quer reduzir a fenda entre língua escrita e falada, língua culta e língua popular, o que é tematizado de forma explícita no episódio da carta de *Macunaíma* às Itacambias: «Mas cair-nos-iam as faces, si ocultáramos no silêncio, uma curiosidade original deste povo. Ora sabereis que a sua riqueza de expressão intelectual é tão prodigiosa, que falam numa língua e escrevem noutra» (Andrade, s.d.: 66).

## 6. VOLTAR AO MODERNISMO COM OS OLHOS DA CONSCIÊNCIA NEGRA

Intelectuais e movimentos negros brasileiros estão hoje a debater sobre os problemas que a apologia da mestiçagem – como discurso que informa a pedagogia nacional – tem posto ao surgir de uma consciência negra no país. Embora o Brasil seja um país em que ser negro vai muito frequentemente junto ao ser pobre, os ideais estéticos e de decoro são marcadamente “brancos” e em algumas cidades até a organização do espaço segue eixos raciais, a retórica *mainstream* continua sendo a de uma democracia racial. Kabengele Munanga afirma que o discurso valorizador da mestiçagem parece surgir em antítese ao branqueamento, mas é em realidade a sua continuação. Segundo ele, as práticas e os discursos surgidos à volta da mestiçagem têm provocado uma fragmentação dos sujeitos racialmente subalternos, divididos em milhares de gradações de cor e internamente jerarquizados segundo a maior ou menor clareza da pele (Munanga, 1999).

Diferentemente do que acontece nos Estados Unidos, onde há um “racismo de origem”, em que basta uma descendência afro-americana para ser considerados negro, no Brasil há um “racismo de marca”, que dificulta a identificação entre os afro-brasileiros e a ativação de processos de subjetivação essenciais para o desenvolvimento de ações afirmativas (Munanga, 1999). Esta situação tem-se mostrado em toda a sua complexidade no debate surgido em torno da introdução de cotas para negros na universidade pública, em 2012.<sup>9</sup>

Para responder a esta situação e acabar com uma hierarquização interna ao Brasil não branco, e com a identificação dos mulatos com os brancos em vez de com os negros, Kabengele Munanga propõe contrapor à identidade nacional, concebida como mestiça, uma identidade negra que inclua todos os não brancos.

No contexto da construção do imaginário nacional à volta da mestiçagem, o livro de Mário de Andrade constitui um elemento fundamental. O projeto de homogeneização que Macunaíma representa e que, como temos visto, não foge a ideias de branqueamento, é perseguido através da teorização de uma identidade internamente complexa e metamórfica que, sendo nada pode ser tudo. Esta identidade é antropofágica no sentido em que é capaz de canibalizar as diferenças (regionais, raciais, linguísticas), de subsumi-las dentro de um discurso que mira a sua superação dialética.

No momento em que Macunaíma é usado explicitamente como argumento para negar a legitimação do sistema das quotas para negros,<sup>10</sup> é oportuno voltar ao modernismo com olhos críticos, desconstruindo um imaginário que, nascido com pretensões emancipatórias arrisca hoje fornecer os instrumentos epistemológicos para legitimar uma pedagogia nacional que visa representar o corpo da nação como homogêneo, ocultando a fragmentação que aparece logo que olhamos os aspetos performativos que se escondem atrás da redondeza perfeita da pedagogia nacionalista.

---

9. Veja-se sobre o tema o documentário *Brazil in Black and White*, dirigido por Adam Stepan e produzido pela *Wide Angle*, em 2007.

10. *A este propósito veja-se Maggie*, 2005.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afolabi, N. (2009). *Afro-Brazilians. Cultural Productions in a Racial Democracy*, New York, University of Rochester Press.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/ New York: Verso.
- Andrade, M. de (s.d.). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Arca literária. Edição disponível ao endereço <http://download.baixatudo.globo.com/docs/Macunaima.pdf>, consultado em data 20/03/2017.
- Ashcroft, B.; Griffiths, G. e Tiffin, H. (2007). *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, second edition. London: Routledge.
- Batista (1972). M. Rosseti et al. *Brasil: 1º Tempo Modernista – 1917/1929*. São Paulo: IEB.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bosi, A. (1988). *Moderno e Modernista no Brasil*, in *Céu, Inferno*. São Paulo: Ática.
- Fernandes, L. (s.d.). *71 cartas de Mário de Andrade*. Rio de Janeiro: São José.
- Da Matta, R. (1984). *O que faz do Brasil: Brasil?*, Rio de Janeiro: Rocco.
- Freyre, G. (2005). *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso, bibliografia de Edson Nery da Fonseca, notas bibliográficas revistas e índices atualizados por Gustavo Henrique Tuna. São Paulo: Global Editora e Distributora. [50.ª ed.].
- Goldberg, D. T. (1999). Heterogeneity and Hybridity: Colonial Legacy, Postcolonial Heresy. Em H Schwarz e S. Ray, (orgs.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 72-86.
- Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Maggie, Y. (2005). Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão, *Revista brasileira Ciências Sociais*, 20, 58. São Paulo.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Prado, P. (1928). *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Oficinas Gráficas Duprat-Mayença. Texto disponível em <https://www.ebookbrasil.org>, consultado em data 20/03/2017.

- Revista de Antropofagia* (1975). edição *facsimile* da revista publicada em São Paulo, 1ª e 2ª edições, 1928-1929, Introdução por Augusto de Campos, São Paulo, Abril S/A Cultural e Industrial.
- Ramalho, M. I. (2008), La poesia e il sistema mondiale. Fernando Pessoa inventore della semiperiferia. Em Ribeiro, Margarida Calafate; Vecchi, Roberto; Russo, Vincenzo, *Atlantico periferico: Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*. Tradução de Giulia Crescentini Anderlini. Reggio Emilia: Diabasis, 137-186.
- Ribeiro, D. (1999). *O povo brasileiro: Formação e sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. [2.ª ed.].
- Rocha, J. C. de Castro e Ruffinelli, J. (2011). *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações.
- Romero, S. (1975). *História da literatura brasileira*. São Paulo. Cultrix.
- Santos, B. Sousa (2008). Tra Prospero e Calibano: colonialismo, post-colonialismo e inter-identità. Em M. Calafate Ribeiro, R. Vecchi e V. Russo, *Atlantico periferico: il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*. Trad. Giulia Crescentini Anderlini. Reggio Emilia: Diabasis, 19-90.
- Skidmore, T. (1974). *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Durham: Duke University Press.
- Vianna, F. J. de Oliveira (1956), *Evolução do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.

Muriedas Díaz, E. (2017). “Mi hijo es negro pero no es inmigrante”. La cuestión de los “orígenes” en la adopción transnacional. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo del desde el Sur Global* (pp. 273-285). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# **'MI HIJO ES NEGRO PERO NO ES INMIGRANTE'. LA CUESTIÓN DE LOS 'ORÍGENES' EN LA ADOPCIÓN TRANSNACIONAL<sup>1</sup>**

Estefanía Muriedas Díez

Instituto de Migraciones, Universidad de Granada.

Las políticas neoliberales de las últimas décadas han favorecido, no sólo la libre circulación de bienes y materiales, sino también la circulación de personas. En España, a consecuencia de este proceso de globalización, se ha incrementado enormemente la adopción de niños y de niñas de otros países. Los países emisores han sido, entre otros, China, Rusia, Etiopía y Vietnam. Tras el ‘boom’ de la adopción de menores con rasgos fenotípicos diferentes se ha construido un discurso sobre los ‘orígenes’ relacionado a esta diferenciación física. Esta gestión de la diversidad, formulada desde las instituciones, cae en ocasiones en discursos racistas que llevan aún más a la construcción de la diferencia. Este discurso social y mediático de los ‘orígenes’ en la adopción constituye hoy por hoy la posibilidad de abrir nuevos debates sobre los diferentes métodos y estrategias en los procesos de construcción de la alteridad y de construcción de identidades y subjetividades.

---

1. El trabajo presentado forma parte de una tesis doctoral en curso dentro del programa de Doctorado de Estudios Migratorios de la Universidad de Granada. [estefaniadiiez@correo.ugr.es](mailto:estefaniadiiez@correo.ugr.es)

El artículo se divide en cuatro epígrafes; el primero de ellos contiene un breve estado de la cuestión en relación a la adopción transnacional. En el segundo apartado se desarrolla brevemente el objeto de estudio de la tesis doctoral. A continuación se estructura cuáles han sido los discursos de la adopción con el objetivo de contextualizar el objeto de estudio de la tesis doctoral y por último se detallan las aportaciones y retos de la investigación.

## 1. SOBRE LA ADOPCIÓN: UN BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN.

La adopción transnacional adquiere un importante auge en la década de los años 50 y 60 en las sociedades europeas y norteamericanas a consecuencia de las guerras mundiales y los conflictos armados que le sucedieron de manera posterior, como fueron las guerras de Korea y Vietnam. La adopción transnacional, no sólo se relaciona con las guerras del siglo XX, sino también guarda cierto paralelismo con la colonización Europea y las relaciones entre indígenas y no indígenas en América y Australia (Marre y Briggs, 2009; Marre, 2010).

Desde la ratificación del Convenio de Derechos de la Infancia (1989) para que se lleve a cabo la adopción plena<sup>2</sup>, es decir para que el menor sea declarado como adoptable, es necesario que exista un consentimiento informado de renuncia de la madre biológica. Si no existiera conocimiento alguno de ésta, la entidad que trabaja en el país de origen debe asegurar que el menor carece de familia.<sup>3</sup> En este caso la Entidad colaboradora de Adopción Internacional realiza un certificado de orfandad. A modo de reflexión: ¿cómo es posible que se lleven a cabo adopciones plenas en países donde no reconocen la posibilidad de una sustitución de parentesco, como es el caso de Haití?<sup>4</sup> ¿No es acaso una imposición legal del modelo occidental de parentesco? (Cadoret, 2011). Estas formas de categorizar a las familias, ya no sólo a aquellas que se ofrecen para la adopción, sino también a las familias biológicas como ‘no aptas’ están vinculadas con ciertas

---

2. La mayoría de las adopciones en España se han basado en esta modalidad que produce la extinción de los vínculos jurídicos entre el adoptado y su familia de origen. No obstante la Ley 26/2015 de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia incluye la modalidad de adopción abierta donde, siempre que sea en beneficio del ‘interés superior del menor’, pueden existir relaciones con la familia biológica.

3. En su mayoría las instituciones que trabajan en el país de origen son entidades occidentales y parten de una concepción de familia, basada, principalmente, en la familia compuesta por una madre y un padre.

4. Para más información sobre el caso de Haití véase Cadoret, 2011.

formas de *biopolítica* (Foucault, 2009) que legitiman y determinan la reproducción en base a una determinada familia normativa.<sup>5</sup> Asimismo en la adopción transnacional se ejerce una serie de *governmentality* –termino definido por Foucault– debido a que éstas se definen como objeto público de regulación, a la par que aparece una transferencia de autoridad de las familias a los gobiernos (Howell, 2006). Además de la ruptura con la familia biológica, la adopción supone también un quiebro en la transmisión de lo que se denominan los marcadores claves de la identidad heredados: el nombre, el parentesco, la lengua y la nacionalidad, así como la afiliación social, étnica y cultural (Ouellete, 2009 en San Román, 2012).

Por otro lado la adopción transnacional nace, en parte, con la construcción sociocultural del concepto de infancia –como objeto de protección– del siglo XXI y es también una de las técnicas de externalización de la maternidad/paternidad más difundidas en Occidente (Marre, 2010). Por este motivo la adopción se ha construido principalmente en base a dos discursos, por una parte como una medida de solidaridad con la infancia y, a la vez se entiende como una ‘técnica de reproducción asistida’ (Berástegui, 2010). Sin embargo en palabras de la antropóloga Howell (2006) no es más que una circulación de menores revestida de un amplio marco jurídico y normativo que lo regulan, lo legitima y lo legalizan política y socialmente.

Entre la Administración, la Academia, las familias –tanto biológicas como adoptivas– y las personas adoptadas se ejercen una serie de relaciones asimétricas de poder. En los procesos de adopción las instituciones, públicas y privadas, no sólo tienen el control de acceso al discurso sino que también tienen el poder de interrumpir o rechazar el mismo.

En una sociedad como la nuestra aparecen múltiples relaciones de poder que atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social: no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad, que funcionan en, a partir y a través de ese poder (Foucault, 2001:34).

Por lo tanto, en este artículo se aborda el proceso de adopción como un conjunto de prácticas socio-educativas que involucran una serie de estrategias de transmisión/incorporación de cultura y de creación de sujetos (Jociles y Charro, 2008:107).

---

5. En este sentido las investigaciones realizadas por Diana Marre (2006, 2010) analizan la adopción en base a una perspectiva feminista combinada entre la ‘reproducción estratificada’ definida por Colen (1986, 1995) y la idea de ‘violencia enfemística’ propuesto por Bourdieu (1985).

## 2. "ESTAMOS MUY A FAVOR DE QUE SEAN REALMENTE ETÍOPEs": CONTEXTUALIZANDO EL DISCURSO DE LOS 'ORÍGENES' EN LA ADOPCIÓN TRANSNACIONAL.

En este primer apartado se pretende exponer y analizar cuáles fueron las circunstancias histórico-sociales que llevaron a la creación del término 'orígenes' dentro del ámbito de la adopción, ya que

...el elemento más crucial de una palabra es precisamente su etimología, ya que en ella atesora las circunstancias de su nacimiento y la memoria de sus significados (Stolcke, 2009).

El objetivo con este apartado es estructurar un marco donde poder centrar el objeto de estudio. Para más tarde, poder analizar e identificar las diferencias -si es que existieran- del tratamiento de este concepto desde la adopción con otros campos donde ya se ha trabajado el discurso del 'origen', como es, por ejemplo, el campo migratorio.

A finales de la década de los años 90<sup>6</sup> en España aumentan notablemente las tasas de adopción internacional -no es que anteriormente no existiera sino que tras la ratificación del Convenio de la Haya en materia de Adopción Internacional en 1993 comienza a reflejarse en las estadísticas-. A partir de este momento, es significativo el año 2004 ya que España se convierte en el segundo país con mayor número de adopciones internacionales solo por detrás de Estados Unidos (Selman, 2009). Este hecho hace que académicos y técnicos de la administración comiencen a denominar este fenómeno como la 'adopción visible' -en el sentido de que se daban familias mixtas, es decir madres/padres blancos con hijos/as no blancos- no comunitarios- (San Román, 2012).

Provocado, en parte, por este aumento de las adopciones internacional, se incrementan las demandas en relación al conocimiento de los orígenes biológicos. Importante también señalar la repercusión mediática de los casos de los niños y niñas robados durante el periodo de la dictadura franquista<sup>7</sup>. Todo esto supuso un empuje claro a la promulgación del derecho del menor a conocer los orígenes biológicos en la adopción.<sup>8</sup> En la actualidad se está abriendo el debate en

---

6. Desde 1997 hasta 2015 se han adoptado a través del proceso de adopción internacional un total de 53.694 niños y niñas, según datos del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad. En 2004 fue el punto más alto donde se llevó a cabo la adopción de 5.541 niños y niñas.

7. Sobre los niños perdidos del franquismo, véase, entre otros, Vila Torre, 2010; Vinyes, 2002.

8. Recogido por última vez en el artículo 180.6 de la modificación de la Ley de protección a la

relación al derecho de los 'orígenes' de las personas nacidas a través de técnicas de reproducción asistida.

Con la irrupción de esta diferencia fenotípica, que construía familias multiétnicas o interraciales, las investigaciones – fundamentalmente psicológicas- centradas en las carencias del desarrollo cognitivo y social de las personas adoptadas, concluyeron que era necesario comunicar los orígenes. Estos estudios fueron bien acogidos por los técnicos de la administración y por las familias adoptivas que comprendieron la necesidad e importancia de dicha tarea (Berástegui y Bengoechea, 2007: 49). Lo que en un principio fue un resultado de investigación, llegó a convertirse en un requisito obligatorio para la obtención del certificado de idoneidad (*Ibid.*: 48). Estos hechos dieron lugar a que las familias adoptivas comenzaran a cuestionarse en relación a cómo enfrentar esta etapa. Esta necesidad no se plantea hasta que no empieza a hacerse visible la adopción internacional. Es así que desde la investigación se entiende que el concepto de orígenes va unido a unas características físicas y por lo tanto, a una asociación a un territorio. Ya que anteriormente no se había planteado con la adopción nacional. ¿Acaso los adoptados nacionales no tienen orígenes?

Estos acontecimientos repercuten notablemente en la manera de afrontar y de intervenir ante la comunicación de los 'orígenes'. Si bien este término alude única y específicamente a los orígenes biológicos en el art.12 de la Ley de Adopción Internacional, existe una tendencia 'normativa' a extenderlo a los orígenes culturales. Lo que se señala es que las investigaciones y estudios en relación a la adopción han construido, no sólo la necesidad y obligatoriedad de comunicar los orígenes sino que además estos provienen de un racismo institucional o racismo de élite propuesto por Van Dijk (1993). Uno de los objetivos de la tesis doctoral es conocer cuál es el papel de las instituciones para saber cuáles son los sentidos y los significados de esos discursos en la utilización de este término con el fin de (re)conceptualizar y contextualizarlo.

### 3. "Y SI NO TIENE AMIGOS NEGROS PUES LLÉVELE A LA FIESTA MULTICULTURAL DEL BARRIO": REFLEXIONANDO SOBRE LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD EN LA ADOPCIÓN.

El tratamiento de los orígenes desde los organismos públicos y privados alude, como ya he señalado anteriormente, a una diferencia fenotípica ligada a un territorio. De manera que desde las instituciones se promueven prácticas como; el aprendizaje de la lengua de origen, las costumbres, la gastronomía o incluso el regreso al país de nacimiento. Y es aquí donde aparece

...la colonialidad como un elemento constitutivo y específico del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población (Quijano, 2014:285).

Estas prácticas, que se llevan a cabo bajo unos estereotipos y prejuicios occidentales de la alteridad dominan y construyen aún más la diferencia. Perpetuándose así el racismo institucional ya que estos 'orígenes' culturales, se basan en estereotipos y prejuicios a la vez que se convierten en un factor de categorización y diferenciación. Considerando que estos 'orígenes'- esta cultura- son atributos de un grupo y no de los individuos (Giles y Evans, 1986 citado en Van Dijk, 1993). En esta misma línea estas prácticas pueden ser identificadas como racismo cultural, un 'nuevo' racismo que consiste en afirmar de sus "blancos" y de sus víctimas que son culturalmente diferentes (Wieviorka, 2003:20). Es a través de esta gestión de la diversidad, mediante los 'orígenes' donde aparece el racismo institucional que emerge incluso en aquellos grupos donde nadie se identifica como racista (*Ibid*).

¿Cómo voy a ser racista yo si tengo un hijo negro? (Cuaderno de campo, 8 de Mayo de 2016).

De esta gestión de la diversidad se extrae que las instituciones conciben la cultura como una herencia social, que es en el fondo un conocimiento y costumbres acumulada a través de las cuales la persona "hereda" la mayor parte de su comportamiento e ideas (Groves y Morre, 1940 en Díaz de Rada, 2010:126).<sup>9</sup> Sin embargo

---

9. Se ha decidido por esta definición por el paralelismo que tiene con la 'herencia genética' quedando claro que se une a un determinado país.

la cultura no puede ser un objeto de transporte similar a la maleta de un inmigrante, en la que se cargan enseres para trasladar de un origen a un destino (Castaño, Olmos, Contini y Gómez, 2011:42)

Una de las hipótesis de las que parte la investigación es que existe una tendencia de tratar los 'orígenes' como un aspecto cultural del país de nacimiento debido a la creencia occidental de parentesco, que podría resumirse en el refrán de 'madre no hay más que una'. En este sentido Marre (2009) señala que, en parte, algunas familias escogen adoptar internacionalmente por la tranquilidad que da la dificultad de encontrar a la madre biológica. Además algunas familias adoptivas se esfuerzan en llevar un proceso de transustanciación (Howell, 2006). Este proceso intenta asemejarse al biológico,<sup>10</sup> y es ahí donde aparece la gran ambigüedad de la experiencia adoptiva, en la que se asumen el carácter cultural y social del parentesco al mismo tiempo que se 'biologizan' los vínculos entre adoptantes y adoptados. En relación a las formas de parentesco la Administración sigue primando la familia biparental hetero-normativa y esto supone

...no reconocer la misma legitimidad o el mismo derecho a otros tipos de familia como son la monoparental (Jociles y Charro, 2008:123).

En esta línea algunos estudios muestran que en la sociedad española existe una pérdida de la importancia de la descendencia consanguínea en los procesos de construcción identitaria individual y familiar pero sin embargo, se sigue percibiendo a la familia adoptiva como menos satisfactoria y hace que esto trascienda tanto a la agenda pública como a la Academia (Rodríguez –Jaume y Jareño, 2015:211)

Por otra parte, la adopción no puede estudiarse como un fenómeno aislado, tal y como se viene haciendo hasta el momento. En esta línea la investigación pretende analizar este fenómeno desde un contexto político y social mucho más amplio. Teniendo en cuenta la realidad social, hay que señalar que en el mismo periodo que España adoptaba gran número de niños y niñas con rasgos fenotípicos diferentes también recibía un gran número de personas migrantes. Y en contraposición a lo que señalan Marre y Bestard (2004) desde la investigación se plantea que han sido las políticas de inmigración y el lenguaje utilizado en relación a la genealogía, orígenes e identidad de los migrantes los que han servido como metáfora para la 'adapta-

---

10. Así por ejemplo las familias adoptivas tienden a denominar el periodo de espera de la adopción como embarazo y adoptan la leyenda china del hilo rojo como vínculo para establecer conexiones 'inseparables' (como lo es 'supuestamente' la sangre).

ción' de los niños y niñas adoptadas en sus familias. En este mismo sentido,

es imprescindible romper con el enfoque dicotómico entre origen/destino como áreas separadas de estudio en la adopción internacional y poder abarcar el análisis de una estructura dinámica en un espacio denominado campo adoptivo transnacional, más similar al campo migratorio, donde poder abordar el flujo de ideas, creencias, recursos materiales y afectivos entre ambos contextos (González, Grau y Vich, 2010:10).

A lo largo de todo el artículo aparecen diferentes expresiones recogidas en las primeras observaciones participantes y en la revisión documental de la tesis doctoral. Las observaciones participantes que se han llevado a cabo por el momento sólo han sido dos y ambas se han realizado dentro de asociaciones de familias y personas adoptadas.

### 3.1 "Ser una familia adoptiva no es lo mismo que ser una familia biológica": contextualizando los discursos de la adopción.

En España la adopción se ha construido en base a dos grandes tabúes occidentales que son; la 'inmoralidad' del abandono de niños y niñas y la 'vergüenza' de la infertilidad (Howell, 2006; Schachter, 2012). Estas dos creencias occidentales han sido la base desde donde se articulan los discursos de la adopción.

La adopción se entiende, principalmente, como protección a la infancia. La construcción sociocultural de la infancia a comienzos del siglo XX como 'vulnerable y abandonada' incrementó enormemente esta circulación de menores que hoy por hoy es regulada bajo un amplio marco jurídico (principalmente por el Convenio de los derechos de la infancia de 1989 y el, ya citado, Convenio de la Haya de 1995) definido a partir de unos valores y creencias occidentales (Marre y San Román, 2012).

La adopción internacional se ha ido desarrollando a la vez que las técnicas de reproducción asistida en el siglo XX, permitiendo a su vez externalizar las funciones reproductivas. En esta línea las investigaciones desde una perspectiva feminista llevadas a cabo por Marre (2009) que se basan en los trabajos de Colen (1986) sobre reproducción estratificada hacen visible las relaciones de poder y de desigualdad que hay entre madre biológicas y madre adoptivas y entre un lado y otro de la *línea abismal* (Sousa Santos, 2014).

También la adopción transnacional se ha definido como un pro-

ceso migratorio 'forzado', ya que aquellos que se mueven no han tenido capacidad de decisión sobre su desplazamiento (Weil, 1984). Otros autores señalan que este desplazamiento desde la adopción internacional tiene varios factores en común con otras formas de movilidad en la cultura occidental, como son el exilio, la diáspora y el nomadismo (Peters, 1999 citado en San Román, 2012). En esta línea Kim (2010) propone definir este fenómeno como *personhood* por la contradicción en tanto que son individuos racialmente alterizados asimilados en familias blancas occidentales.

Por lo tanto estos discursos parten principalmente de 'lo que no son'. Los niños y niñas adoptados no son sujetos. No son adultos. No son biológicos. No son ricos. No son blancos. No son Europeos. No son migrantes. En cuanto a las familias biológicas; no son convenientes. Y en cuanto a las familias adoptivas; no son expertas, no son hetero-normativas, no son biológicas. Desde la investigación se parte de la idea de que estos procesos de identificación marcados principalmente por la diferencia han hecho que se creen identidades colectivas (Wierviorka, 2003), ligadas al ascenso del individualismo moderno que hace que

...las identidades que en un principio son vergonzosas o estigmatizadas se asocien a identidades colectivas (*Ibid*: 24),

como es el caso de 'los adoptados' que entre todas las diferencias han encontrado algo que les hace 'iguales': la adopción.

La investigación parte de que estos discursos de 'lo que no son' han llevado a que la este fenómenos se estudie como un área separada de estudio. Por lo tanto, se plantea que la adopción como

...pensamiento occidental moderno creado es un pensamiento abismal (Sousa Santos, 2014:21)

y que como tal una de sus características es la imposibilidad de la co-presencia de los lados de la línea.

#### 4. RETOS DE LA INVESTIGACIÓN

Podríamos resumir que la adopción transnacional se estructura a través de relaciones asimétricas de poder, las cuales generan en cierta manera conflictos y tensiones entre los intereses y derechos de quienes acceden a la maternidad/paternidad a través de ella, la familia biológica y principalmente en las personas adoptadas. Por este

motivo uno de los retos principales de la investigación es enmarcar la adopción dentro del escenario económico, político y social global, para analizar las relaciones que se establecen entre los diferentes sujetos que intervienen en este fenómeno, de modo que se logre entender cómo estas relaciones construyen a la persona adoptada. Con el objetivo de conocer qué se entiende por “orígenes en la adopción” tanto institucional como académicamente y las consecuencias teóricas y prácticas que ese uso conceptual puede implicar en la construcción de diferencias y desigualdades.

Podríamos concluir señalando que la tesis doctoral busca analizar cómo ‘*la arqueología del saber*’ de la adopción forman los discursos de las instituciones y de las familias, a la vez que pretende estudiar cómo los discursos de éstos últimos facilitan y apoyan esta epistemología. Por lo tanto, se analizará el discurso como

...una forma de acción social y un producto cultural a la vez que una manifestación explícita de una fuente de creencias y de conocimientos sociales (Van Dijk, 1993: 78).

Para ello, se llevará a cabo una metodología etnográfica donde las técnicas de producción de datos serán principalmente, la entrevista semi-dirigida, los grupos de discusión y la observación participante.

Y ya por último, se considera que la adopción ha existido a lo largo de todas las etapas y momentos históricos, pero no obstante, somos las personas quienes, mediante las relaciones sociales, las concepciones, creencias generales y las normas establecidas en una sociedad, creamos la concepción de la adopción (Vallverdú, 2004), siendo el propósito principal de esta tesis doctoral repensar los discursos y prácticas de la adopción.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

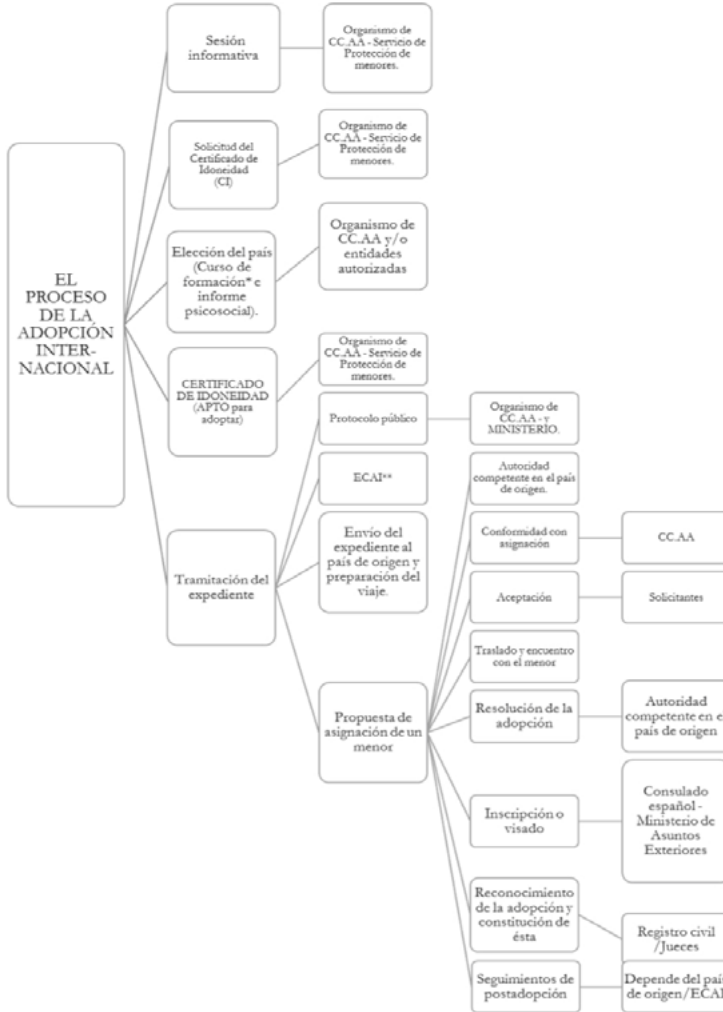
- Berástegui, A. Y Gómez Bengoechea, B. (2007). *Esta es tu historia: comunicación y búsqueda de los orígenes en adopción*. Madrid. Editorial Comillas.
- Cadoret, A. (2012). Del niño/a –objeto al niño/a-sujeto: los estatus de los adoptados en adopción internacional. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. XVI, nº 395 (25)

- Colen, S (1986) With respect and feelings: Voices of West Indian child care and domestic workers in New York City, en J. B. Cole (ed.), *All American women: Lines that divide, ties that bind*. New York: Free Press, 36-70
- Díaz de Rada, Á. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2009). Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid: Akal.
- García Castaño, F.J., Olmos, A., Contini, P., Y Rubio, M., (2011). *Sobre multiculturalismo, críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural*. En Gualda Caballero, E (ed.); Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad (pp. 31-66). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía y Servicio Andaluz de Empleo.
- González, A., Grau, J. y Vich, J. (2010). Las Adopciones Internacional como "hecho social total". *Perifèria. Revista de recerca i formació en antropologia*. 12, 1-12.
- Howell, S. (2006). *The kinning of foreigners. Transnational adoption in global perspective*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Jociles, M.I. y Charro, C. (2008). Construcción de los roles paternos en los procesos de adopción internacional: El papel de las instituciones intermediarias. *Política y Sociedad*, 45 (2), 105-130.
- Kim, Y.Y (2008). Intercultural personhood: Globalization and a way of being. *International Journal of Intercultural Relations* 32, 359-368.
- Marre, D (2010). Adopción familiar: una visión antropológica. Félix Loizaga Latorre, coord. *Adopción hoy. Nuevos desafíos, nuevas estrategias*. Bilbao: Mensajero, pp. 139-173.
- Marre, D. & Briggs, L. EDS. (2009). *International Adoption: Global Inequalities and the Circulation of Children*. New York: New York University Press.
- Marre, D.; Bestard, J; (Eds). (2004). *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas*. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, Volumen: 13, 343pp.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp.285-326). Buenos Aires: Colección Antologías.
- San Román, B. (2012). De la dificultad de pensar la construcción de la identidad sin anclajes fijos: la adopción transnacional en España. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. XIX, nº 510-5.

- Schachter, J. (2012). Un nuevo giro en la teoría del parentesco: una mirada conjunta a la adopción y las técnicas de reproducción asistida (TRA). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. XVI, n° 395 (25).
- Schachter, J. (2012). Un nuevo giro en la teoría del parentesco: una mirada conjunta a la adopción y las técnicas de reproducción asistida (TRA). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. XVI, n° 395 (25).
- Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- Stolcke, V. (2009). Los mestizos no nacen sino que se hacen. *Avá. Revista de Antropología*, núm. 14, julio. Universidad Nacional de Misiones. Misiones, Argentina.
- Vallverdú, J. (2004). Reflexiones históricas sobre la adopción. *Revista de Psiquiatría y Psicología del Niño y del Adolescente*, 4(1): 28-53.
- Van Dijk, T.A (1993). *Racismo y discurso de las élites*. Gedisa editorial. Barcelona.
- Weil, R.H (1984) International Adoptions: The quiet Migration. *The International Migration Review*. Vol. 18, n° 2, pp 276 -293
- Wieviorka, M. (2003). Diferencias culturales, racismo y democracia. En: Daniel Mato (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas FACES –UCV, pp: 17-32.

ANEXOS

Imagen 1: Esquema sobre el proceso de adopción internacional.



FUENTE: realizado por la autora.

\*Los cursos de formación son estrictamente obligatorios para poder ser valorados como aptos y obtener el certificado de idoneidad tanto para la adopción nacional como internacional  
\*\*ECAI: Son asociaciones sin ánimo de lucro acreditadas por la Junta de Andalucía y por el Estado de origen del o la menor, que median a lo largo del proceso de adopción internacional.



# RAZZISMO IN ITALIA: VOGLIAMO PARLARNE? ANALISI DI DISCORSI POLITICI, MEDIATICI E ISTITUZIONALI<sup>1</sup>

Luca Sebastiani

Instituto de Migraciones, Universidad de Granada

In questo contributo analizzerò il razzismo emergente dai discorsi politici, mediatici e istituzionali egemonici in Italia. Mi propongo tre obiettivi: 1) mostrare la persistenza nel discorso pubblico di rappresentazioni discriminanti e “inferiorizzanti” dell’alterità; 2) individuare le logiche razziste presenti; 3) visualizzare le strategie discorsive su cui si basano. Perché studiare il razzismo nel contesto italiano? In primo luogo, attualmente ciò non sembra occupare uno spazio rilevante nell’agenda pubblica. Per esempio, le politiche migratorie appaiono dirigersi verso un approccio sempre più securitario e una crescente criminalizzazione della presenza migrante<sup>2</sup>. In secondo luogo, gli ultimi due decenni hanno testimoniato una crescente convergenza nei discorsi e nelle misure adottate tanto da governi di “centrosinistra”

---

1. Questo testo fa parte di uno studio più ampio sulle politiche migratorie e d’integrazione italiane. Il finanziamento proviene dal contratto con cargo a grupos y proyectos (8 Ref. 4617) presso il Laboratorio de Estudios Interculturales e l’Instituto de Migraciones della Universidad de Granada. Ringrazio Graziano Mazzocchini della Universidade Federal de Minas Gerais per la sua revisione della traduzione in italiano. Contatto dell’autore: [lucaseba78@ugr.es](mailto:lucaseba78@ugr.es)

2. Sebbene i discorsi razzisti non siano diretti unicamente contro le persone migranti, oggi giorno le migrazioni occupano uno spazio centrale nella loro logica argomentativa. Da qui la rilevanza che è stata loro concessa.

come di “centrodestra” (Zincone, 2006; Cetin, 2015). Infine, nel dibattito mediatico *mainstream* si è data una sovraesposizione mediatica delle migrazioni, principalmente attraverso l’esagerazione dell’entità degli arrivi “irregolari” nel paese ed alimentando lo “spettacolo delle frontiere” (De Genova, 2015). Tutto ciò ha rafforzato una lettura negativa del fatto migratorio, che è stato presentato come un fenomeno “straripante”, incontenibile e pericoloso (per una quantificazione, cfr. Centro Studi e Ricerche IDOS, 2016). È di fronte a quest’omogeneità dei discorsi ufficiali -così orientati alla creazione di un nemico esterno e quasi senza prestare attenzione a quel che facciamo “noi”- e in presenza di tanta sottovalutazione dei discorsi razzisti, che ho ritenuto opportuno concentrarmi su di questi ultimi.

Inoltre, non posso nascondere una profonda inquietudine personale, relativa alla mia provenienza e alla mia traiettoria. Sono nato in Italia, ma faccio ricerca nel contesto spagnolo da circa un decennio. Durante le mie “spole” tra un paese e l’altro, ho potuto constatare come il dibattito italiano si stia progressivamente “abbruttendo”, mentre il razzismo “diffuso” è sempre più giustificato, se non promosso, dalle élite politiche e mediatiche. È anche a partire da queste preoccupazioni che si è generato l’interesse per affrontare il presente caso di studio, da una prospettiva analitica rigorosa, ma senza per questo occultare gli obiettivi critici e il luogo d’enunciazione antirazzista in cui mi posiziono.

Vediamo finalmente la struttura del testo: nella prossima sezione chiarirò la prospettiva teorica da cui ho inteso il razzismo. Quindi, enuncerò la metodologia adottata e fornirò alcune informazioni sul procedimento di selezione e analisi delle fonti. Nella terza sezione, svolgerò l’analisi empirica del corpus, i cui frammenti discorsivi provengono da diversi ambiti: 1) dal dibattito politico *mainstream*; 2) dal discorso mediatico; 3) da documenti istituzionali delle politiche pubbliche. Cercherò di mostrare tanto le diverse logiche razziste emergenti dagli esempi, come le strategie discorsive su di cui si basano; strategie orientate a “giustificare”, “negare” o “sdrammatizzare” il razzismo. Nelle conclusioni, ricapitolero i principali risultati<sup>3</sup>.

---

3. Sarebbe stata opportuna la presenza di una sezione che contestualizzasse le politiche migratorie e d’integrazione italiane. Tuttavia, non essendovi qui lo spazio, rimando di nuovo a Zincone (2006) y Cetin (2015).

## 1. BREVI NOTE SUL CONCETTO DI RAZZISMO

Il razzismo non si manifesta unicamente in quelle ideologie e posizioni che appaiono apertamente discriminanti, ma influisce sulle pratiche quotidiane, le forme di pensare e le opinioni; in ultima istanza, riguarda “tutti gli atti e le concezioni sociali, i processi, le strutture o le istituzioni che direttamente o indirettamente contribuiscono al predominio del settore bianco e alla subordinazione delle minoranze” (Van Dijk, 2003: 24). Questo è un aspetto centrale: i discorsi razzisti non hanno sempre bisogno di basarsi sul disprezzo esplicito verso l’Altro; al contrario, a volte possono ricorrere a descrizioni positive intese come un modo per salvare le apparenze, o per dare un’immagine più tollerante dell’*ingroup* (Van Dijk, 2003: 98).

Il razzismo si è basato storicamente su differenti logiche: se alle origini si fondava su di un discorso biologico-genetico (cfr. Wiewior-ka, 1992: 30), oggigiorno la nozione di “supremazia razziale” sembra aver perso slancio nei discorsi pubblici -ciò non vuol dire che sia scomparsa del tutto, come mostrerò più avanti-. La letteratura ha messo in rilievo che, a partire dagli anni settanta, ha iniziato a diffondersi un “razzismo differenzialista” (Taguieff, 1987 e Balibar, 1991), dove il presupposto biologico-razziale è sostituito da un altro di tipo psicologico-culturale e al concetto di “razza” subentra quello di “etnia” (Sanromán, 2008). In questo paradigma sono le “tradizioni”, i “costumi” e le “culture” delle popolazioni straniere (o delle minoranze) ciò che le fa incommensurabili e incomunicabili con la “nostra”. Ma il discorso biologico-razziale non è solo sostituito, ma anche *sus-sunto* nel razzismo culturale: infatti, sebbene la categoria di “razza” non sia più menzionata esplicitamente come indicatore delle gerarchie umane, ciò non toglie che esistano processi di *razzizzazione* delle differenze sociali. In altre parole, la “cultura” delle minoranze e delle popolazioni straniere è naturalizzata *come se fosse* un’attribuzione biologica, è *inferiorizzata* e incorporata in una gerarchia globale (che articola anche altre *positionalities* di classe, genere, età, ecc., in modo intersezionale) e continua ad essere associata a tratti fenotipici (Grosfoguel, 2007: 10). È probabile che il razzismo sia più efficace laddove è meno visibile: essendo più sottile si installa più facilmente nei meccanismi cognitivi. Da questo punto di vista, diversi contributi provenienti dalle prospettive post-coloniale e decoloniale hanno proposto concetti come *violenza epistemologica* (Spivak, 1998), *colonialità del sapere* (Lander, 2000; Mignolo, 2010), *violenza epistemica* (Castro-

Gómez, 2000) o *razzismo epistemico* (Grosfoguel, 2011). In termini generali, queste diverse espressioni rimandano alle forme in cui il sapere egemonico euro-centrato svaluta ogni tipo di conoscenza “altra” dalla propria rappresentazione del progresso, la modernità e la civiltà, considerate come l’unica via di accesso alla verità, l’obiettività, la razionalità e l’universalità (Grosfoguel, 2011: 343). Per esempio, il razzismo epistemologico è ben visibile nei proclami che attribuiscono unicamente alla tradizione occidentale -intesa come una “diacronia uni-lineare Grecia-Roma-Europa” (Dussel, 2000: 24)- il monopolio del dibattito sulla democrazia e i diritti umani, qualificando come irrazionali gli apporti provenienti da altre cosmologie. Sotto questo profilo, non è una casualità che l’“islamofobia epistemica” (Grosfoguel, 2011) sia attualmente una delle forme più rilevanti di razzismo epistemico.

## 2. METODOLOGIA

La nozione di discorso è intesa come una *pratica sociale* con capacità performativa. Ciò vuol dire che i discorsi non solo devono essere analizzati nel loro contesto di produzione socio-culturale e ideologico, ma anche che essi influiscono nella costruzione sociale della realtà -dato che modellano, declinano e strutturano i “problemi sociali” in certi termini piuttosto che in altri (Fairclough, 1995; Van Dijk, 2001)-. Mi sono inoltre basato nella “Analisi critica del discorso” (Van Dijk, 1993 e 2001; Wodak, 2009), da ora in avanti ACD. Si tratta di una eterogenea corrente di pensiero che, oltre a proporre un metodo analitico, apporta anche uno sguardo critico e una vocazione trasformatrice; infatti, essa ha prestato particolare attenzione alle potenzialità dei discorsi di legittimare, riprodurre o sovvertire le disuguaglianze sociali (Van Dijk, 2001).

Il razzismo costituisce un oggetto di studio privilegiato dall’ACD, che ha sottolineato come non tutti i gruppi sociali abbiano le stesse responsabilità, né dispongano degli stessi mezzi nel momento di legittimarlo, diffonderlo o riprodurlo: infatti, i settori dominanti hanno una maggiore capacità di formulare definizioni del razzismo convenienti ed auto-assolutorie -come se questo non avesse nulla a che fare con loro-, e molto spesso sono responsabili di “preparare” e “pre-formulare” pregiudizi che poi saranno attribuiti alle classi popolari (Van Dijk, 2003: 28-30). Per questo l’ACD ha privilegiato come oggetto d’analisi i discorsi razzisti delle élite. In modo analogo e per le

stesse ragioni, nel presente testo ho deciso di non trattare il “razzismo popolare” -senza per questo negare la sua esistenza-, per concentrarmi sui discorsi formulati ed enunciati da attori “potenti”, come sono quelli appartenenti al mondo della politica ufficiale e del giornalismo egemonico. I frammenti sono stati scelti in funzione della loro capacità di esprimere tanto la varietà delle logiche razziste operanti come la loro articolazione con strategie discorsive specifiche: da questo punto di vista, ho adottato un criterio di rappresentatività qualitativa-strutturale. Infine, va chiarito che mi sono incentrato sull’analisi delle rappresentazioni, le logiche culturali, le strategie argomentative e gli schemi cognitivi soggiacenti, con particolare attenzione alla dimensione *persuasiva* dei discorsi (Van Dijk, 2003: 56), senza approfondire altri aspetti più squisitamente linguistici.

### 3. ANALISI DEI CONTENUTI

In questa sezione discuterò tre esempi di discorso razzista, selezionati dagli ambiti del dibattito politico ufficiale, dei *mainstream media* e delle politiche istituzionali, per individuare le diverse logiche razziste e le rispettive strategie discorsive.

#### 3.1 Dibattito politico: il “caso Kyenge” e la negazione del razzismo

Questo primo esempio è utile per risaltare, da un lato, la persistenza di un immaginario razzista “tradizionale” che si nutre di rappresentazioni sulla superiorità/inferiorità radicate in presupposti biologici/genetici, e dall’altro, la sottovalutazione quando non aperta tolleranza del discorso razzista da parte della politica ufficiale.

Iniziamo con i protagonisti: da una parte, Cecilia Kyenge, prima ministra di origine africano nella storia della Repubblica italiana, iscritta al Partito Democratico e titolare del dicastero delle politiche di integrazione tra il 2013 e il 2014. Dall’altra: Roberto Calderoli, senatore della Lega Nord, formazione politica conosciuta per le sue posizioni oltranziste anti-immigrati. Il 13 luglio 2013, nel contesto di una festa organizzata dal suo partito, quest’ultimo pronuncia le seguenti parole (mio il corsivo):

Ogni tanto, smanettando con internet, apro il sito del governo e quando vedo venire fuori la Kyenge io resto secco. *Io sono anche un amante degli animali per l’amore del cielo. Ho avuto le tigri, gli orsi, le scimmie e tutto il resto.* Però quando vedo uscire delle *sembianze di un orango*, io resto ancora sconvolto (Fantauzzi, 2015).

Queste affermazioni costituiscono un esempio paradigmatico del razzismo più grezzo e viscerale, che evidentemente non è scomparso dalle società europee e continua ad essere latente. Il contesto d'enunciazione è pure importante: è probabile che il fatto di trovarsi in uno scenario "da comizio", tra militanti del suo stesso partito, abbia generato le condizioni affinché Calderoli potesse esprimersi in libertà, senza le auto-censure tipiche di altri contesti più politicamente corretti. In quanto ai contenuti del discorso c'è poco da dire, salvo che si tratta di un chiaro esempio di "bestializzazione" dell'Altro. Servendosi del più trito repertorio del colonialismo italiano, Calderoli attribuisce a Kyenge caratteristiche "animali" e "sub-umane", collocandola in termini fanoniani nella "zona del non-essere" (cfr. Grosfoguel, 2011: 99). Quel che è peggio ancora, posteriormente Calderoli sarà imputato per diffamazione con l'aggravante di odio razziale. Vista la sua immunità parlamentare, il Senato dovrà votare l'autorizzazione a procedere: di fronte alla commissione responsabile del procedimento, Calderoli minimizzerà dichiarando che "era una critica relativa alla politica migratoria del governo Letta" (Fantauzzi, 2015). Infine, il Senato autorizzerà l'imputazione per diffamazione, ma rifiuterà l'aggravante razzista, con la complicità di 81 senatori compagni di partito di Kyenge. I senatori delle diverse formazioni ridurranno la gravità dell'accaduto: Malan di Forza Italia, per esempio, affermando che si era trattato "di un'espressione forte, ma fatta esclusivamente come battuta ad effetto, visto che il contesto, oltre che politico, era anche ludico" (Fantauzzi, 2015), mentre Cucca, del Partito Democratico, dirà che "spesso nella satira si paragonano persone ad animali, senza che tali circostanze diano luogo a fattispecie criminose" (Fantauzzi, 2015). Posteriormente, Calderoli ritirerà mezzo milione di emendamenti che egli stesso aveva presentato a una proposta di legge di riforma costituzionale del Partito Democratico (Il Fatto Quotidiano, 2015). Il "mercato politico" a cui questo accadimento è stato subordinato non riduce assolutamente la gravità dei fatti: i discorsi assolutori dei senatori rimandano a una strategia tipica del discorso razzista, quella di *negare* o *scusare* le attitudini razziste, che produce il brodo di coltura adeguato affinché questo possa diffondersi e normalizzarsi (Van Dijk, 2003: 118).

### 3.2 Razzismo mediatico e strategia di autopresentazione positiva

Oltre alle élite politiche, va considerato l'importante ruolo dei mezzi di comunicazione -in questo caso i quotidiani- nella riproduzione del razzismo. Vediamo i tragici accadimenti: Pateh Sabally, giovane di nazionalità gambiana, muore il 22 gennaio 2017 affogando nel Canal Grande di Venezia. Fin dall'inizio, il dibattito pubblico si struttura attorno a due questioni: 1) le ragioni per cui il giovane si sarebbe lanciato/sarebbe caduto in acqua, sebbene fin da subito le autorità giudiziali valutino la prospettiva del suicidio come la più probabile; 2) l'indifferenza o addirittura ostilità dei passanti: da quanto può vedersi in filmati amatoriali diffusi via internet, alcune persone proferiscono insulti razzisti contro Pateh, mentre i marinai di un vaporetto vicino gli lanciano un salvagente senza però tuffarsi in acqua per soccorrerlo. Vediamo la ricostruzione giornalistica dei fatti attraverso l'analisi di alcuni dei titoli più significativi delle loro edizioni online:

- Venezia: *morto giovane in Canal Grande*. [Sottotitolo] *Ipotesi suicidio*, tratto acqueo chiuso per recupero salma (ANSA.it, 2017).
- Venezia, *annegato* in Canal Grande. Acquisiti cinque filmati. [Sottotitolo] Chiarita la dinamica dell'episodio e *le intenzioni* del giovane di farla finita. La Procura non esclude di poter visionare anche altri eventuali video amatoriali (Bon, 2017).
- *Giovane immigrato* arriva a Venezia e *si uccide* nel Canal Grande. [Sottotitolo] Aveva 21 anni e arrivava dal Gambia. *Avrebbe rifiutato* i salvagenti (Corriere del Veneto, 2017).
- Venezia, *profugo suicida* nel Canal Grande, *il Comune pagherà il funerale* (Il Messaggero.it, 2017).
- *Giovane africano si suicida* nel Canal Grande di Venezia. *Qualcuno gli lancia il salvagente ma poi: "Lasciatelo morire"* (L'Huffington Post, 2017).
- Venezia, *immigrato suicida* nel Canal Grande. *Nessuno si tuffa per salvarlo*. [Sottotitolo] *Un immigrato si butta* nel Canal Grande. Dal traghetto *gli lanciano i salvagenti ma non vuole essere salvato*. Muore tra le urla dei passanti (Rame, 2017).

Passiamo ora all'analisi: in primo luogo, in quattro dei sei frammenti è fatto subito riferimento alla condizione di "immigrato", "africano" o "profugo" del giovane -come per rimarcare fin dall'ini-

zio la sua condizione “altra”. Il suo gesto è qualificato come suicidio in quattro occasioni, mentre in un caso si dice che è “annegato” e in un altro “morto” -per menzionare posteriormente nel sottotitolo l’“ipotesi suicidio”-. Si sottolinea quindi la sua implicazione *attiva* nella tragedia. Per quel che riguarda il comportamento dei passanti, questo appare solo in due titoli ed è connotato negativamente, ricordando in un caso che nessuno si è buttato in acqua per soccorrerlo e citando nell’altro le parole di qualcuno: “Lasciatelo morire” -di fatto, questo è l’unica espressione “forte” individuata nei titoli, che lascia trapelare un’attitudine di condanna, anche se attraverso l’uso delle virgolette-. In un sottotitolo si afferma che il giovane è morto “tra le urla dei passanti”, ma non si specifica che tipo di urla (di paura, di rabbia, di ostilità?). Un titolo invece sottolinea solo l’attitudine “positiva” del Comune, ricordando che pagherà i costi del funerale. Infine, in tre sottotitoli sono presenti discorsi “scagionanti”, i quali affermano rispettivamente che il giovane “avrebbe rifiutato i salvagenti”, “non vuole essere salvato” e che sono state chiarite “le intenzioni del giovane di farla finita”, come se i propositi di Pateh riducessero la gravità dei soccorsi pressoché inesistenti o degli insulti razzisti -a questi ultimi nessun titolo fa riferimento esplicito-. Alla già discussa “negazione del razzismo” si aggiunge dunque un’altra strategia del discorso razzista: quella basata nel fornire un’“autopresentazione positiva” dell’*ingroup* -tanto elogiando le sue qualità come omettendo le sue responsabilità- e una speculare “presentazione negativa” dell’*outgroup* -diminuendo le sue qualità o sopravvalutando le sue responsabilità- (Van Dijk, 2003), per poter così relativizzare, scusare od occultare le pratiche razziste del primo. Questa strategia è ancora più evidente se si svolge una comparazione con i titoli di altri giornali internazionali, dove invece si è potuta osservare l’esistenza di riferimenti più chiari alle attitudini dei passanti. Per esempio:

- Estupor en la muerte de un inmigrante en el Gran Canal de Venecia. [Sottotitolo] El hombre, natural de Gambia falleció ahogado mientras recibía insultos racistas y sin que nadie se lanzara al agua para salvarle la vida<sup>4</sup> (El Periódico, 2017).

---

4. Stupore per la morte di un immigrante nel Canal Grande di Venezia. [Sottotitolo] L’uomo, originario del Gambia, è deceduto affogando mentre riceveva insulti razzisti e senza che nessuno si lanciasse all’acqua per salvargli la vita (traduzione mia).

- African migrant drowns in Venice Grand Canal as onlookers film, laugh and make racist comments<sup>5</sup> (The Daily Telegraph, 2017).

Questa comparazione non comporta una valutazione della qualità dei giornali analizzati: è possibile che gli ultimi due, proprio perché non erano italiani, non fossero mossi dalla necessità di adottare strategie auto-assolutorie. Tuttavia, è palese che esistessero altri possibili modi di presentare la notizia: ciò evidenzia la sottovalutazione del razzismo operata nel presente caso.

### 3.3 La "Carta dei valori": tra islamofobia, differenzialismo culturale e razzismo epistemologico

La "Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione" è approvata (2006) e trasformata in legge (2007) mediante un decreto del governo Prodi. Nel 2009 il governo Berlusconi la vincolerà all'"Accordo di integrazione", di obbligato adempimento per chi sollecita un permesso di residenza. In sostanza, il meccanismo di funzionamento dell'Accordo fa sì che il suo firmatario automaticamente dichiara di sottoscrivere i contenuti della Carta. Sebbene la Carta non comporti effetti "concreti", il suo valore simbolico non va sottovalutato. Il suo obiettivo proclamato è quello di stabilire un insieme di valori su cui basare le politiche d'integrazione dei migranti non comunitari; tuttavia, la misura è stata criticata perché stabilisce una "via differenziale" di accesso a diritti e libertà già garantite costituzionalmente, "bypassando" *de facto* la Costituzione italiana (Colaïanni, 2007: 2-3). È stato anche osservato che la Carta, nonostante le sue pretese universaliste, problematizza e guarda con sospetto verso un collettivo specifico di migranti: quelli procedenti dai cosiddetti "paesi musulmani" (Denaro, 2014): vediamo pertanto i *topoi* più significativi. Va detto che il linguaggio e lo stile di questo documento sono profondamente diversi da quelli del discorso politico analizzato nel primo esempio. Infatti, la Carta è una misura istituzionale plasmata nel linguaggio politicamente corretto dei documenti ufficiali. Addirittura potrebbe sembrare assurdo accusarla di razzismo, sebbene dopo un'analisi attenta l'idea potrebbe non sembrare così peregrina.

L'economia discorsiva della Carta è marcata da numerosi stragemmi di "concessione" o "empatia apparente" (Van Dijk, 2003:

---

5. *Migrante africano affoga nel Canal Grande di Venezia mentre gli spettatori filmano, ridono e fanno commenti razzisti (traduzione mia).*

137), una strategia che consiste dapprima nel fare un invito all'apertura verso l'Altro e mettere in risalto le sue potenziali qualità, per poi relativizzarle, ridurle o insinuare il dubbio che forse le cose non stiano proprio così. Per esempio, anche se la Carta sembra celebrare la diversità culturale, tutte le volte che parla di "valori" lo fa solo in relazione alla società italiana, le sue "tradizioni" e le sue leggi; in nessun momento le persone migranti o le altre "culture" sono considerate come portatrici di valori. In modo analogo, le autopresentazioni positive abbondano, si veda per esempio questo frammento:

La posizione geografica dell'Italia, la tradizione ebraico-cristiana, le istituzioni libere e democratiche che la governano, sono alla base del suo atteggiamento di accoglienza verso altre popolazioni (Ministero dell'Interno, 2007: 3).

Per continuare, il documento è attraversato da una pretesa vocazione civilizzatrice -che molto ricorda la retorica colonialista al più puro stile di Lord Cromer<sup>6</sup>-, ben visibile nelle proclamazioni sulla parità tra uomo e donna: al riguardo, la Carta afferma che "il matrimonio è fondato sulla eguaglianza di diritti e di responsabilità tra marito e moglie, ed è per questo a struttura monogamica" (Ministero dell'Interno, 2007: 6) e ricorda la proibizione della poligamia e di "ogni mutilazione del corpo" che non sia per ragioni mediche (Ministero dell'Interno, 2007: 5). Questo discorso apparentemente universalista è chiaramente diretto a problematizzare la "donna musulmana", dato che in Italia non sono proibite né la circoncisione maschile (praticata tanto da ebrei come da musulmani) né altri interventi chirurgici non terapeutici (come i *piercing* genitali o la *imenoplastica*). D'altro canto, gli argomenti apportati contro la poligamia rivelano una concezione alquanto eterosessista per non dire patriarcale, evidente nella definizione del matrimonio come istituzione che unisce l'"uomo" alla "donna". Infine, è presente una logica chiaramente "paternalista" (Van Dijk, 2003: 134), per esempio nell'esaltazione della "democrazia politica", definita come una forma di Stato orientata a garantire la partecipazione della cittadinanza e promuovere i diritti della persona. Addirittura si esprime una posizione specifica sul "conflitto israeliano-palestinese", quella basata sull'idea di due stati-due democrazie (Ministero dell'Interno, 2007: 8). È palese che questo riferimento si dirige ancora una volta al migrante musulmano, potenzialmente "sospetto" e a rischio di "radicalizzazione" in senso islamista, e per tanto

---

6. *Proconsole britannico in Egitto alla fine del secolo XIX, appoggiava la "liberazione" della donna musulmana dal velo ma si opponeva ferocemente al movimento delle suffragette in patria.*

bisognoso di un intervento che lo incanali verso costumi “civici”. Poco importa se, imponendogli una posizione specifica di politica internazionale, gli si stia conculcando una delle presunte prerogative della “civiltà occidentale”: la libertà di pensiero ed espressione. La Carta dunque enuncia un insieme di valori che sono presentati come se le persone migranti ne fossero prive, evidenziando una logica razzista più sottile, basata tanto nel differenzialismo culturale come nel razzismo epistemico. Le “culture” altrui, aldilà delle celebrazioni retoriche sono problematizzate come una minaccia potenziale per i valori italiani, che sono invece presentati come omogenei, civili e non problematici. Così, alla provenienza delle persone migranti non comunitarie -e ad alcune provenienze più di altre- è associata una specie di “incapacità sociale”, una sorta di pre-determinazione culturale che impossibiliterebbe loro fare le cose nel modo socialmente corretto (Gil Araujo, 2006). In definitiva, la Carta non propone alcun tipo di dialogo interculturale, meno ancora una “ecologia di saperi” (De Sousa Santos, 2010), ma impone unilateralmente principi che la persona migrante può solo scegliere “liberamente” di condividere. La Carta, dunque, non solo giustifica o legittima in modo indiretto, ma *produce attivamente* una forma specifica di razzismo epistemologico e differenzialista, più “strisciante” e meno visibile ma non per questo meno pericolosa, che consiste nel sancire un unico modo corretto di fare, pensare, sapere, e vivere.

#### 4. CONCLUSIONI

In questo testo ho evidenziato come il razzismo (nelle sue diverse forme), nonostante non sia incluso tra i “pericoli” e le “minacce” che attanagliano la società italiana contemporanea, non solo sia presente, ma generalmente sia anche tollerato, legittimato e addirittura promosso attraverso i dibattiti politici *mainstream*, i discorsi mediatici e i documenti delle politiche pubbliche. Non si tratta sempre di un razzismo aggressivo o esplicito: a volte va letto “tra le righe”. E proprio per questo è ancora più necessario denunciarlo e contrastarlo.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANSA.it (2017). *Venezia: morto giovane in Canal Grande*. Recuperato il 27 de febbraio 2017 da [http://www.ansa.it/veneto/notizie/2017/01/22/veneziamorto-giovane-in-canal-grande\\_ae8adc9d-aff4-4ff7-a3f1-acddb4a54744.html](http://www.ansa.it/veneto/notizie/2017/01/22/veneziamorto-giovane-in-canal-grande_ae8adc9d-aff4-4ff7-a3f1-acddb4a54744.html).
- Balibar, É. (1991). ¿Existe un neorracismo?”. In I. Wallerstein ed É. Balibar (a cura di). *Raza, Nación y Clase* (pp. 31-48). Madrid: Iepala.
- Bon, R. (2017). *Venezia, annegato in Canal Grande. Acquisiti cinque filmati*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da La Nuova di Venezia e Mestre <http://nuovavenezia.gelocal.it/veneziana/cronaca/2017/01/25/news/annegato-in-canal-grande-acquisiti-cinque-filmati-1.14769816>.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’. In E. Landier (a cura di). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88-98). Buenos Aires: Clacso.
- Centro Studi e Ricerche IDOS (2016). *Dossier statistico immigrazione*. Roma: IDOS.
- Cetin, E. (2015). The Italian left and Italy’s (evolving) foreign policy of immigration controls. *Journal of Modern Italian Studies*, 20(3), s.p.
- Colaiani, N. (2007). *Una “carta” post-costituzionale? Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da [www.statoe.chiese.it](http://www.statoe.chiese.it).
- Corriere del Veneto (2017). *Giovane immigrato arriva a Venezia e si uccide nel Canal Grande*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da <http://corrieredelveneto.corriere.it/veneto/notizie/cronaca/2017/23-gennaio-2017/giovane-si-getta-canal-grande-annega--2401227062381.shtml>.
- De Genova, N. (2015). *The Border Spectacle of Migrant “Victimisation”*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da Open Democracy <https://www.opendemocracy.net/beyondslavery/nicholas-de-genova/border-spectacle-of-migrant-%E2%80%98victimisation%E2%80%99>.
- Denaro, R. (2014). La Costituzione spiegata ai migranti: un Muslim test tra le righe della Carta dei valori. In M. Russo Spina e V. Carbone (a cura di). *Il dovere di integrarsi. Cittadinanze oltre il logos multiculturalista* (pp. 271-284). Roma: Armando editore.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.

- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. Lander (a cura di). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: Clacso.
- El Periódico.com (2017). *Estupor por la muerte de un inmigrante en el gran canal de Venecia*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da <http://www.el-periodico.com/es/noticias/internacional/video-polemica-muerte-inmigrante-ahogado-canal-venecia-insultos-racistas-5771345>.
- Fairclough, N. (1995). *The Critical Study of Language*. Londra e New York: Routledge.
- Fantauzzi, P. (2015). “Kyenge pare un orango”, il Pd salva Calderoli. Per il Senato non c’è discriminazione razziale. Recuperato il 27 febbraio 2017 da L’Espresso <http://espresso.repubblica.it/palazzo/2015/09/16/news/kyenge-pare-un-orango-il-pd-salva-calderoli-per-il-senato-non-c-e-discriminazione-razziale-1.229691>.
- Gil Araujo, S. (2006). *Las argucias de la integración. Tesis doctoral*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Grosfoguel, R. (2007). Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajo y el Reino Unido. *Documentos CIDOB Migraciones*, 3. Barcelona: CIDOB.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 541-555.
- Il Fatto Quotidiano (2015). *Calderoli e “l’orango” alla Kyenge, per il Senato non c’è istigazione all’odio razziale*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da <http://www.ilfattoquotidiano.it/2015/09/16/calderoli-e-lorango-alla-kyenge-per-il-senato-non-ce-istigazione-allodio-razziale/2039501/>.
- Il Messaggero.it (2017). *Venezia, profugo suicida nel Canal Grande, il Comune pagherà il funerale*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da [http://www.ilmessaggero.it/primopiano/cronaca/venezia\\_profugo\\_suicidio\\_canal\\_grande-2221568.html](http://www.ilmessaggero.it/primopiano/cronaca/venezia_profugo_suicidio_canal_grande-2221568.html).
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In E. Lander (a cura di). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). Buenos Aires: Clacso.
- L’Huffington Post (2017). *Giovane africano si suicida nel Canal Grande di Venezia. Qualcuno gli lancia il salvagente ma poi: “Lasciatelo morire”*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da [http://www.huffingtonpost.it/2017/01/25/suicidio-africano-canal-grande\\_n\\_14382090.html](http://www.huffingtonpost.it/2017/01/25/suicidio-africano-canal-grande_n_14382090.html).

- Mignolo, W. (2010). Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. *Otros Logos Revista de Estudios Críticos*, 1(1), 8-42.
- Ministero dell'Interno (2007). *Decreto 23 aprile 2007. Carta dei valori della cittadinanza e dell'Integrazione*. Roma: Governo Italiano.
- Rame, Sergio (2017). *Venezia, immigrato suicida nel Canal Grande. Nessuno si tuffa per salvarlo*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da Il Giornale <http://www.ilgiornale.it/news/cronache/veneziana-immigrato-suicida-nel-canal-grande-nessuno-1355511.html>.
- Sanromán, D. L. (2008). *La Nueva Derecha. Cuarenta años de agitación metapolítica*. Madrid: CIS.
- Spivak, G.C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- Taguieff, P.A. (1987). *La force du préjugé*. Paris: Editions La Découverte.
- The Daily Telegraph (2017). *African migrant drowns in Venice Grand Canal as onlookers film, laugh and make racist comments*. Recuperato il 27 febbraio 2017 da <http://www.dailytelegraph.com.au/news/world/african-migrant-drowns-in-venice-grand-canal-as-onlookers-film-laugh-and-make-racist-comments/news-story/05ad2d22d48a9114c39b1819b527229f>.
- Van Dijk, T.A. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse and Society*, 4(2), 249–283.
- Van Dijk, T.A. (2001). Chapter 18. Critical Discourse Analysis. In D. Schiffrin, D. Tannen e H. Hamilton (a cura di). *The Handbook of Discourse Analysis* (pp. 352-371). Oxford: Blackwell.
- Van Dijk, T. A. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- Wodak, R. (2009). Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology. In R. Wodak e M. Meyer (a cura di). *Methods for Critical Discourse Analysis* (pp. 1-33). London: Sage.
- Zincone, G. (2006). The Making of Policies: Immigration and Immigrants in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32, s.p.

Silvestre Jafar, J. (2017). Presença chinesa em Moçambique, 2000-2015: hetero-identidades, “neocolonialismo” e “apartheid” sócio-laboral?. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo desde el Sur Global* (pp. 301-314). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# PRESENÇA CHINESA EM MOÇAMBIQUE, 2000-2015: HETERO-IDENTIDADES, 'NEOCOLONIALISMO' E 'APARTHEID' SÓCIO-LABORAL<sup>1</sup>?

Jafar Silvestre Jafar

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

## 1. INTRODUÇÃO

A presença chinesa em Moçambique remonta dos finais do século XIX, quando artesãos chineses foram contratados pelos colonos portugueses. Dos meados aos finais do século XX, a imigração chinesa aumentou progressivamente apesar de algum recuo no pós-independência, depois guerra civil e com a recuperação económica associada à descoberta de vários recursos, os fluxos voltaram a subir.

As relações económicas sino-moçambicanas são amplamente estudadas por vários autores, dentre os quais se destacam Roque (2009), Horta (2008), Rosinha (2009), Chichava (2010, 2011a, 2011b), Chichava e Alden (2012), Roque e Alden (s/d); contudo, fazem análises ‘a partir de cima’ e suas abordagens confluem com discursos oficiais

---

1. Este artigo resulta de um ensaio apresentado no Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global CES/FEUC 2015-2016, Universidade de Coimbra. E-mail: [marrongane@gmail.com](mailto:marrongane@gmail.com). Agradeço a Marta Sítio pelos comentários e sugestões.

ao considerarem que as relações são boas, promissoras e que a China é parceiro estratégico para o desenvolvimento. Essas abordagens são ‘macroscópicas’, pois ignoram o carácter explorador da China e invisibilizam problemas ambientais, laborais e sociais que advêm da exploração desenfreada de recursos naturais e humanos.

Dito isto, o presente trabalho procura analisar se a imigração e o investimento chineses desaguam num conflito de identidades, (neo) colonialismo e apartheid’ sócio-laboral. Para tal, faz-se breve revista ao conceito migração da história das relações sino-moçambicanas; analisa-se a dinâmica da exploração de recursos naturais e das relações sociais e laborais entre chineses e moçambicano se inspirado em trabalhos seminais de Chichava (2010, 2011a, 2011b e 2012) e Feijó (2006).

## 2. MIGRAÇÃO: UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO

Geralmente, migração é a mudança interna ou externa, (in)voluntária, permanente ou não de residência de um ou mais indivíduos (Everett, 1966: 49). Migração é uma prática antiga, mas enquanto conceito, surge nos finais do século XIX com publicação do trabalho “*The Laws of Migration*” de Ravenstein (1885,1889). A partir daí, demógrafos, economistas, geógrafos têm vindo a estudar diversamente este fenómeno tendo em conta a sua relação com o (sub)desenvolvimento.

Basicamente, o conceito migração circunscreve-se a um binómio de teorias: (1) Teoria neo-clássica de equilíbrio (funcional) - segundo a qual a maior parte das causas da migração é de matriz económica, isto é, migrantes saem das regiões pobres para desenvolvidos e/ou das regiões mais populosas para menos populosas, o que resulta num equilíbrio económico-espacial (De Haas, 2008: 4). Há três debates adstritos à esta teoria: (i) o impacto da transação de remessas, visto quer na perspetiva económica quer etnográfica (Carling, 2014: 227-251); (ii) relação migração e globalização, sendo que esta última alarga, aprofunda e acelera a circulação e (inter)conectividade das pessoas no mundo contemporâneo (Czaika and De Haas, 2015 *apud* Held *et al.*, 1992 : 2) devido aos baixos custos de transportes e das tecnologias de informação e comunicação (Czaika and De Haas, 2015 *apud* Castells, 1996; Santos, 2002a); e (iii) migração interfaces com (sub) desenvolvimento, este debate se desenvolve numa abordagem dicotómica autores neoliberais e marxistas: os primeiros são otimistas na

migração como geradora de desenvolvimento nas zonas de partida e os segundos são pessimistas ao considerarem que migração causa *'the migrant syndrome'* (dependência ao trabalho migratório, tradução minha) e desigualdades nas zonas de origem sobretudo nos países subdesenvolvidos (De Haas, 2010: 230-238). (2) Teoria histórico-estrutural e crescimento assimétrico (marxista) – esta considera que a migração resulta das roturas e deslocações intrínsecas aos processos de acumulação capitalista, ou seja, é uma das manifestações do capitalismo e das desigualdades entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos (Massey *et al*, 1998: 36 *apud* De Haas, 2008: 7).

Este trabalho apoia-se em ambas teorias por entender que os chineses migram dum país mais populoso para menos, de onde têm menor rendimento para onde procuram ter mais rendimento através de acumulação de capital. No contexto moçambicano, este processo de acumulação de capital se caracteriza por uma exploração desenfreada de recursos naturais/humanos locais através investimento de capitais e envolvimento dominante de empresas e mão-de-obra chinesas.

### 3. "GRANDE SALTO" CHINÊS EM ÁFRICA: DE BANDUNG AO FOCAC

Com a expressão 'grande salto' pretende-se mostrar, num breve historial, as metamorfoses que nortearam as relações sino-moçambicanas sofridas desde a Conferência de Bandung à atualidade.

Depois da segunda guerra de Ópio (finais do séc. XIX), muitos artesãos chineses migraram para fora do país devido ao desemprego, ditadura e desigualdades internas (Ling, 1912; Keidel, 2007; (Lancaster, 2007; Roque, 2009; Medeiros, 2003). Aventa-se que os primeiros chineses que chegaram em África estiveram ao serviço da Companhia das Índias Holandesas no Cabo (África do Sul) e posteriormente passaram ao capital mineiro, que florescia naquele país (Park, 2009). Na mesma época, colonos ingleses e franceses começaram a contratar *coolies*<sup>2</sup> para suas plantações no Índico.

Foi neste contexto que 30 artesãos de Guangdong (Cantão) chegaram a Moçambique ao serviço dos colonos portugueses (Zamparoni, 2000; Medeiros, 2003 e 2007; Macagno, 2012). A partir dessa altura até à independência, o número das famílias chinesas aumentou gradualmente e grande delas concentrou-se nas cidades da Beira e

---

2. *Esteréotipo usado pelos ingleses para designar trabalhadores chineses e indianos de baixo status nas suas possessões nas ilhas do Índico e no Sudeste asiático (Medeiros, 2007 In Boletim Oficial de 1858).*

Maputo onde fundou associações, estabelecimentos comerciais e integrou-se nas comunidades (sub)urbanas locais (Zamparoni, 2000; Medeiros, 2007; Macagno, 2012).

Entre 1950-70, a China, inspirada nos princípios da Conferência de Bandung (1955), solidarizou-se e apoiou movimentos de libertação africanos, incluindo a *Frente de Libertação de Moçambique* (FRELIMO) (Chichava, 2010: 339-40) e, no pós-independência, muitos *cooperantes* chineses desenvolveram programas solidários, apesar de, no mesmo período, muitas famílias de origem chinesa terem se dispersado para África do Sul, Brasil e Portugal (Medeiros, 2007).

Na aurora do século XXI, o número de imigrantes chineses voltou a subir devido aos recursos naturais e as oportunidades económicas (Feijó, 2006). Com efeito a solidariedade demonstrada no passado transformou-se em cooperação económica (Schirere, Ndikumana e Walkenhorst, 2011; Roque e Alden, s/d: 12). Neste contexto a China transformou-se num novo “colonizador” dos países africanos (Horta, 2008; Jacques, 2009; Rosinha, 2009). Portanto, a China deu ‘grande salto’, de Bandung ao *Forum on China-Africa Cooperation* (FOCAC), mecanismo multilateral sino-africano através do qual desenvolve a estratégia *resources for infrastructure*<sup>3</sup> para manter seu poderio económico-industrial e ao mesmo tempo afirmar-se como *global player* (Lopes e Nascimento, 2013).

É neste contexto que Moçambique se tornou um dos destinos privilegiados do investimento chinês em África. Actualmente mais de 100 empresas chinesas dominam vários setores: madeireiro, energético, agrícola, industrial, pesca e aquacultura, imobiliário, construção civil, turismo e hotelaria, transportes e telecomunicações, serviços e outros (Chichava, s/d: 41; Quan, MacaHub, 17/03/2017). Apesar de os discursos oficiais considerarem este processo bom e promissor, os ganhos económicos e sociais estão muito longe de corresponderem a *win-win situation*.

Em muitas empresas chinesas de construção civil, empregadores e trabalhadores chineses violam a integridade física e moral dos moçambicanos, impõem longas horas de trabalho com salários baixos, discriminam racialmente, não cumprem com os parâmetros sobre contratação de trabalhadores estrangeiros previsto da Lei de Trabalho (cf. Artigos 31º e 33º da Lei nº23/2007 de 1 de Agosto). Ainda assim, os discursos oficiais<sup>4</sup> alegam que a violência física e moral

---

3. Para este assunto, ver Ross (Reuter, 09/07/2015), Konijn (2014) e Jone (2013).

4. Por exemplo, Director do Projecto do Estádio de Zimpeto (Feijó, 2006).

se deve à diferenças na cultura de trabalho, e o elevado número de trabalhadores chineses em obras públicas tem a ver com a falta de mão-de-obra qualificada nacional (Feijó, 2006: 150-175), mas sabe-se que isso se deve à dependência em relação ao investimento chinês, fragilidade negocial e incapacidade fiscal por parte do GdM.

Assim, o domínio chinês resume-se a dois prismas: (1) económico – empresas chinesas têm espaço privilegiado que as nacionais; a ajuda, doações, perdão da dívida<sup>5</sup> têm rosto amigável, mas, na prática equivalem à *tied aid* (ajuda condicionada), pois os recursos naturais são pilhados em troca, e isso não gera desenvolvimento social (Robinson, 2012: 3 e 11) como se crê<sup>6</sup>, mas sim dependência económica. (2) Social – expropriação de terras, destruição de florestas e do meio ambiente e sobretudo exploração de mão-de-obra local com recorrente violência física e moral, exclusão social e estereotipização dos trabalhadores moçambicanos no meio laboral, aplicação de salários baixos, violação sistemática da lei de trabalho (Feijó, 2006).

#### 4. HETERO-IDENTIDADES

Identidade é o conjunto de traços (culturais, linguística e sociais, etc.) que caracterizam um grupo ou grupos de indivíduos (Berger and Luckmann, 1966; Hall, 1996); nesta perspetiva, hetero-identidades são características de grupos distintos. Isto tem relação intrínseca com a alteridade (*cf.* Ashcroft, Griffiths and Tiffin, 1998: 11; *cf.* Todorov, 1992) e com a 'invenção da tradição' (*cf.* Hobsbawm and Ranger, 1983) que caracterizam processos de interação ou (inter)dependência de grupos de identidades diferentes, a partir dos quais se estabelecem relações de poder e representações entre eles. Geralmente, isso desagua numa série de colonialidades (Quijano, 2005), Lander, 2005; Mignolo, 2005) enquanto processos de dominação e subalternização que ocorre entre povos com identidades diferentes que habitam no mesmo espaço (Quijano, 2005 *apud* Assis, 2014).

No contexto moçambicano, os chineses e os moçambicanos representam identidades completamente diferentes do ponto de vista cultural, linguístico e económico. Tradicionalmente, o chinês migra

---

5. Depois do FOCAC 2000, China perdoou 22 milhões de dólares da dívida externa (Chibava, s/d: 35).

6. Para Armando Guebuza, por exemplo, a imigração e investimento chineses para África tem vontade genuína e solidária de desenvolver o continente, tal como foi na luta de libertação (Agência Lusa 11/07/2008 *apud* Chibava, 2010: 338).

para trabalhar, prosperar e voltar rico a casa (Ling, 1912), por isso mantém os seus hábitos culturais e a língua, e raramente assimila outras culturas particularmente dos países pobres. Neste sentido, Feijó (2006) considera que a diferença cultural e linguística entre empregadores e trabalhadores chineses e os moçambicanos têm sido vetor de discriminação racial e exclusão social no meio laboral. Este espectro discriminatório associado ao domínio económico e à exploração desmedida de recursos naturais pelos chineses configura um novo colonialismo.

## 5. UM (NEO)COLONIALISMO À CHINESA?

A teoria dominante define neocolonialismo como um sistema através do qual países ocidentais vêm mantendo os seus interesses coloniais nos países pobres em África, Ásia e América Latina desde meados do século XX. Um dos mecanismos deste sistema é o domínio económico feito através de investimento de capitais (Nkrumah, 1965; Vakruchev, 1975); por exemplo na indústria extrativa (Bond, 2007; Burgis, 2015) e na agricultura (Liberti, 2011; Broughton, 2013).

Com o surgimento de países ‘emergentes’ no Sul como África do Sul, Brasil, China, Índia, surgem também novas ‘geografias imperiais’ disfarçadas no mapa da cooperação Sul-Sul (Girouard, 2008; Bulow and Widenborg, 2013: 5-11). É neste contexto que a China emerge como ‘novo colonizador’ em África desde os limiares do século XXI, usando mecanismos económicos sofisticados<sup>7</sup>, sem ingerência política em assuntos domésticos (Lancaster, 2007; Chichava e Alden, 2012; Robinson, 2012; (Visentini e De Oliveira, 2012).

Com efeito, a emergência do ‘(neo)colonialismo chinês’ em África suscitou intenso debate quer na imprensa mundial (*cf.* Grammaticas, 2012; Tiffen, 2014; Sautman and Hairong, 2015) quer em fóruns académico-científicos (*cf.* Dewidar, 2015; Menell, 2010; Ogunrotifa, 2011; Michael, 2013).

O investimento direto chinês em África aumentou de \$200 bilhões em 2000 para \$2000 bilhões em 2012 envolvendo mais de 800 empresas (Jones, 2013). A China doa e concede empréstimos sem juros para explorar recursos (Kobzev, 2013). Aliás, a China concede seus créditos com garantias de recursos naturais (Hanlon, 2010 apud Chichava, s/d: 39).

---

7. *Doações, créditos e investimentos chineses são relativamente mais rápidos e menos burocráticos que os de países ocidentais.*

Em Moçambique, por exemplo, o volume de investimento subiu de 216.5 milhões em 2000 para 578.8 milhões em 2010 (Chichava, 2011b; s/d) e até \$6 mil milhões em 2017 (Nie Quan, MacaHub 17/03/2017), entretanto, a sua materialização implica exploração de recursos naturais e humanos como foi no passado colonial (Serra, 2008 *apud* Feijó, 2006: 156), e se for mal gerida, a presença chinesa poderá ser pior que a portuguesa (Horta (2009).

O investimento chinês domina setores da economia moçambicana, por exemplo: (1) Agrícola, neste operam várias empresas, dentre as quais destacam-se: a *Hubei Liafeng Mozambique Co. Lda*, esta investiu \$1.2 milhões para produção de arroz no regadio de Ponela (Xai-Xai), mas teve parca produção de 380 toneladas em três épocas agrícolas 2007-2010. Em 2011, o nome do Projecto passou para *Wanbao Africa Agricultural Development Lda*, investiu \$ 289 milhões para produção de arroz no baixo Limpopo, mas este último, tal como outros, expropriou 20.000 hectares e introduziu lógicas capitalistas que afetaram negativamente a economia das comunidades locais (Madureira, 2014: 29). Projeto do Vale do Zambeze investiu \$50 milhões (crédito concessional do *Exim Bank*), dos quais \$30 milhões aplicados na construção de 3 fábricas de agro-processamento (Angonia, Guro e Namacurra) e \$20 milhões na importação de equipamentos (Chichava, 2011a: 381-5) e prevê-se a fixação de 20.000 chineses na região (Horta, 2007 *apud* Roque e Alden, s/d: 25). Este é um dos sectores que tem se beneficiado de muito investimento chinês nos últimos 10 anos, mas os resultados ainda não são tangíveis.

(2) Florestal – Desde 2000, muitas empresas chinesas exploram madeira de forma desenfreada e ilegal; por exemplo, em 2013, foram exportadas 300 mil toneladas, 90% das quais ilegalmente (Sapo, 23/07/2014), lesando o Estado em mais de \$540 milhões (DW, 21/07/2015). Este é o sector mais afectado pelas empresas extrativistas chinesas e os prejuízos irreparáveis do ponto de vista ambiental e económico.

(3) Construção civil – empresas chinesas constroem várias infra-estruturas, como pontes, edifícios governamentais, complexos desportivos, sistemas de abastecimento de água, escolas, estradas, etc., mas a forma com elas são construídas não difere muito do *xibalo* aplicado no passado colonial pelo facto de desrespeitar sistematicamente um conjunto de princípios laborais (Feijó, 2006: 151-175).

## 6. 'APARTHEID' SÓCIO-LABORAL

No espírito deste trabalho, entende-se por 'apartheid' sócio-laboral a sistemática discriminação social no meio laboral, relacionado com capital *versus* trabalho (Santos, 2002a; Quijano, 2005: 118) e com a questão do Outro, representações e relações de poder (Mignolo, 2003: 85). Em Moçambique, nas empresas chinesas coexistem dois mundos separados: o dos moçambicanos, que sofrem violência física e moral, segregação racial; trabalham longas horas em precárias condições de higiene e segurança, recebem salários baixíssimos e sem assistência social garantida, (*cf.* Feijó, 2006: 161-175); e o dos patrões chineses, detentores do capital e do *know how*, exploradores, racistas.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com modelo *resources for infrastructures*, a China pretende manter-se potência económica e *global player*, e para suster estes designios usa estrategicamente seu investimento, empresas e cidadãos. Visto 'a partir de baixo', o domínio económico chinês configura uma (neo) colonização, pois, apesar das infra-estruturas e outros benefícios, a China explora recursos naturais e humanos quase reeditando o passado colonial. Será este modelo, baseado em troca de recursos (finitos) por infra-estruturas, promotor de desenvolvimento sustentável?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adam, Yussuf; Klaey, Andreas e Machele, Júlio (2011). “*No fim não vai ficar nada*”: *Exploração dos Recursos Florestais em Cabo Delgado*. Relatório do Trabalho em Namiune, 5º Congresso. Cabo Delgado.
- Alves, André Gustavo Miranda Pineli (2010). “Os interesses chineses da China África”. *Boletim de Economia e Política Internacional*, Deint, nº 1.
- Anshan, Ali (2007). “China and Africa: Policy and Challenges”. *World Security Institute*, Vol. 3, no. 3.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen (1998). *Key concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge.
- Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas (1966). *The Social Construction of Reality*. London and New York: Penguin Books.
- Broughton, Alan (2013). “*Land grabbing: A new colonialism*”. *Green Social Thought: A Magazine of Synthesis and Regeneration*. Spring.

- Bülow, Johan and Widenborg, Måns (2013). *Sino-African Relations: Neo-Colonialism or "South-South" Cooperation?* Lund University, Department of Political Science (Spring).
- Burgis, Tom (2015). *A Pilhagem de África*. Tradução de Ângelo Santana, 3ed, Portugal: Vogais Editora.
- Carling, Jørgen (2014). "Scripting remittances: Making sense of money transfers in transnational relationships". *International Migration Review (IMR)*, Vol. 48, N° 1, (Fall) pp. 218-262.
- Chavisso, Estevão Azarias (s/d). *A Comunidade Chinesa em Moçambique já se globalizou*. Entrevista ao Presidente da Associação Comunidade Chinesa em Moçambique (ACCM) Luís Wong.
- Chichava Sérgio e Alden Chris (org.) (2012). *A Mamba e o Dragão: Relações Moçambique-China em perspectiva*. Maputo: Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE) e SAIILA.
- Chichava, Sérgio (2010). "Moçambique na Rota da China" *Desafios para Moçambique*. Maputo: IESE.
- Chichava, Sérgio (2011a). "As economias "emergentes" no sector agrícola moçambicano: Leituras, implicações e desafios" *Desafios para Moçambique*. Maputo: IESE.
- Chichava, Sérgio (2011b). "Investimento direto chinês em 2010 em Moçambique: Impacto e tendências". IDEIAS. Maputo: IESE
- Chichava, Sérgio. "Impacto e significado do investimento Chinês em Moçambique", in Alden, Chris and
- Chichava, Sérgio (s/d). *Mozambique and China: Challenges and opportunities*.
- Czaika, Mathias and De Haas, Hein (2015), "The Globalization of Migration: Has the World becomes more migratory?" *International Migration Review*, Vol. 28, N° 2, (Fall) pp. 283-323
- De Haas, Hein (2008). "Migration and Development: A Theoretical perspective". International Institute of Migration (IMI) James Martin 21<sup>st</sup> Century School, University of Oxford. WP9.
- De Haas, Hein (2010). "Migration and Development: A Theoretical perspective". *International Migration Review (IMR)*, Vol. 44, n° 1, (Spring), pp. 227-264.
- De Menezes, Gustavo Rocha (2013). *As novas relações sino-africanas: desenvolvimento e implicações para o Brasil*. Brasília: FUNAG.
- De Oliveira, Diogo Renato Barbosa (2015). *China vs Potencias Ocidentais em África: A questão do neocolonialismo em Angola e Moçambique*. Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para à obtenção do grau de Mestre em Estudos Chineses.

- Dewidar, Karim (2015). "A New Colonialism for Africa: Towards an understanding of China-Africa relations". JPI: Fall, pp. 12-20.
- DW (2015). "Moçambique perde 540 milhões de dólares com madeira ilegal". Acessado em 16 de Março de 2017 no sítio web da DW: <http://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-perde-540-milh%C3%B5es-de-d%C3%B3lares-com-madeira-ilegal/a-18598533>.
- Ekman, S-MS; Wenbin, Huang e Langa, Ercílio (2014). *Comércio e investimento chinês na indústria madeireira de Moçambique: Um estudo de caso da província de Cabo Delgado*. Documento de Trabalho 132. Bogor, Indonésia: CIPOR.
- Escobar, Arturo (2004). "Beyond the Third World: imperial globality, imperial coloniality and anti-globalization social movements." *Third World Quarterly*, Vol. 25, no. 1, pp. 207-230.
- Everett, S. Lee (1966), "A Theory of Migration". *Demography*, Vol. 3, No. 1, pp. 47-57.
- Feijó, João (2006). *Perspectivas moçambicanas sobre a presença chinesa em Moçambique: Uma análise comparativa de discursos de entidades governantes, de blog e de trabalhadores moçambicanos no Maputo*. Projecto "Configurações empresariais na África e na China: Um estudo de quatro países", financiado pelo FCT (PTDC/AFR/72258/2006).
- Girouard, Étienne (2008). *China in Africa: Neo-Colonialism or a New Avenue for South-South Cooperation? A Review of Perspectives for the Africa-Canada Forum*.
- Grammaticas, Damian (2012). "Chinese Colonialism?" Acessado em 16 de Março de 2017 do sítio web da BBC News: <http://www.bbc.com/news/world-asia-18901656>.
- Hall, Stuart "Who needs identity?" In Hall, Stuart and Du Gay, Paul (eds.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications.
- Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horta, Loro (2008). *China's relations with Mozambique: a mixed blessing*. African.
- Ibarra-Colado, Eduardo (2007), "Organizations Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking otherness from the margins". *World Knowledges Otherwise* Fall.
- Jacques, Martin (2009). *When China rules the World: The Rise of the middle Kingdom and the End of the Western World*. London: Allen Lane Penguin Books.

- Jone, BreeAna (2013). *Resources for infrastructure: The sustainability dynamics of Sino-Africa trade*. Syntao Sustainability Solutions.
- Kobzev, Artion (2013). *Chineses são os novos colonizadores de África?* Voz da Rússia (06/05/2013). Acessado em 14 de Março de 2017 no sítio web [https://br.sputniknews.com/portuguese.ruvr.ru/2013\\_05\\_06/Chineses-sao-os-novos-colonizadores-da-Africa/](https://br.sputniknews.com/portuguese.ruvr.ru/2013_05_06/Chineses-sao-os-novos-colonizadores-da-Africa/)
- Konijn, Peter (2014). Chinese Resources-for-Infrastructure (R4I) Swaps: Na Escape from the Resource Curse. SAIIA, OccasionalPaper 201.
- Lancaster, Carol (2007). "The Chinese Aid System". Center for Global Development. [www.cgdev.org](http://www.cgdev.org)
- Lander, Edgardo (org.), (2005), *A Colonialidade do Saber, Eurocentrismos e Ciências Sociais*. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Lepillez, Karine (s/d). "The Dark Side of Labor in China". Human Rights and Human Welfare.
- Liberti, Stefano (2011), *Land grabbing. Come il mercato delle terre crea il novo Colonialismo*. Roma: Maximum Fax.
- Lopes, Bárbara Ferreira e Nascimento, Daniele Cardoso (2013). "FO-CAC: Estratégia económica e política de cooperação Sul-Sul". IV Simpósio de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Programa "San Tiago Damas" (UNESP, UNICAMP e PUC/SP), 05-08 de Novembro de 2013.
- Macagno, Lorenzo (2012). "Os 'Chineses' da Beira, Moçambique. Itinerário de uma dispersão". In Andrea Lobo e Juliana Bras Dias (orgs.). Brasília: África em Movimento
- Macahub (2017). "Investimento chinês em Moçambique aproxima-se de 6000 milhoes de dólares". Acessado em 17 de Março de 2017 no sítio web da Macahub: <http://www.macahub.com.mo/pt/2017/03/17/investimento-chines-em-mocambique-aproxima-se-de-6000-milhoes-de-dolares/>
- Mackenzie, Catherine (2006). *Forest governance in Zambézia, Mozambique: Chinese takeaway!* Maputo: FONGZA.
- Mackenzie, Catherine and Ribeiro, Daniel (2009). *Tristezas Tropicais: More Sad Stories from the Forests of Zambézia*. Maputo: Amigos da Floresta e Justiça Ambiental.
- Madureira, Margarida (2014). "Mega-projectos e Transição Agrária: o Caso do Projecto Wanbao (Moçambique)". Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina. WorkingPaper 26.

- Medeiros, Eduardo (2007). *Os sino-moçambicanos da Beira: Mestiçagens várias*. Centro de Estudos Internacionais. Revista Caderno de Estudos Africanos (CEA), Dinâmicas políticas, Cidadania, Actores sociais em África.
- Medeiros, Eduardo (coord.) (2003). *GAZETA da Comunidade Chinesa em Moçambique, 1858 -1975*. No. 1. Núcleo sobre Estudos de África (NESA) do Centro Interdisciplinar de História Cultura e Sociedades (CIDEHUS). Universidade de Évora.
- Menell, Natasha (2010). “China and Africa: The New Neocolonialism?”. Helen Susan Foundation: Cambridge University.
- Michael, Fantahun H. (2013). *Africa-China relations: Neocolonialism or Strategy partnership? Ethiopia as a case analysis*. Thesis presented to the Academic Department of the Business and Economics in fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor in International Relations at Atlantic International University. Honolulu, Hawaii.
- Mignolo, Walter D. (2003). *Histórias locais e Projectos Globais: Colonialidade, Saberessubalternos e Pensamento imiar*. Tradução de Solange Ribeiro Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Mignolo, Walter D. (2005). “Colonialidade de cabo a rabo: O Hemisfério Ocidental no horizonte conceitual da modernidade.” In Lander, Edgardo (org.), (2005), *A Colonialidade do Saber, Eurocentrismos e Ciências Sociais*. Perspetivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Neto, Jack e Rosas, Lucas (2014). “A presença chinesa na África – Cooperação ou Neocolonialismo”. Rio de Janeiro: Universidade Estácio de Sá.
- Nkrumah, Kwame (1965). *Neo-colonialism. The last stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson and Sons.
- Ogunrotifa, Ayodeji Bayo (2011). “Chinese in Africa: New Colonialism is no a New Deal” Pula: Botswana Journal of African Studies, Vol 25, No. 2, pp. 228-245.
- Park, Yoon Jung, (2009). *Chinese Migration in Africa*. South Africa Institute of International Affairs (SAIIA). Johannesburg. Occasional Paper no. 24.
- Pohlmann, Jonas e Slaven (2010). “Algumas considerações sobre a presença chinesa na indústria extrativa em Moçambique”. Maputo: IESE.

- Quijano, Aníbal (2005). “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.” Buenos Aires: CLACSO.
- Ravenstein, Ernest Georg (1885). “The Laws of Migration”. *Journal of the Statistical Society of London*, Vol. 48, no. 2 (June), pp.167-235.
- Ravenstein, Ernest Georg (1889). “The Laws of Migration”. *Journal of the Statistical Society of London*, Vol. 52, no. 2 (June), pp.241-305.
- Robinson, David Alexander (2012). “Chinese engagement with Africa: The case of Mozambique”. Lisboa: *Portuguese Journal of International Affairs* (Spring/Summer), pp.
- Roque, Paula e Alden, Chris (s/d). “China em Moçambique, Compromisso e Colaboração”. Maputo: IESE.
- Ross, (2015). “China’s ‘infrastructure for minerals’ gets reality-check in Congo”. Acessado em 16 de Março de 2017 no sítio web da Reuters: <http://www.reuters.com/article/us-congodemocratic-mining-china-insight-idUSKCN0PI1UB20150709>.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998), “Fascismos sociais”. *Jornal Folha de São Paulo*. São Paulo.
- \_\_\_\_\_ (2002b). “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, pp. 237-280.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78; pp 3-46.
- \_\_\_\_\_ (org.) (2002a). *Globalização e Ciências Sociais*. 2 ed. São Paulo: Cortez.
- SAPO (2014). “Mais de 90% da madeira moçambicana destinada à China é ilegal- Relatório” Acessado em 16 de Março de 2017 no sítio web da SAPO: [http://noticias.sapo.pt/internacional/artigo/mais-de-90-da-madeira-mocambicana-destinada-a-china-e-ilegal-relatorio\\_18036916.html](http://noticias.sapo.pt/internacional/artigo/mais-de-90-da-madeira-mocambicana-destinada-a-china-e-ilegal-relatorio_18036916.html).
- Sautman, Barry and Hairong, Yan (2015). “Chinese Neo-colonialism in Africa: A Bien-pesant political ploy”. Acessado em 16 de Março de 2017 do sítio web da China Policy Institute Analyses: <https://cpianalysis.org/2015/12/17/chinese-neo-colonialism-in-africa-a-bien-pesant-political-ploy/>.
- Schirere, Richard, Ndikumana, Leónce e Walkenhorst, Peter (2011) (ed.). *China and Africa: An emerging partnership for development*. Tunisia: African Development Bank Group.

- Tiffen, Adam (2014). “The New Neo-colonialism in Africa”. Acessado em 16 de Março de 2017 da web da *Global Policy Journal*: <http://www.globalpolicyjournal.com/blog/19/08/2014/new-neo-colonialism-africa>
- Todorov, Tzvetan (1992). *The Conquest of America: The Question of the Other*. Translated by Richard Howard. London and New York. Harper Perennial.
- Treiman, Donald J. (2005). “The Legacies of Apartheid: Racial inequalities in the new South Africa.” Los Angeles: California Center Population Research. Online WPS CCPR-032-05.
- Vakruchev, V. (1975). *Neocolonialismo e seus métodos*. Tradução de Pedro Lopes d’Azevedo. Lisboa: Prelo Editora.
- Visentini, Paulo G. Fagundes e De Oliveira, Guilherme Ziebell (2012). “As relações sino-africanas: (muitos) mitos e (algumas) realidades”. Século XXI, Porto Alegre, Vol. 1, N°1, pp. 25-40.
- Zamparoni, Valdemir (2000). *Monbés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940*. Lusotepie 2000: 191-222.

# TOWARDS WHITENESS: ORIENTATIONS OF THE EUROPEAN WHITE LEFT<sup>1</sup>

Carlos Cordero-Pedrosa

I Jin Jang

Universitat Jaume I

The emergence of extreme-right movements in Europe and the U.S. has evoked multiple analyses from left wing intellectuals and movements concerning its causes and its contestation. This article does not focus on such causes, for we believe that the question requires an analysis of the “civilizational logics” (Grosfoguel, 2015) rather than a cause-effect approach. Trump, Brexit, Le Pen or Wilders may be the continuing symptom with changing faces of the colonial logic that resists disappearing. Whiteness in the left responses to overcoming the extreme right politics fails to see this logic, which can conceal the left’s complicity with the racial and gendered grammar of modern societies.

We depart from Lewis Gordon’s assertion that decolonization is a meta-reflective activity, that is, it entails the reflection on how decolonization itself is thought, therefore we consider being pertinent the reflection on the epistemological and anthropological assumptions of the white left in order to reveal its possible complicity with the

---

1. This article is a preliminary approach intended to serve as a theoretical framework for further and more concrete research on the issue.

Carlos Cordero-Pedrosa: [carlosjaviercorder@gmail.com](mailto:carlosjaviercorder@gmail.com) I Jin Jang: [jerbyerk@hotmail.com](mailto:jerbyerk@hotmail.com)

pervasive colonial legacy. In this article, we first examine what Charles Mills calls “white ignorance” (2007). The second section critically discusses the implications of an exclusive economic reading of the fascist turn in Europe and the U.S., and focuses on how whiteness is enacted yet concealed in such readings. The final section draws on the work of Sara Ahmed on race and space in order to look at racialization of political spaces and how it affects social relations around whiteness.

## 1. KNOWLEDGE/IGNORANCE

In *Black Skin White Masks*, Frantz Fanon responded to Jean-Paul Sartre’s observations on Négritude in “Black Orpheus”, where, among other things, the French philosopher called for the abandonment of race when he stated that Négritude was a negative moment in the dialectics of liberation of the proletariat. Fanon himself, aware of the risks of an oppositional and reified understanding of blackness, held a conflicting position with regard to certain Négritude stances. However, the teleological privileging of the alleged objective universal over the subjective particular disillusioned the Martiniquean thinker; the legitimacy of black liberation depended again on its assimilation into the white narrative. This was especially hurtful for Fanon, as it came from “a friend of the colored peoples” (2008: 102) who “had forgotten that the Negro suffers in his body quite differently from the white man” (2008: 106). Lewis Gordon puts it succinctly: “It is not, as one might be inclined to think, that he [Sartre] attempts to reduce blacks to the proletariat. It is instead that he seeks to *elevate* blacks to such a level” (Gordon, 1995: 33; emphasis in the original).

In the following chapter Fanon states, “The European knows and he does not know” (2008: 154), what Fanon also regrets is the unlimited scope of white’s knowledge and the disavowal, that is both the denial and the acknowledgement, of their limitations. George Yancy (2004: 10) summarizes it eloquently, “what whiteness knows is what there is.” In Fanon’s statement, the copulative conjunction ‘and’ is to be emphasized. By ‘not-knowing’, he is not merely addressing the partiality and the positionality of knowledge that comes from the experience of a particular group. It is not that there is such an inherent chasm between the white and the black that impedes understanding (Fanon, 1952: 63). Rather, the not-knowing has to be

looked at concomitantly with the knowing; knowledge and ignorance are interwoven. What Fanon might be pointing at is the systemic, willful ignorance that impedes whites, as Charles Mills (1997:18) puts it, “to understand the world they themselves have made.”

Charles Mills (1997, 2007), among others, examines the epistemological dimension of whiteness in the reproduction of racism. In *The Racial Contract*, Mills talks of an undertheorized “inverted epistemology, an epistemology of ignorance” (1997: 18) connected to race and racism that in his contractarian view of society is the product and sustainment of white supremacy. Mills (2007) further queries on the cognitive aspect of racism, called here ‘white ignorance,’ which is based on “both false belief and the absence of true belief” (2007: 16) which, concerning matters of race and racism, frame social reality, self-perception, the perception of other groups, memory and interest.

Marzia Milazzo (2016) argues that white ignorance can result in a limited and demobilizing conceptual tool for the assessment of white knowledge production. She contends that white ignorance conveys a passive and innocent portrayal of whiteness. For her, ignorance deflects white racial self-consciousness and obscures the agency of whites in the production of racism. It is racial self-awareness, and not its neglect, that can better explain the mechanisms of racism. She puts forward that white ignorance cannot account for colorblindness. Thus, Milazzo proposes to shift the focus from ignorance to disavowal as a way of delving into the impact of this racial self-awareness.

From our interpretation of Fanon’s statement above, we contend that ignorance is not necessarily at odds with disavowal, just as knowledge is not divorced from ignorance. On the contrary, the form of systemic ignorance we are referring to does not entail passivity, it is “not a mere gap in knowledge”, but “actively produced for purposes of domination and exploitation” (Sullivan and Tuana, 2007: 1). White ignorance is not a lack, but an active will in the production of beliefs and knowing practices, supported institutionally, politically, economically and culturally. It is different from explaining racism with the argument that a person is racist because he/she does not know. Rather, it is the structure that is produced and reproduced by whiteness that helps them to remain ignorant, since it is white people who can afford to be ignorant and unaware, choosing an act of evading responsibility. Hence, we do not see white ignorance as implying innocence, but as an effect of a history, and a product of intergene-

rational work that in turn takes the shape of that work. Drawing on Marx, Sara Ahmed (2006: 41) claims that history is spectral in a sense that it is shaped not only by the work done by generations, but by the 'sedimentation' of that work which is the condition of arrival for future generations.

What we miss from Mills' formulation is that it does not leave much space for agency, not of whites but of the dominated groups' relation to the dominant epistemic order. Neither there is an account of the cracks and the contradictions of that order, of the strategic and subversive uses of ignorance, nor of potentiated double consciousness. For our purposes, what we want to emphasize from the concept is the active and systemic interplay of knowledge/ignorance, the role that ignorance plays in the knowledge processes regarding race, the result of which is evasion, amnesia and bad faith.

Lewis Gordon's *Bad Faith and Antiblack Racism* deals with dimensions of self-delusion in racism. As Gordon (1999: ix) puts it, dealing with racism is loaded with anxiety. It involves delving into aspects of self-formation, of history and of societal organization that may reveal unpleasant aspects of the self. In that sense, white ignorance/knowledge functions as a hideout and a mirror that reflects back a narcissistic image. For Gordon, white forms of evasion and self-deception entail the denial of the perspective, the capacity to look back, of the liminal other, so that the positive self-image can be maintained. Thus, whiteness functions in a god-like manner: self-justified, non-relational, and based on the assumption of self-completeness. In Gordon's words:

Although the white body is regarded as Presence, it lives the mode of Absence, and it offers, instead its perspective as Presence. In other words, the white body is expected to be seen by others without seeing itself being seen. Its presence is therefore its perspectivity. Its mode of being, being self-justified, is never superfluous (Gordon, 1999: 103).

## 2. CLASS MATTERS

Illustrative of these forms of evasion is the messages communicated by mainstream left intellectuals regarding the role of the left in the recent far right turn in both Europe and the U.S. Naomi Klein, for example, cites neoliberalism and subsequent backlash of working class as the most responsible force behind Donald Trump's victory. Klein reminds her readers, what it takes to do battle with fascism is

a real left.” The argument that Trump capitalized on the discontent of working class is untenable because whites across all income brackets voted Trump, and working class of color is discounted from the voting experience. Owen Jones, writing for *Guardian*, uses a similar logic with regard to Brexit voters. He argues that the left must refocus on class as Brexit was a manifestation of working class revolt. By the usage of ‘working class’ in the texts of these two writers, it is indicative that working class remains normatively white. Akwugo Emejulu (2016) points out the expulsion of people of color from the white imagination: “the failure of the Trump campaign amongst the Black working class disrupts the idea that ‘working class’ resentment underlies the rise of far right/proto-fascist politics – thus Black working-class people must be discounted from accounts of ‘authentic’ working class experience.”

The Spanish political scientist Vicenç Navarro is the former advisor of Reverend Jesse Jackson’s campaign, among many others, and currently the main public policy economist for Podemos. In his article appeared in *Público*, Navarro provides a more nuanced reading of the last U.S. election results, albeit not free of the evasions that characterized the previous examples, among other aspects of the white left. Navarro also calls to bring class to the forefront since for him the main reason of Trump’s election lays in the neoliberal turn embraced by Bill Clinton and the Democratic Party, which reached its peak during Obama’s mandate. Navarro affirms that the disappearance of class as a sociopolitical category from the Democrat thought and discourse in favor of “the integration of minorities and women in the political system” was partially successful in countering discrimination in institutions and public administration. However, the most benefitted were the middle and upper classes, therefore “[t]he attempt to integrate women and blacks (and partly Latinos as well) in the American dream did not affect the popular classes.” Navarro concludes that identity politics without a class focus fail to change the power landscape of the dominant classes, they just change gender and race of the upper-middle class. For him, “identitarian strategy without class measures” proved to be a failure as Obama, a black person, did not improve the economic welfare of the black working class.

Navarro brings an important point concerning the emergence of a black political and economic elite and the inner gap within race and gender, but he ends up with a fallacious conclusion that reveals his

embedding with the postracial claims that Obama himself epitomizes. First, the different black claims from the 1960s on had not only and necessarily remained identity-based, but challenged the whole U.S. American society in its cultural, political, and economic dimensions. In fact, these movements became the axis around which the claims of other groups with progressive aims, including white working class, turned (Taylor, 2016: 102). Secondly, framing this inner gap as class versus race or gender (which he calls identity) is a partial misreading of the matter and a performative contradiction with the rest of his alleged intersectional argument. As Keeanga-Yamahtta Taylor (2016: 102) shows, the complicated history of the emergence of the black elite illustrates the tensions between grassroots and representative politics and exposes the limitations of the U.S. democratic system for progressive purposes. Taylor points to the role of fundraising, competition for capital attraction and corporate money in shaping the electioneering mentality, and in fostering the complicity, of black officials, which gradually has widened the gap between them and the communities and has kidnapped the possibility of liberatory official policies. In *The Wretched of the Earth*, Fanon warned about the dangers of the mere replacement of white bodies by colored bodies after independence while the colonial structure stays afoot. Third, his hostility towards identity politics expresses not only a conception of race and gender as divisive and a nostalgia for the universal in contrast to what is perceived as self-centered particularism, but also, as Sara Ahmed (2014) puts forward, is conservative in character: “it is an attempt to conserve power by assuming those who challenge power are just concerned with or about themselves.”

As in the previous cases, the economist seemingly calls to bring class in, however, upon closer examination, he ends up, treating race and gender as epiphenomenal, demographic categories, subordinated to class. This has epistemological and anthropological implications, since a particular conception of what is human being and how humans are to be studied undergirds this model, which is distant from the intersectional approach that black feminists have developed to assess how social, legal, cultural and economic policies impact differently on the distinct individuals and groups.

Although the democrat’s neoliberal turn is undisputable and so are its nefarious consequences for the whole working class, Navarro’s analysis of the dismantlement of the welfare state presupposes a symmetrical impact on white and nonwhite working class. It fails to

acknowledge the role of race and gender as an organizing principle in *building* modern societies, therefore he treats class as neutral in terms of race and gender rather than considering capitalism itself as inherently gendered and racialized, (Robinson, 1983; Davis, 2005). For Gurinder K. Bhambra (2016, emphasis in the original),

...the test that class analysis would need to pass is precisely that it begins from the racialized histories that configure our present and is willing to include workers who have been *left out* as well as those who perceive themselves as *left behind*.

In this light, the historical view held by the left intellectuals discussed above fails to see beyond the history of neoliberalism; ignoring the broader historical patterns of discrimination, the legacies of settler colonialism and the concomitant dispossession, slavery, segregation, exploitation, sexual violence, mass incarceration and relentless contempt for the lives of people of color. This is what leads Navarro to provide mono-causal explanations: “the key conflict in the U.S is a class conflict between a minority and a majority of the population consisting in different races and ethnicities.” Following this logic, it is no surprise that he also obviates the ‘psychological wage’ for white laborers – the psychological and not only material benefits of being white and not being black – coined by W.E.B. Du Bois (1998). Threats to the wage of whiteness are mobilized by the extreme-right, and eschewed by the white left intellectuals. This way of framing reality seems to imply that, in Linda Martin Alcoff’s (2015: 36) words:

...poor whites exist outside a racist order, mere dupes or vessels of racism, without direct benefit. [...] Class reductionist approaches that deny the relevance of whiteness for the white poor do not pay sufficient attention to the psychic benefits of whiteness in racially hierarchical communities, or the social practices of interaction, both formal and informal, that are structured by race.

Such *elision* leads directly into another insidious trope exploited by the extreme-right, white victimization and, therefore, white innocence. This mythic narrative sees the claims and the possible accomplishments of other groups as threatening the position and the social role of white people. Therein lays the origin of colorblindness or post-racialism to which we will turn below and in which the left understanding is fully submerged. That the left uses the class argument to victimize whites is an escape from present and past collective

responsibility of racism, which at the same time infantilizes whites. As Lewis Gordon (2004, 177-181) argues, the notion of conflating oppression and victimization exemplifies a form of oppression. It entails that in order to be identified as oppressed one must be both suffering and innocent, conditions that can hardly be met by whole populations or social groups.

For Linda Martin Alcoff (2015: 5), the mainstream left and liberal intellectuals' avoidance of race and dismissal of identity politics in favor of class resulted in leaving the race-talk in the hands of the right wing politics. The idea of race as mystification that distorts analysis of reality and veils the functioning of economic elites, reveals, as Alcoff (2015: 7) argues, a form of evading their own unease with being white and the relation of whiteness with the history of racism. Therefore, if whiteness is defended by the extreme right, the left avoids deep engagement with such a hindrance. Alcoff proposes a reconsideration of white identity, whose meaning changes in time and space, and is not inherently and exclusively linked to white supremacy, but heterogeneously related to certain historical processes, events and experiences connected to the European diaspora that can foster commonalities with nonwhites. Lucius T. Outlaw (2004) argues as well for the need of reconceptualizing and rehabilitating racial whiteness. However, in this article, instead of focusing what whiteness is, we are attempting to focus in what whiteness does, and in particular, what whiteness does in its own evasion, which itself is part of the mechanisms of whiteness, as we contended in the first section.

Alcoff (2015: 9) contends that the consequences of the evasions of their "whiteness may well provide an alibi for the mistaken belief that the unearned social and economic advantages accrued by white skin are a thing of the past." The relation between the present and the past is to be emphasized for certain aspects of the overcoming of the past have acquired fantastic proportions with descriptive and normative dimensions. Colorblindness or postracialism, although differing across societies, defends that we currently live in societies where the role of race has been significantly reduced, when indeed the postracial/colorblind narrative is another mutation of racism, another form of rationalization, including its silencing, of racism (Goldberg, 2015). According to Taylor (2016: 18, 63), the logic of colorblindness reduces racism to intentionality and denies the structural dimension of racism. The learned ignorance of the white left to take racism se-

riously in its different dimensions, beyond a self-indulgent approach with minorities, exemplifies how it is informed by colorblindness, and consequently, how actively it contributes to this logic

### 3. THE SHAPE OF LEFT TO COME?

Activist Moha Geherou refers to the relationship between people of color and the complacent Spanish political left in these terms: “the spaces reserved for us at the left wing have a mold done for us which we never contributed to shape but we contribute to solidify.” (Geherou, 2016). Geherou brings up the question of what it is to inhabit a space shaped by others and for others, and how racialized spaces affect social relations and enable and disable different groups of people in their capacity to do things. These are recurrent themes throughout the work of Frantz Fanon, and have also been widely addressed by Sara Ahmed (2006, 2007), to whom we now briefly turn.

For Ahmed, whiteness involves an orientation. An orientation has a starting point, where one is, the ‘here’ of the body, “the point from which the world unfolds” (Ahmed, 2007: 151), and its relation to the ‘where’ of its location. From this starting point there is a world around, to which we selectively direct our attention. Orientation is then this selective direction towards certain objects, and not others, which makes these objects appear and reachable and facilitates contact, shaping thereby bodies and what bodies can do.

Transposed to race, Ahmed puts it, whiteness is not one of those objects, but an “orientation that puts certain things within reach [...] what is available to perceive and to do ‘things’ with” (2007: 154). What bodies do shapes the spaces that bodies inhabit, these bodies become “habitual” (2007: 156), in the sense that the repetition of what bodies do shapes what bodies can do. The habitual body in contact with objects “does not command attention, apart from at the ‘surface’ where it ‘encounters’ an external object” (2007: 156; emphasis in the original). The focus is put on the part of the body that comes in touch with the object whereas the rest of the body is “behind the action” (2007: 157; emphasis on the original).

For Ahmed, this behind is a form of understanding whiteness, which would be the unnoticed behind actions that “does not get stressed in encounters with objects or others” (2007: 157). Thus, white bodies are not orientated *towards* their whiteness, rather they are orientated *around* it. This is what enables them to “extend their

reach” (2007: 157). To illustrate the racialization of space she precisely uses the example of Orientalism (2006: 114-120), the direction of the West towards the Orient turns the West into “what the world coheres around.” The repetition of this tending towards the Orient that turns it into a reachable object, “produces the subject as that which is ‘around’.” Thereby the Orient functions as extending the reach of the West. Then, whiteness, as the behind, as “an effect of what coheres rather than the origin of coherence (2007: 159) needs not be seen in order to function as such, as Gordon illustrated above. For those who see whiteness, Ahmed makes a similar analogy to Geheuru when he refers to “solidify” a space, which can imply hardness, effort, physicality, and lack of mobility. For Ahmed, those who see whiteness experience it as “coming up against” a brick wall

If we now turn left, which is itself a political orientation, and we understand it as orientated around whiteness, it involves following the points that draw a line and subsequently marks a direction. The work of repetition of this orientation shapes the space and defines the relationship between bodies and the world, certain bodies are at home, while other bodies in that space have a disorienting effect, they are “out of line” (2007: 159). If we also understand the white left as an institution, it works as an “orientation device” (Ahmed, 2007: 157) that shapes bodies within the space. As we put it before, what is at stake with the white left orientation is anthropological and epistemological; following the line involves a certain understanding of the world, of power relations, of the different dimensions of the human being. Drawing from intersectionality, Ahmed invites us to see the body and institutions as the meeting *point* of different, intersecting lines. Thus, exclusively following the line of whiteness, “will not necessarily get you too many points, if you do not or cannot follow others” (2007: 159).

## BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. London: Duke University Press.

Ahmed, S. (2007). A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory*. 8, 2

Ahmed, S. (2014). *Selfcare as Warfare*. Accessed 09/03/2017: <https://feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/>

Ahmed, S. (2015). *Institutional Habits*.

- Accessed 09/03/2017: <https://feministkilljoys.com/2015/02/02/institutional-habits/>
- Alcoff, L.M. (2015). *The Future of Whiteness*. Cambridge: Polity Press
- Bambra, G.K. (2016). *Class Analysis in the Age of Trump (and Brexit): The Pernicious New Politics of Identity*. Accessed 09/03/2017: [https://www.thesociologicalreview.com/blog/class-analysis-in-the-age-of-trump-and-brexite-the-pernicious-new-politics-of-identity.html?utm\\_content=buffer03a76&utm\\_medium=social&utm\\_source=twitter.com&utm\\_campaign=buffer](https://www.thesociologicalreview.com/blog/class-analysis-in-the-age-of-trump-and-brexite-the-pernicious-new-politics-of-identity.html?utm_content=buffer03a76&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer)
- Davis, A. (2005). *Mujeres, Raza y Clase*. Madrid: Akal.
- Du Bois, W.E.B. (1998). *Black Reconstruction in America, 1860–1880*. New York: Free Press.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Geherou. M. (2016): *La autocomplacencia de la izquierda frente al racismo*. Accessed 09/03/2017: [http://www.eldiario.es/zonacritica/nueva-izquierda-antirracista\\_6\\_589051110.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/nueva-izquierda-antirracista_6_589051110.html)
- Goldberg, D. T. (2015). *Are We All Post-Racial Yet?*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, L.R. (1995). *Fanon and the Crisis of the European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- Gordon, L. R. (1999) *Bad Faith and Antiracist Racism*. New York: Humanity Books
- Gordon, L. R. (2004). *Critical Reflections on Three Popular Tropes in the Study of Whiteness*. In G. Yancy (ed.) *What white looks like: African-American philosophers on the whiteness question*. London: Routledge.
- Grosfoguel, R. (2015). *Decolonial Strategies Today and the Limitations of the White Left*. Accessed 09/03/2017: <https://vitamindecolonial.wordpress.com/2015/06/01/decolonial-strategies-today-and-the-limitations-of-the-white-left/>
- Klein, N. (2016). *It was the Democrats' embrace of neoliberalism that won it for Trump*. Accessed 09/03/2017: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/09/rise-of-the-davos-class-sealed-americas-fate>
- Jones, O. (2016). *The Left Must Refocus On Class, And Show It Still Cares About Workers*. Accessed 09/03/2017: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/18/left-must-refocus-on-class-care-about-workers-liberals-priority-right-exploit-divisions>

- Milazzo, M. (2016). On White Ignorance, White Shame, and Other Pitfalls in Critical Philosophy of Race. *Journal of Applied Philosophy*, doi:10.1111/japp.12230.
- Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.
- Mills, C. W. (2007). White Ignorance. In S. Sullivan and N. Tuana (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York Press.
- Navarro, V. (2016). *Es sorprendente que se considere sorprendente la victoria de Trump*. Accessed 09/03/2017: <http://blogs.publico.es/vicenc-navarro/2016/11/11/es-sorprendente-que-se-considera-sorprendente-la-victoria-de-trump/>
- Robinson, C. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: University of North Carolina Press.
- Sartre, J.P. (1988). *What Is Literature? And Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sullivan, S. and Tuana, N. (2007). Introduction. In S. Sullivan and N. Tuana (2007). (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York Press.
- Taylor, K.Y. (2016). *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago: Haymarket Books.
- Yancy, G. (2004). Fragments of a Social Ontology of Whiteness. In G. Yancy (ed.) *What white looks like: African-American philosophers on the whiteness question*. London: Routledge.

Sánchez, J. (2017). Revolución en la Academia. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 327-364). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# REVOLUCIÓN EN LA ACADEMIA

Jordan Sánchez

Instituto de Migraciones, Universidad de Granada

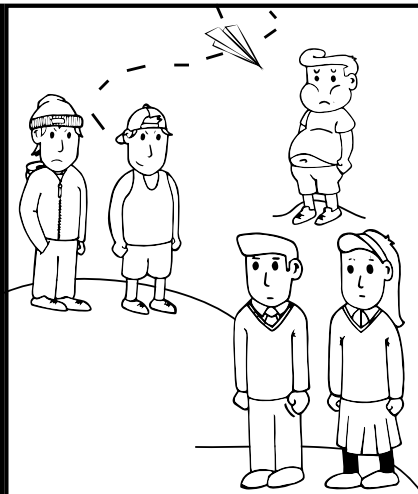








POR ÚLTIMO TENEMOS A CHIARA. CHIARA ES UNA CHICA ITALIANA QUE RECIENTEMENTE SE HA TRASLADADO DE COLEGIO. ES UNA LÍDER NATURAL Y MUY COMPROMETIDA CON LAS LUCHAS SOCIALES Y MEDIOAMBIENTALES. ADEMÁS, ES UNA AMANTE DE LOS ANIMALES Y NO DUDA EN HACER TODO LO POSIBLE POR ACABAR CON LAS INJUSTICIAS QUE AFECTAN AQUELLOS QUE LA RODEAN.



ADEMÁS DE OTROS PERSONAJES SECUNDARIOS QUE HARÁN DE LAS AVENTURAS DE NUESTROS PEQUEÑOS MÁS ENTRETENIDAS



SE TRATA DE UNA HISTORIETA EN LA QUE LOS PROTAGONISTAS SON UNOS NIÑOS QUE ESPERAN UN CAMBIO EN UN SISTEMA QUE LES PARECE DESIGUALITARIO... ¿OS SENTÍS IDENTIFICADOS?



¡ES HORA DE QUE OS SUMERJÁIS EN LA AVENTURA Y DISFRUTÉIS DE LAS AVENTURAS DE NUESTROS PROTAGONISTAS, LUCHADORES Y CON GANAS DE UN CAMBIO NECESARIO!

