

No mires para otro lado:

Las lacras del racismo, la xenofobia y el neoliberalismo



Ezequiel Adamovsky • Daniel Acevedo da Paixao Silva • Omar Acha • Silvia Adoue • Rivane Arantes • Darío Balvidares • Bloque de Trabajadores Migrantes • Sandra Chagas • Juliana Díaz Lozano • Ochy Curiel • Jules Falquet • Helios F. Garcés • Instituto Tricontinental de Investigación Social • Jose Maria Gutierrez • Keila Lachner Gould • Maria Landi • Lena Meari • Benjamin Opratko • Fanny Müller • Silvio Schachter • Marcelo Valko • Loic Wacquant • Dave Zirin

Huella del sur

(Contrahegemoniaweb - Herramienta - Tramas)



tramas

PERIODISMO EN MOVIMIENTO

Cuadernos de Herramienta N° 7

No mires para otro lado
Las lacras del racismo, la xenofobia y el
neoliberalismo

Cuadernos de Herramienta N° 7

No mires para otro lado

Las lacras del racismo, la xenofobia y el neoliberalismo

Por Huella del sur

(Contrahegemoniaweb - Herramienta - Tramas)



Cuaderno de Herramienta N° 7 - No mires para otro lado. Las lacras del racismo, la xenofobia y el neoliberalismo.

2024 Ediciones Herramienta y ContrahegemoníaWeb

Buenos Aires - Argentina

Diseño de tapa e interior: Ignacio Fernández

Ilustración de contratapa: Joha Berrondo

Corrección: Huella del Sur (Herramienta, Contrahegemonía y Tramas)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Director: Francisco Sobrino. franciscos4089@gmail.com

Ediciones Herramienta:

revistaherramienta@gmail.com - www.herramienta.com.ar

Distribuidora: pauladiaz.herramienta@gmail.com

Contrahegemonía

contrahegemoniaweb@gmail.com

www.contrahegemoniaweb.com.ar

Impreso en Argentina, diciembre de 2024

Esta es una edición digital de libre descarga. Si valoran el trabajo de producción de esta obra (autoría, corrección, diagramación y el cuidado general de la edición) y les interesa colaborar en la salida de nuevos materiales, los invitamos a realizar un aporte económico –cualquiera sea su monto– a la siguiente cuenta:

María Eugenia García

CVU: 0000003100089561605264

Alias: contrahegemonia.mp

CUIT/CUIL: 27278245557

Mercado Pago

Índice

No mires para otro lado y la bajada: Las lacras del racismo, la xenofobia y el neoliberalismo. Presentación.....	9
Huella del sur	
La lucha contra el racismo en América Latina.....	13
Ezequiel Adamovsky	
Repensar las relaciones de sexo, clase y « raza » en la mundialización neoliberal.....	23
Jules Falquet	
Otro mundo es posible pero implica una lucha constante, autónoma de las instituciones coloniales.....	44
Entrevista a Ochy Curiel	
La trampa del capitalismo racial.....	51
Loic Wacquant	
Racialización para el despojo del territorio y la segregación socio espacial.....	63
Silvio Schachter	
La resistencia anticolonial palestina. El sumud y la negativa.....	80
a capitular	
Entrevista a Lena Meari	
La islamofobia y las teorías críticas del racismo.....	91
Benjamin Opratko y Fanny Müller	
Cuando el mundo cambie para las mujeres negras, cambiará para todxs.....	111
Entrevista a Rivane Arantes	
Migración, trabajo y racismo.....	118
Bloque de Trabajadores Migrantes	
El racismo y el apartheid son intrínsecos al colonialismo sionista.....	140
Maria Landí	
Racismo refuncionalizado x quilombo.....	155
Silvia Adoue	

Marielle Franco, subdesarrollo y urbanización dependiente.....	167
Daniel Acevedo da Paixao Silva	
Migración, racismo y trabajo del hogar remunerado en Europa	183
Juliana Díaz Lozano	
Las trabajadoras domésticas en la Argentina contemporánea.....	193
Omar Acha	
La paradoja de la inclusión educativa	212
Darío Balvidares y Keila Lachner Gould	
El estereotipo del afro en la historieta argentina	227
Jose Maria Gutierrez	
“Chinear” desde el Columbus Day	245
Marcelo Valko	
30 de julio de 1749, el cénit del genocidio antigitano en el Reino de España.....	256
Helios F. Garcés	
Frantz Fanon, el brillo del metal	265
Instituto Tricontinental de Investigación Social	
La historia oculta de Muhammad Alí.....	281
Dave Zirin	
Antirracista o Nada.....	298
Sandra Chagas	

No mires para otro lado. Las lacras del racismo, la xenofobia y el neocolonialismo

Presentación

Huella del Sur

El presente dossier elaborado por compañeres de Contrahegemonía web, Herramienta y Tramas es una nueva producción en el camino de converger en un portal común: Huella del sur; objetivo que concretaremos en los próximos meses.

La temática elegida en este dossier, el racismo, no es casual. A nuestro entender las corrientes emancipadoras deben tomar nota de que la discriminación y segregación, bajo la construcción del discurso de raza, no es un epifenómeno circunstancial, una característica desagradable para el pensamiento progresista que puede ser superada con estrategias culturales, sensibilidad bienpensante o supuestos “encuentros de culturas”. Tampoco bajo la idea de que la explotación de clases y su superación puede ser encarada y pensada externalizando la problemática del racismo como mera instancia superestructural, un mecanismo contingente.

En esta compilación, como veremos en un conjunto diverso de voces y abordajes, el racismo se considera estructural e históricamente unido a la consolidación y devenir hasta la actualidad del sistema capitalista. Más aún, distintos aportes que componen el dossier, se esfuerzan por pensar las articulaciones entre explotación, desposesión y mercantilización de la naturaleza, el patriarcado y las formas no remuneradas de reproducción social y el racismo ejercido sobre millones de miembros de etnias y naciones, tanto en la periferia como en el centro de las potencias imperialistas. Elementos que configuran una unidad, por ende inescindibles y que mediante su imbricación hacen posible de múltiples formas la reproducción del capital.

En primer lugar, debemos señalar que la conquista de nuestro continente, inicialmente española y portuguesa, se basó en la explotación de

indígenas, atados a los grandes latifundios y minas por medio de la servidumbre, así como de la población afro. Esta última, sobre todo a partir del siglo XVII, fue esclavizada para ser usada como mano de obra gratuita en las grandes plantaciones productoras de azúcar, tabaco, algodón y café, bienes destinados al consumo de las sociedades europeas. De esa manera las masacres y la desarticulación de todos los planos –económicos, políticos, culturales, simbólicos, reproductivos– de la vida cotidiana de esos pueblos, se tornaron un elemento imprescindible para conformar la base material del sistema capitalista. La explotación gratuita de mano de obra fue pieza determinante de la acumulación originaria y los procesos de desposesión de las sociedades centrales, aquellos que describiera brillantemente Carlos Marx. A su vez, la economía de plantaciones en las que se usó parte de esa mano de obra afro e indígena, permitió la producción masiva de mercancías. La construcción de la modernidad y del capitalismo se basó en ocultar su relación íntima con ese proceso de despojo que resultó fundamental para su desarrollo en el espacio europeo. La acumulación de capital en Europa, tal como se constituyó, no puede ni debe ser separada de los dos genocidios: el de los pueblos originarios de Abya Yala y el de los pueblos africanos, particularmente del África Subsahariana.

En segundo lugar, la comprensión profunda de las implicancias de la conquista reside, como señaló Aníbal Quijano, en la aparición de un patrón de poder mundial que tiene como soportes decisivos la colonialidad del poder y el eurocentrismo. En el primer caso, no se trata tan sólo de la relación colonial de dominación entre las metrópolis europeas y nuestra región. La colonialidad del poder se funda en la etapa de dominación colonial pero aún permanece vigente. Tiene como epicentro la consolidación del racismo como herramienta de clasificación jerárquica de la dominación. Se trata de la justificación de la dominación europea a partir de las diferencias con otros pueblos, tomando el color de la piel como la más emblemática, a la que luego un cientificismo colonial pretenderá agregarle, en el siglo XIX, bases de supuesta diferenciación biológica. De esa manera, las clases dominantes europeas justificaron –y justifican– su dominación en la pretendida inferioridad cultural, biológica y social, de los pueblos conquistados. Dicho de otro modo, no se puede separar la constitución de las clases sociales en nuestro continente de la esfera del racismo como forma de estructurarlas. Como nos recuerda Antonio Gramsci, con su concepto de bloque histórico, las construcciones ideológicas y simbólicas “superestructurales” no pueden ser separadas, esquemáticamente, de las relaciones sociales que conforman la

propiedad de los medios de producción y explotación, pertenecientes a la “infraestructura”. Las clases propietarias criollas, que terminaron por dominar las revoluciones de la independencia, mantuvieron la sociedad colonial heredada prácticamente sin modificaciones, y el eje del racismo perduró para mantener fuera de cualquier derecho social y político a los pueblos indios, negros y mestizos que eran –y son– las mayorías populares de nuestro continente. La colonialidad del poder se mantuvo plenamente viva como sostén de la desigualdad social de nuestras sociedades. Toda mirada que se pretenda crítica debe tomar en cuenta esa permanencia.

En tercer lugar, el auge de las ultraderechas en el mundo tiene un soporte central de su ideología en el racismo cada vez más explícito. Si el neoliberalismo “progresista” se esfuerza en sostener enfoques políticamente correctos mientras reduce explotaciones y opresiones estructurales a cambios cosméticos de tipo liberal individualista, la ultraderecha vocifera sus lógicas discriminatorias. Culpabiliza así a los millones de inmigrantes que llegan de la periferia a los centros imperiales del empeoramiento en las condiciones de vida de la población trabajadora blanca. Multiplica muros, cárceles y expulsiones de quienes buscan apenas sobrevivir haciendo trabajos que gran parte de los habitantes del centro desprecian. De esa manera,

como veremos en distintos trabajos del dossier, los trabajos de cuidado y reproducción social mal pagos se feminizan y racializan evidenciando una vez más las lógicas de articulación que rigen el funcionamiento del capitalismo. Al mismo tiempo se despliegan guerras genocidas con mecanismos de limpieza étnica y apartheid que, como en el caso del sionismo israelí sostenido por Occidente contra el pueblo palestino, nada tienen que envidiarle al recuerdo del Holocausto o al régimen racista sudafricano. Una fractura social abismal transforma el Mediterráneo en una gigantesca fosa donde mueren miles que intentan huir en las peores condiciones de guerras y catástrofes climáticas. Tragedias provocadas e inducidas por las mismas clases dominantes de los países que proclaman su rechazo a la llegada de la inmigración. Los derechos humanos abarcan cada vez menos sujetos y las poblaciones racializadas son concebidas como meros objetos de los discursos de quienes acceden a derechos y coberturas que, paradójicamente, tienden a reducirse a un ritmo vertiginoso.

En cuarto lugar, nuestro país no es la excepción, ni mucho menos, de la expansión del discurso racista. Es necesario detectar en el caso argentino cómo “nuestra” clase dominante local construyó a fines del siglo XIX, en paralelo con la consolidación del Estado y la inserción dependiente de nuestro país en la

división internacional del trabajo, el mito de “la Argentina blanca”. Desde esa perspectiva se minimizaba –y demonizaba– la presencia anterior de pueblos indios, afros y mestizos para postular que la creciente inmigración nos dejaba un país homogéneo con un rostro blanco y europeo. Todo lo que no encajara allí debía ser perseguido y negado. Es la base de la idea que sostiene que “los argentinos venimos de los barcos”. Frase que tanto Mauricio Macri como Alberto Fernández repitieron alegremente en las metrópolis coloniales poniendo en evidencia que en determinados aspectos la “grieta” se desmorona y los tópicos racistas cruzan transversalmente al poder económico, a gran parte de la clase política y cultural de nuestro país y a las clases sociales, sobre todo –pero no únicamente– altas y medias. Confundido con un clivaje clasista y de creciente aporofobia –el rechazo y aversión a los pobres– sólo quien se resista a mirar los mecanismos de configuración de las clases sociales y la subjetividad que las sostiene, puede obviar el papel determinante en la explotación del racismo como mecanismo inherente que la potencia y contribuye a hacerla posible.

Frente a este cuadro una vez más las clases subalternas y las diferentes organizaciones que surgen de su seno resisten, denuncian, se entrelazan, reflexionan, alertan, forjan nuevas formas de acción y reflexión que intentan cambiar lo existente.

Ahí reside el sentido final de este dossier. Aportar a la construcción de una praxis transformadora que alimente esperanza y que, entre los signos de devastación, esboce caminos de redención de lo humano en su sentido más profundo. El de una sociedad que se atreva a construir utopías que algunes, tozudamente, aún llamamos socialismo.

Los materiales contenidos en este dossier pertenecen a diferentes aproximaciones sobre el racismo y las resistencias desde perspectivas críticas y emancipadoras, de izquierda, feministas, descoloniales. Sin pretensiones de exhaustividad, elegimos ampliar el abanico de miradas sobre un fenómeno complejo y tantas veces soslayado. Incluimos en su enorme mayoría artículos inéditos y también referenciamos textos referentes sobre el tema que ya son históricos. En algunos casos se complementan y en otros debaten, confrontan y se matizan entre sí. En conjunto, son textos que desde las ciencias sociales, el arte, el humor y el activismo ofrecen herramientas para la comprensión y el combate en este mundo que nos toca transformar.

Huella del sur

La lucha contra el racismo en América Latina: pensar con categorías propias

Ezequiel Adamovsky



Como en otros sitios, el capitalismo en América Latina construyó jerarquías de clase apoyándose sobre diferencias étnico-raciales. La partición inicial desde la que se consolidó la conquista en el siglo XVI fue simple: los vencidos (nativos) deberían debían entregar su trabajo y tributos a los vencedores (españoles). La introducción de esclavos añadió pronto una tercera categoría cuyo estatuto jurídico/étnico/de clase difería tanto de los conquistadores como de los indios.

La expectativa de los españoles era mantener los tres grupos perfec-

tamente delimitados, pero un imparable proceso de mestización lo volvió inviable. Por ello, en el siglo XVII se fue emplazando un sistema de castas: los que no eran blancos fueron reagrupados en categorías legales según el tipo de mezcla y la proporción de cada componente. La casta definía derechos y oportunidades laborales, de modo tal que los peor situados en la escala del prestigio étnico-racial eran también los más desfavorecidos económicamente.

Las revoluciones de independencia abolieron las castas y los habitantes fueron declarados iguales

ante la ley (salvo los esclavos, que debieron soportar su yugo algunas décadas más). Pero eso no acabó con el modo en que la desigualdad de clase se conjugaba con las diferencias de color. Aunque en general no hubo sistemas formales de segregación racial, el espacio latinoamericano vio reproducirse una “pigmentocracia” en la que el color de la piel y el tipo de cabello, de maneras más sutiles, seguirían siendo cruciales. Esa jerarquía de clase/étnica se organizó como un gradiente de categorías difusas, un *continuum* en las tonalidades de color en el que ser “blanco” no es cuestión de pureza de sangre, sino resultado de una definición situacional: dependiendo de contexto y lugar, la categoría se expande para incluir a personas de cualquier linaje y de colores “dudosos” allí donde hubieran adquirido educación o capital. De los indudablemente “blancos” hacia abajo continúa toda una escalera de términos ambiguos que a veces se superponen: indio, pardo, moreno, morocho, mestizo, mulato, negro, negro mota, preto, café con leche, chino, criollo, cholo y otras decenas de etiquetas se aplican situacionalmente para cons-

truir jerarquías. Es un sistema flexible, cuya lógica es la de organizar una población mezclada y en flujo. La ambigüedad y porosidad son sus condiciones de funcionamiento.

Por contraste, en el mundo anglosajón, donde el mestizaje fue menos pronunciado y el asentamiento de colonos blancos más importante, las jerarquías raciales se organizaron en dos categorías claramente delimitables: blancos y negros. De acuerdo a la *one-drop rule*, blanco es el sin mezcla, mientras que una sola gota de otro origen convierte a una persona en no-blanco, es decir, negro. Se trata de un sistema polar que presupone la pureza y la estabilidad. A diferencia del latinoamericano, no piensa desde la mezcla y el flujo: les tiene pánico. No casualmente, la sociedad estadounidense sostuvo prácticas formales de segregación hasta hace poco tiempo. El último estado de la Unión en retirar de sus leyes la prohibición de matrimonios interraciales fue Alabama. Y lo hizo recién en el año 2000. Luego de las independencias (incluso antes), restricciones como esa habían sido desconocidas en la mayor parte de América Latina.



Color y nación

La diferencia entre esos dos sistemas se reflejó en dos tipos de narrativa que dieron consistencia a las comunidades nacionales. En los EEUU —como en varios países de Europa— se imaginó que la nación había sido fundada por un grupo étnico definido. Estaba claro quiénes eran los “*Pilgrim fathers*”: eran blancos y anglosajones. En otras palabras, había un *ethnos* definido ya antes de la fundación de la nación. Luego, la nación iría aceptando otros grupos étnicos como “minorías” que se iban sumando al nosotros nacional, en un proceso que presumiblemente condujo (o conducirá) a una sociedad multirracial. En la narrativa que pro-

puso el multiculturalismo, las minorías se integran, pero permanecen como tales, cada una con sus colores y sus costumbres, sin poner en cuestión el papel fundacional de los anglosajones. Otra vez, un sistema que piensa desde la separación antes que desde la mezcla.

Por el contrario, América Latina nunca tuvo claro cuál era la etnicidad de sus “padres fundadores”. Rechazado el dominio del rey español, se suponía que la soberanía quedaba en manos del pueblo. Pero en ese conjunto abigarrado y fragmentado que habitaba los dominios coloniales nadie sabía bien quiénes lo conformaban, ni resultaba obvio que las élites locales —después de todo, des-

cientos de conquistadores— tuvieron legitimidad para gobernarlo. El cuerpo de las naciones que se estaban tratando de organizar era étnicamente indeterminado, mezclado. Los procesos de formación nacional no presuponian un *ethnos*: fueron al mismo tiempo procesos de etnogénesis. El término “criollo” reflejaba esa indeterminación: surgió como modo de referir a los negros nacidos en América y, por extensión, para denotar una población mestizada o simplemente a los nacidos en el continente, del origen que fuese.

Por ello, las élites dirigentes de la mayor parte de América Latina propusieron narrativas nacionales que giraron en torno de la mezcla. Se imaginaron como naciones “mestizas” (como México), “democracias raciales” (Brasil), “trigueñas” (Puerto Rico), o “café con leche” (Venezuela). Sólo unas pocas, como las de Argentina, propusieron en cambio visiones del “nosotros” que lo imaginaban blanco y europeo. Pero in-

cluso allí la definición de “blanco” se amplió para incluir básicamente a cualquiera que estuviera culturalmente integrado a la nación (salvo aquellos de piel extremadamente oscura), sin importar su linaje.

De más está decir que “democracia racial” y “nación mestiza” no describen realidades. Son mitos de unificación que con frecuencia han servido para ocultar la persistencia de las jerarquías raciales y para invisibilizar la presencia de minorías tras un discurso homogeneizador que, además, valoraba la mezcla como camino al emblanquecimiento. También el multiculturalismo es en EEUU un mito de unidad; no se apura a celebrar la mezcla y permite reconocer mejor las minorías, pero descansa en la fantasía de que ellas compondrán un todo igualitario, lo que barre bajo la alfombra la persistencia de jerarquías raciales (especialmente cuando se solapan con las de clase).



Los antirracismos en situación

No es casual que EEUU, que eligió imaginarse inicialmente como una comunidad de blancos sin mácula, desarrollase un poderoso movimiento por los derechos civiles organizado en torno de identidades raciales. Ni que la respuesta a ese desafío fuese una redefinición de la nación en los términos del multiculturalismo.

Simplificando mucho, tampoco es casual que en América Latina hayan predominado durante el siglo XX movimientos populares multiétnicos que priorizaron las identidades de clase. Desde la Revolución mexicana hasta el Partido dos Trabalhadores en Brasil, pasando por el APRA en Perú o el peronismo argentino, las apelaciones políticas fundamentales se dirigieron a sujetos definidos por

su condición trabajadora o campesina. Estos movimientos prestaron menos atención a las diferencias étnicas. En respuesta a la larga tradición reivindicativa que mantenían algunos de ellos, a veces integraron o reconocieron la problemática de los pueblos originarios. En cambio, en lo que respecta a los afrodescendientes y a las distinciones de color, tendieron a ser bastante ciegos.

Este panorama sufrió transformaciones importantes desde finales del siglo XX y en las últimas dos décadas. Tres fuerzas concurrentes permitieron que la afirmación de minorías étnicas y la cuestión de las diferencias de color adquirieran, en la política latinoamericana, una presencia que anteriormente no habían tenido. Por un lado, estuvo la continuidad de la militancia de los grupos

que promovían, desde mucho antes, reclamos de pueblos originarios o afrodescendientes. En segundo lugar, el neoliberalismo trajo por todas partes el desmantelamiento de los Estados y el deterioro de las condiciones de vida de las clases populares. La promesa de integración social que había animado la política del siglo XX quedó herida de muerte, lo que a su vez condujo al debilitamiento de la efectividad cultural de las identidades nacionales (o de clase) homogeneizantes que estados y movimientos populares habían sostenido. En las grietas de esas identidades las minorías encontraron un terreno más propicio para afirmarse. Por último, los discursos del multiculturalismo procedentes del norte y canalizados en América Latina por una miríada de ONGs, académicos, políticos y referentes sociales también abonaron el terreno para una política más atenta a la legitimidad de los reclamos de minorías y a las diferencias de color.

En este nuevo escenario, la tramitación de las diferencias étnico-raciales en América Latina entró en una nueva etapa. Por todas partes las agendas de reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios conocieron avances significativos. Varios Estados tuvieron políticas destinadas a afirmar su autonomía cultural y sus derechos a la tierra. En algunos países, como Bolivia o Ecuador, llegaron al poder movimientos populares que rede-

finieron incluso los ordenamientos constitucionales de sus países, para transformarlos en Estados “plurinacionales”. En menor medida, las comunidades afrodescendientes también consiguieron en varios sitios reconocimientos y nuevos derechos. En Brasil el PT implementó en 2008 un sistema de acción afirmativa con “cuotas raciales” de acceso a las universidades reservadas para negros e indígenas, algo bastante inédito en el contexto regional.

Las perspectivas del multiculturalismo y el mayor reconocimiento a la diversidad étnica y de los colores se vincularon con las identidades y tradiciones políticas latinoamericanas de una manera compleja. Aunque de tendencia homogeneizante, en general las narrativas del mestizaje o la “democracia racial” hicieron lugar a las novedades sin abandonar su posición hegemónica. En cierto sentido, podían integrarlas como confirmación de que las naciones latinoamericanas surgen de la mezcla y la diversidad. Pero, al mismo tiempo, no faltaron fricciones que demostraron que se trata de visiones que no armonizan automáticamente.

Por un lado, el ascenso al poder de movimientos que canalizaron agendas de este tipo generó reacciones contrarias en las que no cuesta identificar formas de desprecio racista. En el caso del odio a Evo Morales en Bolivia esto ha sido particularmente claro y explícito, pero se las puede encontrar también en las

oposiciones al PT en Brasil, al kirchnerismo en Argentina y en otros sitios. Pero también han generado debates legítimos en torno del mejor modo de articular la promoción de las minorías por un lado y las agendas populares de clase más amplias e integrativas, por el otro. En Brasil, por caso, el sistema de cuotas raciales generó un intenso debate en el que voces progresistas manifestaron su preocupación por lo que percibían como la introducción de modos de clasificación racial anglosajones que interferían indebidamente (y desde arriba) con los modos locales, recortando “razas” discretas en lo que hasta entonces funcionaba como un gradiente de colores sin fronteras claramente delineadas. Y no se trataba de una disquisición puramente teórica: en el debate público, la admisión a las universidades de pronto parecía requerir comisiones de expertos que evitaran el “fraude racial”, determinando quien era “negro” y quién no.

Desde una mirada superficial o nutrida solamente de las categorías anglosajonas se podría interpretar este tipo de alertas como una mera negación a aceptar la relevancia de la dimensión racial en la política latinoamericana. Del mismo modo, la debilidad de la movilización específicamente racial durante el siglo XX y aún en la actualidad podría aparecer como una carencia. Pero pensarlo de esa manera conduce a perder de vista los modos alternativos en

los que las sociedades latinoamericanas han combatido y combaten el racismo a través de lenguajes de clase.

El peronismo es un buen ejemplo: el sujeto de sus apelaciones ha sido siempre el trabajador y ha estado poco dispuesto a reconocer divisiones de “raza”. Así y todo, al mismo tiempo propuso redefiniciones de ese sujeto capaces de reponer la presencia de lo no-blanco como parte del pueblo y, más aún, como el núcleo más auténtico de la argentinidad. La figura emblemática del “cabecita negra”, encarnación privilegiada de un colectivo trabajador sin embargo definido en términos de clase, sirvió precisamente a ese propósito. Logró poner en cuestión sutilmente las visiones de la nación “blanca” sin promover una organización sobre bases raciales, algo riesgoso en un país en el que las clases populares están compuestas de segmentos múltiples, mezclados, con muchos de origen europeo reciente y en flujo constante.

El antirracismo más allá de las minorías

Toda estrategia tiene sus costos: la política sobre bases raciales puede contribuir a erosionar las identidades de clase y viceversa. No necesariamente debe suceder así, pero tampoco armonizan automáticamente.

Desde los tsotsil en México hasta los mapuche en Chile y Argentina,

en América Latina existen cientos de pueblos originarios que viven como minorías en sociedades que las excluyen. Lo mismo vale para decenas de grupos de afrodescendientes que sostienen vida en comunidad, como los raizal en Colombia o los quilombola en Brasil. Desde esa posición, reclaman por su derecho a la tierra, al reconocimiento y a un trato igualitario. Inevitablemente, sus agendas requieren fortalecer los lazos internos y la identidad grupal, lo que involucra, a veces, trazar fronteras nítidas entre el “nosotros” y los otros. Al mismo tiempo, existen muchas otras víctimas del racismo que no viven en comunidad ni se reconocen como parte de un grupo étnico particular. Son esas personas de tez amarronada que conforman el grueso de las clases populares. No son minoría: acaso no hay grupo demográfico más presente. A veces conservan alguna débil memoria de pertenencia étnica (que pueden reactivar situacionalmente si el contexto es favorable). Pero, con frecuencia, desconocen completamente si descienden de africanos, de algún pueblo originario o de qué mezcla remota entre ellos. Son sencillamente los pobres. Pero saben que hay relación entre el color de su piel y la suerte que les tocó.

Para este conjunto no es posible una política antirracista que involucre recortarse como un grupo bien delimitado y trazar fronteras nítidas con los otros. En algunos países,

como Brasil, el activismo afrodescendiente intenta que se incorporen, identitariamente, a la minoría que representan. Pero esto no siempre es posible o deseable. El gradiente de los matices del color no permite deslindes evidentes y muchas veces no tienen una etnicidad particular para reclamar. La única comunidad a la que pertenecen (además de la nación) es la de los barrios pobres en los que viven. Acceder a un trato igualitario, para los sin grupo, involucra poner en discusión nada menos que las relaciones de clase, un horizonte que no necesariamente tiene una minoría oprimida.

Aunque nada impide que se articulen de alguna manera virtuosa, esas diferencias involucran puntos de fricción que conviene discutir. Se notan, por ejemplo, en los usos y sentidos de la apropiación cultural. El contrapunto apareció hace poco en un fascinante debate entre comunidades indígenas de Brasil a propósito de los disfraces de indio en el carnaval. Desde algunas de las organizaciones que representan minorías, a veces se ha condenado toda forma de apropiación étnica como una amenaza o incluso como una agresión racista. Y algunas sin dudas lo son. Pero las clases populares latinoamericanas también tienen una larga tradición de apropiaciones y sincretismos étnicos que han sido fundamentales en sus propios procesos de etnogénesis e, incluso, en su lucha contra el racismo.

En Argentina, por caso, las clases populares se apropiaron en las últimas décadas de la palabra “negro” como modo de autodesignarse, invirtiendo la carga de un término que desde hace mucho se usa para insultarlas. Junto con ello, se apropiaron también de otros signos culturales generados por afrodescendientes, como el fraseo o las vestimentas del hip hop, adoptados por conjuntos de cumbia locales. Esas performances de negritud están a su vez asociadas a contenidos antirracistas, por ejemplo, en letras de cumbia que se quejan de la discriminación que sufren los “negros/pobres” por parte de los “rubios/ricos”. Y conectan, de manera compleja, con la reivindicación del “cabecita negra” que desde antes planteaba el peronismo.

Ahora bien, gracias a los estudios de ancestría genética, sabemos que una pequeña parte de los sujetos que hoy dan cuerpo a ese orgullo negro son afrodescendientes. Muchos son de tez blanca, aunque se digan “negros”. Los que sí tienen pieles amarronadas las deben más bien a un mestizaje con pueblos originarios. Se trata sin dudas de un fenómeno de apropiación étnica típico de los procesos de etnogénesis latinoamericanos: al retomar y readaptar signos culturales de origen afro o indígena, las clases populares crean sus propias visiones de la nación mestiza y construyen así sentidos de unidad a partir del mosaico fragmentado, heterogéneo y abigarrado que nos

dejó la colonia. En el camino, a veces pasan por alto la persistencia de minorías que desean mantener su especificidad étnica.

Al mismo tiempo, las asociaciones de afrodescendientes en la Argentina, como en todas partes, luchan para ser reconocidas como representantes de la negritud, lo que a veces involucra la condena a toda forma de apropiación étnica. Las políticas del multiculturalismo, frente a las que el Estado argentino tuvo cierta receptividad, han dado lugar a algunas tímidas medidas oficiales de reconocimiento de la presencia y de la dignidad de los afroargentinos lo que, a su vez, implicó aceptar a sus organizaciones como interlocutoras. Pero nada de eso sucedió en referencia a la “negritud popular”, aquella que no se reivindica como grupo discreto ni tiene organizaciones que la representen, incluso si la integran un conjunto de víctimas de racismo bastante más numeroso. Por el contrario, los debates públicos sobre el racismo, que antes se centraban sobre todo en ese grupo, han tendido a reorientarse hacia la situación de las minorías de pueblos originarios y afrodescendientes, que son las que tienen entidades que las representan. En fin, el reconocimiento de unos, corre el riesgo de traducirse en una menor visibilidad de otros. La necesidad de dar representación a ese conjunto dio lugar en 2019 a la aparición de Identidad Marrón, un colectivo activista enfocado en

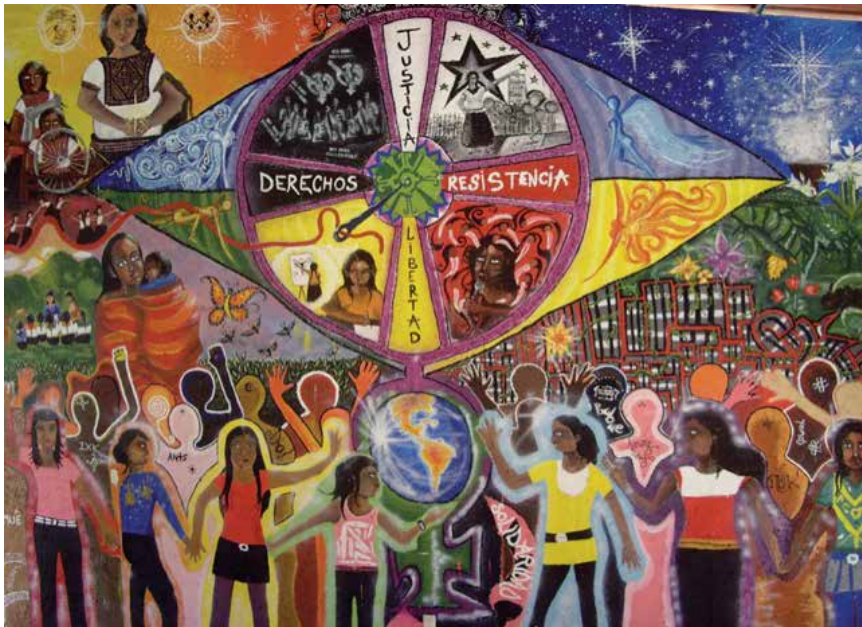
la problemática de los sin grupo, los “marrones” genéricos, término que aportó la propia entidad, justamente, para recortar un lugar de legitimidad propio y diferente al que reclaman las organizaciones de afrodescendientes/“negros”. La estrategia es interesante, pero, por el momento, no ha sido retomada por las clases populares, que por el contrario insisten en el “negro” como color-emblema relacionado a su identidad de clase.

El ejemplo nos invita a pensar modos de articular las luchas antirracistas sensibles a las realidades locales, marcadas tanto por la opresión de minorías como por el extenso mestizaje y la violencia de clase hacia la mayoría de los “sin grupo”. A los académicos, nos exige desarrollar marcos de análisis y conceptos enraizados en la experiencia latinoamericana, antes que retomados, como es a veces el caso, de la academia anglosajona.

- Rebecca Igreja, “El proyecto de cuotas raciales y la afirmación del negro en Brasil”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], 19 décembre 2009, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/57985>
- “Fantasia de índio, a polêmica do Carnaval que dividiu opiniões até mesmo de indígenas”, *BBC Brasil*, 14 fevereiro 2018. <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-43063413>
- El término es de Lea Geler: “Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital”, *Runa*, vol. 37, núm. 1, pp. 71-87, 2016.
- “Identidad marrón, o la lucha contra el racismo hacia quienes no bajamos de los barcos”, *Télam*, 16 de febrero 2020. <https://www.telam.com.ar/notas/202002/432651-identidad-marron-o-la-lucha-contra-el-racismo-hacia-quienes-no-bajamos-de-los-barcos.html>

Repensar las relaciones de sexo, clase y « raza » en la mundialización neoliberal

Jules Falquet¹²



Autora: Sara-Ka

A las migrantes « solas »
A la Red por la autonomía jurídica de las mujeres migrantes, refugiadas y exiliadas (RAJFIRE, en Paris)
Y a Flora Tristán, la primera en haber enfatizado la necesidad de darles buena acogida a las mujeres extranjeras en su libro eponímico de 1834.

Para situar mi perspectiva, hay que decir que soy una mujer blanca, universitaria, de nacionalidad francesa y viviendo hoy en Francia, implicada en esta reflexión desde un punto de vista tanto teórico como político. Desde el Primer encuentro internacional en contra del neoliberalismo y por la humanidad, convocado por el movimiento zapatista en el verano

1996, intento analizar la mundialización neoliberal con las herramientas producidas por un conjunto de movimientos sociales « progresistas » de América Latina y el Caribe (el movimiento zapatista de México, el de las y los Sin Tierra de Brasil, y los movimientos feminista y lésbico del continente), así como por diferentes feministas Afros o racializadas. Sin embargo, me es difícil presentar de ella un análisis unificado, ya que dicha mundialización es sumamente compleja, contradictoria y permanentemente en devenir. Sin embargo, esta mundialización neoliberal me lleva a notar las tremendas insuficiencias de las tres grandes corrientes de análisis a las que me atengo : el materialismo histórico, el feminismo radical y el anti-imperialismo-anti-colonialismo.

Me parece que son sobre todo las interpelaciones de las feministas racializadas y/o proletarizadas y/o lesbianas que deben ser escuchadas y profundizadas, si queremos producir una teoría y una práctica útiles para la transformación social radical que es necesaria hoy más que nunca. En especial, me parece imprescindible integrar plenamente en nuestros análisis los efectos conjugados de diferentes relaciones sociales de poder : de sexo (incluyendo la sexualidad), de clase y de « raza ». Partiré de la hipótesis según la cual estas relaciones no se superponen ni se suman simplemente, ni siquiera son solo interseccionales (Crenshaw,

1 Este texto no hubiera podido ser escrito sin innumerables discusiones, entre otros en los grupos Sexo et raza de Toulouse, Sexismo y colonialismo de París, el seminario del CEDREF sobre la rearticulación de las relaciones de sexo, « raza » y clase en el marco de la mundialización neoliberal, la Red temática 24 de la Asociación francesa de sociología y las revistas *Nouvelles Questions Féministes* y *Cahiers du Genre*. También quiero agradecerle en especial a Nasima Moujoud por nuestros profundos intercambios sobre el tema. Sabreen Al Ras-sace, Malika Bakhouché, Milena Jacsic, Françoise Guillemaut, Salima Mousli y Martine Stutz me han ayudado a pensar los vínculos entre migración, trabajo doméstico y trabajo sexual. Ochy Curiel, Mercedes Cañas, Sabine Masson y Melida me han confortado en mi reflexión crítica sobre las feministas frente a las trabajadoras domésticas migrantes y/o racializadas. Finalmente, este texto mejoró muchos gracias a los comentarios de Anissa Hélie, Paola Bacchetta y Florence Degavre (N de la A.).

2 La versión original de este artículo en francés es la siguiente: Jules Faquet, «La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale» in Elsa Dorlin, *Sexe, race, classe*, p.71-90 © Presses Universitaires de France/Humensis, 2009.

1995) o intrincadas (habiendo sido las primeras en formular este concepto las miembros del Combahee River Collective, 1986 [1979]). Las pensaré aquí como consustanciales (Ker-goat, por publicar) y co-formadas (Bacchetta, por publicar). Analizaré aquí como funciona esta co-formación a partir de un objeto concreto : la reorganización de la división del trabajo provocada por la mundialización neoliberal, y en especial del « trabajo considerado como femenino ». Dicha reorganización modifica simultáneamente las relaciones sociales de sexo, de « raza » y de clase.

Sabemos que la mundialización no es algo radicalmente nuevo : se enraíza en la larga historia del capitalismo, de la esclavización, de la colonización-descolonización y de las mutaciones de los sistemas patriarcales. Sin embargo, está provocando profundas transformaciones. Los discursos optimistas, de legitimación de esta mundialización, hablan de extensión de la democracia, de « participación », de igualdad y de prosperidad crecientes para tod@s. Los análisis críticos, empíricos, mas bien enfatizan el vertiginoso aumento de las desigualdades y de la explotación de sexo, « raza³ »,

3 Uso el término « raza » con comillas para enfatizar su carácter eminentemente social y artificial —como veremos, la « raza » abarca entre otras las relaciones de poder ligadas al « color » y a la etnicidad, pero también a la nacionalidad y al estatuto legal.

clase y Sur-Norte⁴. También analizan las recomposiciones que se están dando : ¿ Han desaparecido las clases sociales ? ¿ Está apareciendo un nuevo proletariado y quienes lo componen ? El racismo ha cambiado : menos biológico, mas « cultural » pero siempre virulento ¿ Cómo opera hoy ? Finalmente, se escucha a menudo que la igualdad entre los sexos jamás ha sido tan cercana, mientras sabemos perfectamente que las mujeres, niñas y ancianas constituyen la inmensa mayoría de las personas mas empobrecidas del planeta : ¿Cómo explicarlo ?

Procederé en dos etapas. Primero, subrayando los aportes e insuficiencias de los análisis que presentan la mundialización neoliberal como una transformación del « sistema-mundo » y como un proceso de internacionalización de la reproducción social. Luego, propondré algunas pistas para repensar la « regla del juego » hoy dominante : por un lado, la necesidad de entender que existe un *continuo* que vincula el trabajo doméstico, sexual y « reproductivo », aunque este trabajo esté siendo ejercido por muchas personas diferentes en hogares mucho mas abiertos de lo que acostumbramos pensar. Por el otro lado, veremos como se puede analizar el papel que juegan el Estado-Nación y el sistema político

4 Al igual que Chandra Mohanty (2003), uso los conceptos Norte, Sur, Este, Oeste, Oriente y Occidente, en un sentido político y no geográfico.

heterosexual, en la organización de la circulación y de la capacidad jurídica de las personas.

1. Límites de los análisis existentes

Aceptaremos aquí parcialmente el análisis de Marx, y luego de Braudel (1985) y Wallerstein (1974, 1980, 1989), así como las teorías de la dependencia y sus avatares, quienes leen buena parte de la historia humana como los efectos de la expansión del sistema-mundo capitalista —aunque esta expansión no sea lineal, aunque entren en juego muchos otros factores y aunque el mundo « occidental » donde el capitalismo se desarrolló dista mucho de ser el centro de la historia, como bien lo subrayaron Gilroy (2003 [1993]) o Chaudhuri (1990). Sin embargo, dos premisas centrales de las teorías del sistema-mundo capitalista, estrechamente ligadas, resultan ser bastante problemáticas. Primero, la idea de una « proletarización » creciente e inevitable de la mano de obra : en los hechos, no ha tenido lugar bien a bien. Segundo, la idea según la cual el pasar del feudalismo al capitalismo habría reducido de golpe las relaciones sociales no-capitalista a meras sobrevivencias llamadas a una rápida desaparición —sin embargo, estas relaciones sociales siguen bastante vigentes.

Así como lo vamos a ver, es precisamente esta co-formación de

las relaciones de producción capitalistas (las relaciones de explotación asalariadas) y de las relaciones « no-capitalistas » (las relaciones de apropiación —servidumbre, esclavitud y sexaje, magistralmente evidenciadas por Colette Guillaumin 1992 [1978]), la que debe estar en el centro de nuestro análisis. De hecho, toda la pregunta radica en entender como están siendo co-construidas la extracción de trabajo mediante sueldo, la extracción de trabajo gratuito y sobre todo, lo que se halla entre estos dos « extremos » y que llamaremos aquí « trabajo desvalorizado ». Haremos la hipótesis que la mundialización neoliberal empuja hoy a la mayoría de la mano de obra hacia el « centro », hacia un trabajo que ya no es totalmente gratuito, pero que ciertamente no está siendo « correctamente » remunerado ni plenamente « proletario » (asalariado) y que nunca lo será.

A. ¿ Incorporar a la "raza" a los análisis marxistas ?

Para entender la « crisis » del capitalismo, Balibar y Wallerstein, en un libro que se ha vuelto clásico, *Raza, nación, clase, las identidades ambiguas* (1988), proponen una serie de hipótesis sobre la aparición de un « nuevo racismo » (Balibar) y sobre el papel del « hogar doméstico » (Wallerstein). Están notando que la « proletarización » anunciada por Marx no se ha dado como estaba

previsto. Y subrayan que una de las principales contradicciones del capitalismo es la necesidad de arbitrar entre intereses de corto y largo plazo (maximizar la plusvalía bajando los sueldos y por medio del trabajo gratuito, a la vez que mantener una demanda solvable que pueda consumir las mercancías producidas). El sistema capitalista debe por tanto organizar la permanente « transformación social de ciertos procesos de producción de trabajo no asalariado en trabajo asalariado [...] Esto es lo que se quiere expresar cuando se habla de 'proletarización' ». Pero paradójicamente, « el aspecto principal de la proletarización [...] no es, según [Wallerstein] la generalización del trabajo asalariado ». Así, Balibar y Wallerstein hacen surgir entre el trabajo asalariado y el trabajo no asalariado, una figura providencial que permite regular estos « vasos comunicantes » y que podríamos llamar « trabajo desvalorizado », pero que ellos no definen en este libro. Este « trabajo desvalorizado » y las personas llamadas a realizarlo, son precisamente lo que debemos colocar al centro del debate.

¿Cual es pues la mano de obra empujada hacia este tipo de trabajo ? Según Wallerstein, « *El racismo es la fórmula mágica [...] que permite extender o contraer [...] el número de quienes están disponibles para los salarios mas bajos y los roles económicos menos gratificantes. [...] Justifica que a un segmento de*

la fuerza de trabajo, le sea atribuida una remuneración muy inferior a lo que el criterio meritocrático podría justificar jamás. »⁵ Balibar completa el análisis afirmando que el racismo « clásico » se transformó a partir de los años 1980 en un racismo en contra de la población migrante, que opera la fusión (potencialmente siempre existente) entre « raza » y clase : « *el racismo anti-inmigrantes permite la identificación máxima entre la situación de clase y el origen étnico (cuyas bases reales siempre han existido en la movilidad inter-regional, internacional o intercontinental de la clase obrera, a veces masiva, a veces residual, pero jamás abolida, y que constituye precisamente uno de los razgos específicamente proletarios de su condición).* »⁶

Así, Balibar y Wallerstein ubican claramente las relaciones sociales de « raza » en la continuidad de las relaciones de clase. En cuanto a las relaciones sociales de sexo, su análisis es mucho menos convincente. En el capítulo llamado « Universalismo, racismo, sexismo : las tensiones ideológicas del capitalismo », Wallerstein afirma que « *Lo que llámé etnicización de la fuerza de trabajo tiene como fin volver muy bajos los salarios para segmentos enteros de la fuerza de trabajo. Tales bajos salarios solo son posibles porque los asalariados están mantenidos en es-*

5 Wallerstein, 1997 [1988], pp 49-50.

6 Balibar, 1997 [1988, 1987], p 275.

estructuras familiares [... que] requieren una considerable inversión de trabajo en las actividades llamadas de « subsistencia », no solo por parte del hombre, pero en mayor medida por parte de la mujer, des los niños e incluso de la gente mayor »⁷. En todo el resto del libro, ni él ni Balibar hacen la mas mínima alusión a las innumerables teóricas feministas que han subrayado hasta cansarse que las relaciones sociales de sexo también permitían « mágicamente » que les sea atribuida a las mujeres una remuneración muy inferior a lo que el criterio meritocrático podría justificar jamás.

Otr@s analistas siguieron y desarrollaron estas propuestas de Balibar y Wallerstein, demostrando como las leyes y las políticas migratorias creaban diferentes categorías de migrantes, incluyendo a l@s « sin papeles » e « indocumentad@s » (Fassin y Al, 1997), lo que permite dividir y debilitar aún más la « clase ». Otr@s evidenciaron fenómenos nuevos tales como la « deslocalización en el mismo sitio » (Terray, 1999). Otr@s aún, subrayando las continuidades que existen entre esclavitud y salariado, han creado conceptos como el de « salariado frenado » [saliariat bridé], que se apoya en el racismo de las políticas migratorias y constituye un poderoso me-

canismo de regulación del salariado clásico (Moulier Boutang, 1998).

Vemos que estos análisis intentan entender como las clases sociales y el salariado están siendo modificados por la nueva gestión de la movilidad de la mano de obra, es decir, por medio de unas políticas migratorias cada vez mas restrictivas, organizadas en torno a una redefinición del racismo y productoras de varias categorías precarizadas. Sin embargo, no logran dar cuenta plenamente de la magnitud de otro fenómeno que acontece simultáneamente : el hecho que una proporción considerable de la migración sea femenina. Ravenstein había demostrado ya en el 1885 que las mujeres emigraban mas que los varones cuando de pequeñas distancias se trataba. Hoy, ya es casi imposible seguir eludiendo este tema : la misma ONU ha afirmado que la mitad de las migraciones internacionales son hechas por mujeres (a la vez que siguen emigrando al interior de cada país).

B. Internacionalización de la reproducción social : el sexo de las políticas sociales, migratorias y de trabajo

En la misma época en la que Balibar y Wallerstein escribían su libro, ya no para analizar la crisis del capitalismo sino que la mundialización triunfante, Saskia Sassen propuso una reflexión pionera sobre los condiciones poco estudiadas de la hyper-

⁷ Wallerstein, 1997 [1988], p 50. Agrega, sin desarrollar : “*El sexismo está acompañado, automáticamente, por el ‘etarismo’.*” (Idem, p 51).

movilidad de los capitales y de l@s cuadr@s altamente cualificad@s (1991). Evidenció la existencia de una mano de obra migrante y precarizada, mayoritariamente femenina y del Sur (racializada pues), para garantizar a bajo costo el trabajo subterráneo, invisible, a menudo informal y sin embargo imprescindible, de la mundialización en las metrópolis globales. Al visibilizar estos circuitos alternativos de la mundialización, abrió el camino para otras análisis de la internacionalización del trabajo de reproducción social.

Numerosas investigaciones han sido realizadas sobre la redistribución hacia mujeres del Sur migrantes del « trabajo sucio » (« trabajo pesado » o « trabajo feo », *sale travail*), en especial del trabajo doméstico (Anderson, 2000 ; Chang, 2000 ; Hondagneu-Sotelo, 2001 ; Parreñas, 2002). Otras han analizado la transferencia del trabajo de crianza de l@s niñ@s hacia « nanas » y cuidanderas migrantes, cuyo amor materno está siendo construido como una propiedad natural (en cuanto mujeres y en cuanto provenientes de « culturas » que valoran la maternidad y el amor : Hochschild, 2002). La explotación de su trabajo y de su amor provoca nuevas transferencias de mano de obra en cascada, a las que Hochschild caracteriza como « cadenas de *care* /cuidado globales » (2000).

Estos análisis deben ser insertados en una reflexión general sobre la reorganización del trabajo

provocada por la reforma neoliberal del Estado, que consiste en que el Estado deje de proveer gran parte de los servicios que había asumido, principalmente en el área del trabajo de reproducción social. Silvia Walby fue de las primeras en demostrar que Gran Bretaña había pasado, con el desarrollo del Estado benefactor, de ser un patriarcado privado a ser un patriarcado público (1990). Pero la caída de los sistemas socialistas en el mundo y el desmantelamiento del pacto social-demócrata en Europa volvió a colocar esta enorme carga de trabajo bajo la responsabilidad del sector privado y de la familia. Lo que es nuevo, pues, no es que los hombres como clase se hayan descargado de este trabajo en la clase de las mujeres, sino mas bien como las mujeres de los países industrializados y las mujeres privilegiadas de los países del Sur han sido empujadas a descargarse a su vez en otras personas, mayoritariamente mujeres migrantes. Y sobre todo, que estas mujeres les sean ofrecidas en bandeja de plata por la políticas migratorias y sociales de los diferentes Estados, tanto importadores como exportadores de mano de obra (Walby, 1997 ; Marchand & Sisson Runyan, 2000). Efectivamente, no se trata solo de constatar que las mujeres son un excelente mano de obra de ajuste para el sistema, que amortigua la crisis gracias a su sobre-trabajo subpagado (ATTAC, 2003 ; Bisilliat, 2003 ; Falquet et Al., 2006 ; Hirata

& Le Doaré, 1998 ; TGS, 2001 ; Wichterich, 1999), sino que de *analizar como el sexo, la « raza » y la clase están siendo movilizados para construir una nueva división social del trabajo a nivel de la familia, de cada país y del conjunto del planeta.*

Diane Sainsbury (1993) ha sido de las primeras en interrogar los diferentes tipos de Estados benefactores, no tanto en función de la des-mercadización sino que de la des-familialización de las tareas de reproducción social que permiten. Otr@s después analizaron los vínculos entre la organización de la reproducción social en cada Estado, et tipo de *care/cuidado* requerido y el tipo de migración femenina « drenada » para responder a las necesidades de *care/cuidado* en los diferentes países. Eleonore Kofman et Al. (2001) por ejemplo, trabajaron sobre la gestión sexuada de las migraciones en Europa en función de las evoluciones de las políticas de bienestar. Francesca Bettio y Janneke Plantenga (2004) estudiaron los diferentes regímenes de *care/cuidado*, mientras Francesca Bettio y Anna Maria Simonazzi trabajaron sobre la importación de *care/cuidado* (*care drain*) y las migraciones femeninas en el sur de Europa (2006). Por su parte, Florence Degavre y Marthe Nyssens (por publicar) analizan la cuestión de los cuidados a la tercera edad.

Otra pista que habría que profundizar es aquella que abrió Evelyn Nakano Glenn para los Estados

Unidos (2002). Glenn puso de manifiesto los vínculos que existen entre « raza », género y configuración del mercado del trabajo. Hace notar como históricamente, desde el periodo de la esclavización, determinadas categorías de la población (las mujeres, las personas negras) son asignadas a un trabajo de *care/cuidado* extorsionado. Sobre todo, demuestra como el Estado y la ley van deprivando de derechos y ciudadanía a las categorías de población asignadas al *care/cuidado*, desde la esclavización hasta el « trabajo bajo contrato » (*indentured servants*), hasta el día de hoy. Su reflexión permite llevar mas lejos el análisis, en dos direcciones. Primero, los vínculos entre políticas migratorias y privación de derechos y ciudadanía para vastos sectores de la población mundial. Segundo, los vínculos entre los discursos de la ciudadanía, de la democracia y de la ética del cuidado, y la aparición de un nuevo modelo post-social democrático en busca de legitimación.

2. ¿ Revelar las reglas del juego ?

A. Hacia una conceptualización del « trabajo considerado como femenino »

Los análisis de la internacionalización de la reproducción social tienden a mantener una separación analítica entre las tres grandes tareas generalmente encargadas a las mujeres : el trabajo « doméstico » / de ma-

nutención de l@s demás miembr@s del grupo familiar, el trabajo sexual y el trabajo de producción y crianza de l@s niñ@s. Por cierto, las feministas materialistas han insistido desde hace ya tiempo sobre la estrecha vinculación que existe entre estos tres trabajos. Colette Guillaumin demostró que la relación social que llamó *sexaje* permitía la apropiación simultánea del cuerpo y de sus productos, de la sexualidad y de la fuerza de trabajo (1992 [1978]). Por su parte, Paola Tabet estudió la reproducción de las mujeres como un trabajo en el sentido marxiano (2002 [1985]), y el intercambio económico-sexual entre mujeres y hombres como un *continuo* en el que las « putas » y las mujeres casadas estaban unidas en una única « gran estafa » (2004). Sin embargo, estos dos análisis que hizo quedaron simplemente yuxtapuestos. Gail Pheterson a su vez mostró que el « estigma de prostituta », que puede ser aplicado a cualquier mujer, servía para restringir la movilidad y búsqueda de autonomía económica de todas las mujeres (2001 [1996]).

Hoy, importantes trabajos están evidenciando las continuidades entre el empleo doméstico y varias formas de prostitución, siendo ejercidas estas dos actividades sucesivamente o simultáneamente por algunas mujeres migrantes (Oso, 2003), en particular las mujeres venidas « solas » (Moujoud, por publicar), sobre todo cuando las leyes migratorias y laborales las precarizan y las em-

pujan a la ilegalización y a la clandestinización (Guillemaut, 2007). Simultáneamente, la mayoría de las mujeres migrantes son reducidas a un estatuto de dependencia legal hacia padres o maridos (para Francia : Lesselier, 2003). En cuanto al trabajo de producción de niñ@s, una vez expuestos los estrechos lazos que unen nacionalismo e intervención sobre la reproducción de las mujeres (Yuval Davis, 1991), unos análisis feministas han develado las relaciones entre nuevas tecnologías reproductivas y nacionalismo, bajo el control del Estado (Kahn, 2007 en torno a Israël). Otros trabajos insisten en el papel de las Instituciones internacionales en la promoción a escala planetaria de políticas de población sexistas y racistas (Falquet, 2003 ; Ströbl, 1994). Nos parece necesario avanzar hacia una síntesis de estos análisis, desarrollandolos en tres direcciones.

Primero, reconociendo la existencia de un verdadero *continuo* entre estas tres formas de trabajo : el trabajo de manutención (doméstico y/o comunitario), el trabajo sexual y el trabajo de producción-crianza de niñ@s. El fenómeno de las « *mail order brides* » (novias por internet), crece en la medida que mujeres de países empobrecidos intentan intercambiar por contrato matrimonial su total disponibilidad para estos tres tipos de trabajos, no solo en contra del consabido « mantenimiento » analizado por Delphy (1998), sino que en contra de la menos desventajosa

nacionalidad de un-a autóctona de algún país sobre-desarrollado. El desarrollo de este fenómeno, evidencia la importancia de investigar sobre las nuevas de formas de migración internacional en el marco neoliberal⁸. Propongo llamar este *continuo* de trabajo, sea remunerado o no, el « trabajo considerado como femenino ». Constituye la mayor parte del « trabajo desvalorizado » del que hablaban Balibar y Wallerstein, buscando sus principales ejecutantes en la población migrante. La perspectiva de la co-formación de las relaciones de poder explica porque este trabajo, si bien puede ser ejercido por individuos de sexo masculino, en especial si han sido etnicizados y naturalizados con este fin (migrantes, esclavos o colonizados), constituye indudablemente en su mayor proporción la responsabilidad por excelencia de las personas socialmente construidas como mujeres.

Segundo, es importante fijarse en el papel que juegan tanto los Estados como las Instituciones internacionales en la gestión global de la mano de obra, por medio de políticas migratorias, laborales (organización de los servicios públicos y del mer-

cado del trabajo), de población y de desarrollo, así como por el reforzamiento del militarismo (Enloe, 1989, 2000), el aumento de las guerras, de los desplazamientos de población y de los campos de refugia@s (Agier, 2003), e incluso de las políticas de encierro de ciertos sectores de la población (sobre los Estados Unidos, campeones del encarcelamiento : Davis, 2006). Las Instituciones internacionales participan también a la promoción del turismo y al desarrollo subsecuente del trabajo sexual (Falquet, 2006). Finalmente, por medio de la Organización internacional del trabajo (OIT) entre otros, Estados e Instituciones internacionales planifican a mediano y largo plazo la entrada de las mujeres al mercado laboral. Por ejemplo, los países de la OCDE se fijaron el objetivo de poner un 60% de las mujeres sobre el mercado laboral par el 2010 (objetivo de Lisboa, 2000). Estados e Instituciones internacionales intentan presentar este proyecto como el feliz desenlace de las reivindicaciones de igualdad de las mujeres y el *nec plus ultra* de un modelo social-demócrata sensible al género —volveremos sobre este tema, que es central en su intento por legitimar el nuevo orden mundial post-Estado benefactor (post *Welfare State*).

Finalmente, hay que re-conceptualizar al hogar doméstico. Pues no solo está profundamente marcada su organización por la políticas públicas nacionales e internacionales,

8 Obviamente, la « circulación » de las mujeres durante los procesos de colonización y esclavización que antecedieron la actual mundialización (y los que le son contemporáneos) amerecerían ser analizados con las mismas herramientas, pero esto sobrepasa por mucho las posibilidades del presente trabajo.

sino que su composición y sus límites no son aquellos que generalmente sirven de paradigmas para el análisis. Para empezar, la mayoría de los hogares difieren bastante de los modelos « occidentales » de familia nuclear que han servido de base para muchas construcciones teóricas, así como lo demostraron de sobra los trabajos de las *Black feminists* (Hill Collins, 2005) y de muchas feministas del Sur. Luego, un buen tercio de los hogares en el mundo están siendo jefeados no por varones sino que por mujeres (Bisilliat, 1996). Y por ende, la mundialización modifica profundamente su equilibrio, al introducir en ellos, física o virtualmente, cada vez más personas extrañas que contribuyen poderosamente a la realización del trabajo que se supone se debe llevar a cabo en dichos hogares. Entre estas extrañas, hallamos trabajadoras domésticas migrantes (del campo o de otro país), enfermeras hospitalarias y a domicilio, pero también jardineros, *boys*, choferes y guardaespaldas, y también madres de alquiler y otras obligadas a abandonar a sus hijas, y hasta trabajadoras del sexo quienes proveen imágenes pornográficas o prestaciones sexuales en la esquina o durante desplazamientos recreativos en el extranjero. Aunque aparezcan con nitidez las dimensiones Sur-Norte del fenómeno, hay que insistir en que esta división del trabajo se organiza también a escala de cada país,

en base a sistemas racistas, clasistas, de casta y coloniales, locales.

Hay que analizar estas cuestiones no solo para los hogares privilegiados del Sur y del Norte, sino que también para los demás. Un estimulante trabajo de Laura Oso (por publicar) muestra que los diferentes « hogares transnacionales » (se podría agregar « transregionales ») creados por la migración neoliberal, también son claves para entender las estrategias de reproducción de los hogares y de los países del Norte, así como de los del Sur. Sobre todo, Oso afirma que dichos hogares transnacionales son una de las claves empíricas y teóricas del análisis de una doble imbricación. Por un lado, entre reproducción en el Sur y reproducción en el Norte. Por el otro, entre la reproducción que se maneja en el marco familiar y la reproducción manejada por el Estado.

B. Heterosexualidad y coformación de las relaciones de poder

Existe un mecanismo que aún no ha sido suficientemente analizado y que completa la co-formación de las relaciones de poder : la heterosexualidad. El concepto de heterosexualidad es un aporte de las teorías lésbico-feministas cuya principal expositora sigue siendo Monique Wittig (2001 [1981]). Contrariamente al uso común que debilita su poder explicativo, la heterosexualidad de la que

hablamos aquí tiene poquísimo que ver con pulsiones y prácticas sexuales : se trata más bien de una poderosa institución social, sólidamente apoyada en el Estado y la Nación y que juega un papel de primera importancia en la circulación de las personas. Vamos a ver que contribuye centralmente, no solo a la organización de la alianza, de la filiación y de la herencia, sino que más profundamente aún, a la construcción y naturalización de los sexos, pero también de las « razas » y de las clases.

El punto de partida y de llegada de las relaciones sociales de poder es el acceso a los recursos. El trabajo asalariado es uno de los medios para intentar acumular riquezas, pero sin lugar a dudas, pocas veces es el mejor : la alianza y la herencia son mucho más rápidas. Pero la libertad de escoger y contraer alianza, la posibilidad de establecer una filiación legítima y de pretender recibir o transmitir una herencia, están reguladas por la heterosexualidad. El tema no ha sido suficientemente explorado. De hecho, si bien en Francia, en los años 70, Christine Delphy tuvo la intuición de la importancia, para las relaciones sociales de sexo, de la transmisión del patrimonio, no prosiguió en esta dirección. Solo es mucho más tarde que investigadoras como Carmen Diana Deere y Magdalena León (2001) se han lanzado a un estudio sistemático de las leyes matrimoniales y de herencia en América Latina y el Caribe, conven-

cidas de que era más bien a través de este posible acceso a la propiedad (en este caso, de la tierra) que a través del salariado, que se podía obtener un mejoramiento de la situación de las mujeres. Sin embargo, le hace falta a este análisis una reflexión crítica sobre la institución del matrimonio en cuanto unos de los grandes sitios de explotación del trabajo « considerado como femenino » (y sobre la propiedad privada).

¿ Puede el « matrimonio » no heterosexual subvertir realmente esta organización del trabajo y del acceso a los recursos ? Las luchas de los movimientos lésbicos, gays, bi, trans y *queer* en este campo deben ser examinadas con detenimiento, ya que son bastante ambivalentes. Por un lado, obtener de algunos Estados⁹ un cominezo de derecho al matrimonio y a la herencia, abre una brecha. Sin embargo, la dificultad para avanzar sobre el reconocimiento de la filiación revela la amenaza que esta reivindicación significa : el problema talvez no sea tanto el supuesto bienestar síquico de l@s niñ@s, sino la posibilidad de hacer circular el patrimonio social y eco-

9 Aunque sea imposible desarrollarlo aquí, hay que enfatizar que estas reformas pueden ser analizadas como una forma de reconstruir cierta legitimidad por parte de algunos gobiernos socialdemócratas que aplican por otra parte unas políticas económicas neoliberales brutales y en profunda contradicción con los intereses de la mayoría de las mujeres.

nómico según líneas que no son las de la familia heterosexual y patri-lineal dominante. Sin embargo, no basta con cambiar el sexo de l@s novi@s para alterar las estructuras de las relaciones sociales (Mathieu, 1991 [1989]). Pues si no se intenta implementar otros arreglos « económico-sexuales » entre las personas (para retomar el concepto de Tabet, 2004), pocas cosas habrán cambiado (Falquet, 2006 b). Así como Wittig lo indicó claramente, no es tanto la sexualidad *lésbica* (homosexual o *queer*) como una *sexualidad « otra »* la que hay que estudiar, sino que la *heterosexualidad*, en cuanto *institución* (2001 [1980]).

Recordemos primero que la heterosexualidad construye y naturaliza los sexos —y no es tanto para fines sexuales sino que de trabajo. Por lo menos así se puede leer a Levi Strauss : Nicole Claude Mathieu (1991 [1989]) enfatiza que al afirmar que es la división sexual del trabajo, socialmente construida, la que obliga a la formación de unidades « familiares » en las que haya al menos una mujer y un varón, Levi Straus se acercó peligrosamente a la conclusión según la cual la heterosexualidad estaba construida por la división sexual del trabajo. Gayle Rubin a su vez demostró que la división sexual del trabajo funcionaba gracias al tabú de la similitud entre mujeres y varones, íntimamente vinculado al tabú de la homosexualidad (1998 [1975]). Finalmente, es obvio que

independientemente de sus prácticas sexuales reales, la amenaza de ser estigmatizada como lesbiana es un poderoso medio de negar a cualquier mujer el acceso a los « trabajos de hombres » (Kergoat, 2000) que son los de más prestigio y sobre todo los mejores pagados (Pharr, 1988). Esto es lo que Monique Wittig condensó en su lapidaria fórmula : “las lesbianas no son mujeres” (2001 [1980]). Pues al negarse conscientemente a unirse con varones, algunas mujeres se niegan a trabajar para ellos —Wittig las llamaba lesbianas para diferenciarlas de las mujeres que tienen prácticas sexuales homosexuales pero no cuestionan su relación de trabajo con los varones. Sin embargo, la cuestión de la apropiación colectiva de las mujeres queda sin resolver, hasta que se entienda que la heterosexualidad no solo construye el sexo.

El hecho es que la heterosexualidad también interviene en el proceso de reproducción y de naturalización de la « raza » y de la clase. Poderoso es el mito según el cual l@s proletari@s y las personas racializadas nacen « naturalmente » de la unión heterosexual de dos proletari@s o de dos personas racializadas. En realidad, no hay nada más complejo que asegurar las uniones socialmente convenientes. Si se toma el caso de la « raza », es interesante ver como, a menudo, la mayor prueba de solidaridad de « raza » que los hombres racializados les piden a

las mujeres racializadas, es que se casen con ellos y crien a su hij@s (preferiblemente varones). Este punto es central en el nacionalismo (Yuvall Davis, 1997), ha desgarrado al los pueblos colonizados, ha atravesado el movimiento Negro de Estados Unidos (Smith, 1983) y agita hoy l@s descendientes de migrantes. Pues la racialización de la heterosexualidad no es igual según el sexo : para la mayoría de los varones, es un derecho la exogamia « racial », mientras que para la mayoría de las mujeres, la endogamia es un deber sagrado. Dependiendo de los contextos históricos y políticos, el alcance y significado que tiene para cada « raza » la unión de las mujeres racializadas con los varones más « claros » (y a la inversa) merece ser estudiado con detalles. Se lo merece aún más por combinarse con elementos de clase, donde la heterosexualidad interviene, pero con expectativas sexuales diferentes. De hecho, en este campo, se considera normal que las mujeres se casen con hombres de una clase superior o igual a la suya : habría que analizar en que medida la fidelidad de clase que se espera de ellas es diferente a la fidelidad de « raza ».

Se tiene entonces que seguir reflexionando para entender como el sistema de la heterosexualidad, fuertemente estructurado por las leyes y políticas del Estado nacional, organiza la circulación de las personas según su sexo, clase y « raza », así como las posibilidades de acceder

al mercado de trabajo remunerado, a la alianza, a la filiación, a la legitimación y posesión de hij@s, y finalmente a la herencia. El Estado nacional y el sistema heterosexual están estrechamente ligados para reglamentar la circulación de las personas y de sus descendientes y su capacidad de contraer, íntimamente vinculada con el tema de la ciudadanía. Se sabe, pues, que la libertad de movimiento y la capacidad para contraer son los pilares de la accesión al trabajo asalariado —sin hablar de propiedad. Lo que permite aportar una respuesta mucho más compleja a la pregunta de Balibar y Wallerstein: ¿ Cómo está siendo regulada la asignación de mano de obra en el *continuo* trabajo asalariado-trabajo desvalorizado-trabajo gratuito ? Para decirlo en pocas palabras, bajo la dirección del Estado y de las Instituciones internacionales como de la institución de la heterosexualidad, la ilegalización e incluso la criminalización creciente de la migración, la falta de estatuto legal autónomo para la mayoría de las mujeres migrantes y la negación de ciudadanía que se les opone a numerosas mujeres empobrecidas y racializadas, migrantes y descendientes de migrantes en varias partes del mundo y hasta en sus propios países, contribuyen poderosamente a organizar la división del trabajo y por tanto a co-formar las relaciones sociales de sexo, « raza » y clase que se observan en la mundialización neoliberal.

Para concluir, quiero reafirmar que lo que aquí he propuesto solo son hipótesis de trabajo muy rápidamente delineadas e *in progress*. Frente a la complejidad que conlleva de por sí la perspectiva de la co-formación de las relaciones sociales de sexo, « raza » y clase, es grande la tentación de renunciar a cualquier tipo de análisis que no sea muy empírico y muy localizado. Sin embargo, me he atrevido a desenredar algunos hilos con la esperanza de entender mejor la mundialización neoliberal. Podemos ver que los campos que quedan por explorar son inmensos. Recapitular « resultados » es igualmente difícil : la co-formación invita más bien a profundizar cada pista abierta, estudiando todas sus ramificaciones. Prefiero entonces aquí señalar un último punto, que me parece determinante : la de los mecanismos de coerción y de legitimación que están funcionando para garantizar la extensión de la mundialización neoliberal.

De hecho, los Estados dominantes y las Instituciones internacionales que los apoyan intentan colocarnos frente a una falsa alternativa. Para simplificar, tenemos que escoger entre dos porvenires. El primero, encabezado por los Estados Unidos y con numerosos seguidores internacionales, nos lleva a una perspectiva de guerra sin final llevada a cabo por quienes en un trabajo anterior llamé « hombres en armas » (Falquet, 2006). Aunque el presidente

Bush pretenda combatir un enemigo armado (el « terrorismo integrista musulmán »), existe en realidad entre estos grupos de « hombres en armas » cuya oposición es solo superficial, una complicidad objetiva en contra de la población « civil » cuyo paradigma serían las « mujeres de servicios » que realizan el « trabajo considerado como femenino ». Esta guerra permanente permite a la vez someter el conjunto de la población al control securitario, hacerle olvidar sus intereses económicos inmediatos a favor de intereses nacionalistas, y separar a las « razas », mientras se acumulan enormes beneficios. Al otro porvenir no se le hace difícil por tanto aparecer como más deseable. Se trata del proyecto social-demócrata « europeo » de semi-pleno empleo, de igualdad mujeres-hombres y de ciudadanía ampliada y participativa, profundamente reorganizada también para permitir la realización de mayores beneficios.

Es interesante notar que de ambos lados, para intentar legitimar su proyecto, el discurso de la igualdad de los sexos (y de la « razas » y clases) está siendo movilizado de forma perversa, mientras que tanto un proyecto como el otro, crean más pobreza y más sufrimiento para la mayoría de las mujeres. Del lado de la « guerra de las civilizaciones », se ve bastante fácilmente que el discurso pseudo-feminista de Bush promitiendo « liberar a las mujeres afganas » no es más que un discurso imperial

típico de las *savior narratives* (narrativas de rescate) a las que Spivak tan acertadamente analizó (in Landry & MacLean, 1996) y que sirven para justificar todas las intervenciones (neo)coloniales. También permite, como es sabido, hacerles creer a las mujeres de los países del Norte que aunque no hayan plenamente alcanzado su liberación, ocupan una posición deseable (Mohanty, 2003). Del lado de la social-democracia, el mensaje es más sutil, pero bastante engañoso también. Pues varias reformas legales a favor de las mujeres, o incluso de las « minorías sexuales », acompañan un discurso encantado sobre el acceso cada vez más igualitario de las mujeres al trabajo asalariado, a la política y a la ciudadanía. Este discurso se acompaña de políticas públicas, migratorias entre otras, que garantizan a una minoría de mujeres y hombres cierta liberación del « trabajo considerado como femenino », con el fin de permitir su mayor explotación asalariada y sobre todo, a costo de la mayor explotación de vastos sectores de la población mundial. De nuevo aquí, vemos que esta solución no puede ser en absoluto considerada como satisfactoria, ya que se construye necesariamente sobre la explotación de aquell@s que realizan el « trabajo considerado como femenino », y en especial sobre una profunda división internacional del trabajo racista, clasista y sexista.

Es aún mas importante ver mas allá de esta falsa alternativa, ya que estos dos proyectos, en realidad, son hermanos siameses. Son hipócritamente pregonados al conjunto de l@s habitantes de este planeta, cuando en realidad corresponden a los intereses de una estrecha minoría y descansan ambos en bases que vuelven imposible la extensión de sus « beneficios » a la inmensa mayoría de la población mundial. El componente radical del movimiento feminista, al igual que las tendencias radicales de los movimientos anti-racista y anti-capitalistas, nos han enseñado a soñar con algo más. El neoliberalismo no merece ser « arreglado ». La mundialización puede tomar otras caras, mas cercanas a la extinción progresiva o inmediata de las relaciones sociales de poder. No es sucumbiendo a las sirenas de aquell@s que prefieren luchar « en contra de una sola relación de poder » que obtendremos victorias significativas. Pues la co-formación de las relaciones sociales no es una palabra vacía y la responsabilidad del « trabajo considerado como femenino » es de tod@s.

Bibliographie

- AGIER, Michel. 2003. “La main gauche de l’Empire : Ordre et désordres de l’humanitaire ». *Multitudes*, n°11. Disponible en línea : <http://terra.rezo.net/article344.html>
- ANDERSON, Bridget. 2000. *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. London : Zed Books. 213 p.
- ATTAC. 2003. *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation*. Paris : Mille et une nuits. 189 p.
- BALIBAR, Etienne ; WALLERSTEIN, Immanuel. 1988. *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Cahiers libres. Paris : La Découverte. [1^{er} éd.] 310 p.
- BACCHETTA, Paola. (por publicar). “Movements from Silence : Circuits of Resistances and Imaginative Spatialities of Lesbians Targeted by Racism in France”. Comunicación al coloquio internacional « Normes et contre-normes, dés/humanisation des femmes et sexualités ». 14 y 15 de junio 2007. Universidad Paris Diderot.
- BETTIO Francesca ; PLANTENGA, Janneke. 2004. “Comparing care regimes in Europe”, *Feminist Economics*, 10 (1), marzo 2004. Pp. 85-110.
- BETTIO, Francesca ; Simonazzi, Anna Maria ; VILLA P. 2006. « Change in care regimes and female migration: the “care drain” in the Mediterranean », *Journal of European Social Policy*, 16 (3), 2006. Pp. 271-285.
- BISILLIAT, Jeanne (dir.). 1996. *Femmes du Sud, chefs de famille*. Paris : Karthala.
- BISILLIAT, Jeanne (dir.). 2003. *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*. Paris : Karthala.
- BRAUDEL, Fernand. 1985. *La Dynamique du capitalisme*. Paris : Arthaud.
- CHANG, Grace. 2000. *Disposable Domesticity: Immigrant Women Workers in the Global Economy*. Cambridge, MA : South End Press.
- CHAUDHURI, Kirti Narayan. 1990. *Asia before Europe : Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge : Cambridge University Press.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. 2006. “Déclaration du Combahee River Collective”. In : Falquet et Al. (Coord.). *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et “race”. Repères historiques et contemporains*. Cahiers du CEDREF. Paris : Université Paris-Diderot. Pp 53-67. [Première parution : 1979. “Black Feminist Statement”. In : Zillah Eisenstein : *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (Monthly Review Press)].
- CRENSHAW, Kimberle. 1995. “The Intersection of Race and Gender”. In : CRENSHAW, Kimberle ; GOTANDA, Neil ; PELLER, Garry ; THOMAS ; Kendal (eds.). *Critical Race Theory. The Key Writings That Formed the Movement*. New York: New Press.
- DAVIS, Angela. 2006. *Les goulags de la démocratie. Réflexions et entretiens*.

- Paris : Au diable vauvert. 157 p. (Primera edición : 2005 : *Abolition Democracy. Beyond Empire, Prisons and Torture*. New York : Seven Stories Press).
- DEERE, Carmen Diana ; LEON, Magdalena. 2001. *Empowering Women : Land and Property Rights in Latin America*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press. 512 p.
- DEGAVRE, Florence ; NYSENS, Marthe. (por publicar). "Paid and unpaid care to elderly people : the case of home care workers in Belgium". Communication au colloque Production and distribution of well being into the family : strategies of remunerated and non-remunerated labour and consumption patterns. Universidad de Barcelona, 25-27 junio 2007.
- DELPHY, Christine. 1998. *L'ennemi principal. 1: Economie politique du patriarcat*. Paris : Syllepses.
- EHRENREICH, Barbara ; HOCHSCHILD, Arlie Russel. (2003). *Global Woman : Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. New York : Metropolitan Books.
- EISENSTEIN, Zillah. 2004. *Against Empire : Feminisms, Racism and the West*. London, New York : Zed Books ; Melbourne : Spinifex Press. 236 p.
- ENLOE, Cynthia. 1989. *Bananas, Beaches and Bases : Making Sense of International Politics*. Berkeley : University of California Press.
- ENLOE, Cynthia. 2000. *Maneuvers : the International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley and London : University of California Press.
- FALQUET, Jules ; HIRATA, Helena ; LAUTIER, Bruno. 2006. "Travail et mondialisation : confrontations Nord-Sud". *Cahiers du Genre*, n°40.
- FALQUET, Jules. 2006. "Hommes en armes et femmes "de service" : tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail". *Cahiers du Genre, Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud*, n° 40, pp 15-38.
- FALQUET, Jules. 2006 b. "Le couple, 'ce douloureux problème'. Vers une analyse matérialiste des arrangements amoureux entre lesbiennes". *Actes du 5ème colloque international d'études lesbiennes "Tout sur l'amour (sinon rien)"*. Toulouse : Bagdam Espace Lesbien. Pp 17-38.
- FALQUET, Jules. 2003. "Femmes, féminisme et « développement » : une analyse critique des politiques des institutions internationales". In : Bissilliat, Jeanne (dir.). *Regards de femmes sur la globalisation*. Approches critiques. Paris : Karthala. Pp 75-112.
- FASSIN, Didier ; MORICE, Alain ; QUIMINAL, Catherine. (Dirs.). 1997. *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*. Paris : La Découverte. 288 p.
- GILROY, Paul. 2003. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris : Kargo. (Primera edición : 1993 : *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*.)

- GUILLAUMIN, Colette. 1992 [1978]. "Pratique du pouvoir et idée de nature". In GUILLAUMIN, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : Côté-femmes. [Primera edición in *Questions Féministes*, nº2 y 3, febrero y mayo 1978].
- GUILLEMAUT, Françoise. 2007. *Stratégies des femmes en migration : pratiques et pensées minoritaires. Repenser les marges au centre*. Thèse de sociologie et sciences sociales. Universidad de Toulouse 2.
- HILL COLLINS, Patricia. 2005. *Black Sexual Politics. African Americans, Gender and the New Racism*. New York & London ; Routledge.
- HIRATA, Helena ; LE DOARE, Hélène. (Coord.). 1998. *Les Cahiers du GÉDISST, n° 21. Les paradoxes de la mondialisation*. Paris : L'Harmattan.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. 2000. "Global Care Chains and Emotional Surplus Value", in : Hutton, W. ; Giddens, A. (eds.). *On the Edge : Living with Global Capitalism*, New York : Free Press.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. 2002. "Love and Gold". In : Ehrenreich, B.; Hochschild, A. R. (eds.). *Global Women : Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York : Henry Holt and Company.
- HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette. 2001. *Domestica : Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley: University of California Press.
- KAHN, Susan Martha. 2007. *Les enfants d'Israël. Une approche culturelle de l'assistance médicale à la procréation*. Paris : L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.
- KERGOAT, Danièle. 2000. "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe". In H. Hirata ; F. Laborit ; H. Le Doaré ; D. Senotier (coord.). *Dictionnaire critique du féminisme*. (pp 33-54). Paris : PUF.
- KOFMAN, Eleonore ; PHIZUCKLEA, Annie ; RAGHURAN, Parvati ; SALES, Rosemar. 2001. *Gender and International Migration in Europe : Employment, Welfare, and Politics*. London : Routledge.
- LANDRY, Donna, MAC LEAN, Gerald (Eds.). 1996. *The Spivak Reader*. New York and London : Routledge.
- LESSELLIER, Claudie. 2003. « Femmes migrantes en France : le genre et la loi ». In : Hersent, Madeleine ; Zaidman, Claude (coord.), *Genre, travail et migrations en Europe*, Cahiers du CEDREF, Publications Paris VII, décembre 2003, pp. 45-61.
- MARCHAND, Marianne ; SISSON RUNYAN, Anne (eds). 2000. *Gender and Global Restructuring*. London and New York : Routledge.
- MATHIEU, Nicole Claude. 1991. "Identité sexuelle / sexuée / de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre". In : Mathieu, Nicole Claude. *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris : Côté Femme. Pp 227-266. (Primera edición en 1989 : Daune Richard y Al., *Catégorisation*

- de sexe et constructions scientifiques*, Aix : Université de Provence).
- MOHANTY, Chandra. 2003. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press : Durham & London.
- MOUJOURD, Nasima. 2007. *Migrantes seules du Maroc sans papiers en France : dominations imbriquées et résistances individuelles*. Tesis de Doctorado en Antropología. Paris : EHESS.
- MOULIER BOUTANG, Yann. 1998. *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*. Paris : PUF.
- NAKANO GLENN, Evelyn. 2002. *Unequal Freedom : How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- OSO, Laura. 2003. « Migration et trafic de femmes latino-américaines en Espagne : service domestique et prostitution ». In : Zaidman & Hersent (coords.) *Genre, travail et migrations en Europe*. Cahiers du CEDREF. Pp 163-187. 271 p.
- OSO, Laura. A paraître. "Migration, genre et foyers transnationaux : un état de la bibliographie". *Cahiers du CEDREF*.
- PARRENAS, Rhacel. 2002. *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*. Standford : Standford University Press, 309 p.
- PHARR, Suzanne. 1988. *Homophobia : a Weapon of Sexism*. Little Rock : Chardon Press.
- PHETHERSON, Gail. 2001. *Le prisme de la prostitution*. Paris : L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme. (Premiera edición : 1996 : *The Prostitution Prism*. Amsterdam University Press.)
- RAVENSTEIN, Ernest George. 1885. "The Laws of Migration", *Journal of the Statistical Society*, London, 48(2), 167-227.
- RUBIN, Gayle. 1998. *L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*. Paris : Cahiers du CEDREF n°7. (Primera edición : 1975 : « The Traffic in Women : Notes on the 'political economy' of sex », in Rayna REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review Press).
- SAINSBURY, Diane. 1993. *Gendering Welfare States*. London : Sage (Modern Politics Series).
- SASSEN, Saskia. 1991. *The Global City : New York, London, Tokyo*. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- SMITH, Barbara. (Ed.). 1983. *Home Girls : a Black Feminist Anthology*. New York : Kitchen Table/Women of Color Press.
- STRÖBL, Ingrid. 1994. *Fruto extraño. Sobre política demográfica y control de población*. Montevideo : Cotidiano Mujer. Primera edición en alemán : 1991.
- TABET, Paola. 1998. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". In : Tabet, Paola : *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris : L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme. Pp 77-204.

- (Primera edición in : Mathieu, Nicole Claude. *L'arraisonnement des femmes*. Paris : Editions de l'EHESS.)
- TABET, Paola. 2004. *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Paris : L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme. 207 p.
- TERRAY, Emmanuel. 1999. « Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place ». In : BALIBAR, Etienne ; Chemillier Gendreau, Monique ; Costa-Lacoux, Jacqueline ; Terray, Emmanuel. 1999. *Sans papiers : l'archaïsme fatal*. Paris : La Découverte. Pp 9-34.
- TRAVAIL, GENRE ET SOCIÉTÉ. 2001. ^[1]_[SEP] *Femmes providentielles, enfants et parents à charge*. N° 6, octobre 2001.
- WALBY, Silvia. 1990. *Theorizing Patriarchy*. Oxford, Cambridge : Blackwell.
- WALBY, Sylvia. 1997. *Gender Transformations*. London : Routledge.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1974, 1980 y 1989. *The Modern World System (I, II y III)*. New York : Academic et Cambridge University Press.
- WICHTERICH, Christa. 1999. *La femme mondialisée*. Paris : Solin, Actes Sud. 263 p.
- WITTIG, Monique. 2001. *La pensée straight*. Paris : Balland. 157 pp. (Primera edición : “La pensée straight”. *Questions Féministes* n°7, 1980, y « On ne naît pas femme », *Questions Féministes* n°8, 1980).
- YUVAL-DAVIS, Nira. 1997. *Gender and Nation*. Londres : Sage Publications. 157 p.

Otro mundo es posible pero implica una lucha constante autónoma de las instituciones coloniales

Entrevista a Ochy Curiel



El nombre de nacimiento de Ochy Curiel es Rosa Ynés Curiel Pichardo. Activista feminista decolonial, Doc-

tora en Antropología social, cofundadora de Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Fe-

minista (GLEFAS), cantautora y militante, Ochy es una referencia clave para pensar los feminismos antirracistas. Desde una mirada que reconoce la imbricación de las desigualdades de clase, género y racialización, entre otras, habla de los límites de la política identitaria de algunos movimientos sociales y de la necesidad de descolonizar la política, también desde las izquierdas. Asimismo, se refiere a la vigencia de la colonialidad como una práctica histórica de deshumanización e inferiorización patente. Aporta claves para entender el proceso a nivel global y también en su país, República Dominicana. En este diálogo podemos conocer una perspectiva crítica a los feminismos blancos para entender a las derechas y pensar la transformación en clave liberadora.

¿Cómo se explica el avance de la derecha a nivel global desde una mirada feminista antirracista decolonial?

Considero que los términos y códigos han cambiado. Antes decirse de derecha o conservador, era una vergüenza. Ahora es algo que se celebra o por lo menos se acepta.

Esto tiene que ver con el auge de los nacionalismos, el autoritarismo, el populismo, las crisis económicas y migratorias.

Vemos por ejemplo una política antinmigración basada en discursos de que lxs migrantes inciden en las tradiciones locales y nacionales, y obvia-

mente económicos, hace que sectores de la población sienten peligros sobre su seguridad y su identidad nacional. Estas han sido las políticas y discursos de, por ejemplo, Donald Trump, Jair Bolsonaro y hasta de Narendra Modi en la India en torno a minorías religiosas. Es un discurso del “nosotros contra ellos”, lo cual tiene cada vez más a polarizar las sociedades.

En República Dominicana vemos como con la Sentencia 168-13 se desnacionalizó a más de 200,000 personas, que nacieron en el país, y que tienen derecho a la nacionalidad, pero como son hijos e hijas de personas haitianas no quieren considerarlo como parte de esa nación.

A esto se le suma las crisis económicas de países con gobiernos “democráticos”. El caso de Argentina es un ejemplo que llega al 2023 con una economía en crisis con una tremenda inflación, que provoca que un tipo como Javier Milei, populista, con una línea dura en términos de seguridad, un contradiscurso en torno al aborto, al feminismo, a favor del neoliberalismo, haya llegado a la presidencia.

Esto se complementa además con el auge del narcotráfico a nivel nacional y transnacional. Se repite un discurso de seguridad militarista. El caso de Nayib Bukele en El Salvador que su con su política carcelaria hacia los jóvenes, su concentración en torno a los poderes del Estado, las limitaciones de acceso a la información pública y la autonomía de información ha logrado una gran popularidad.

Vemos como la política de Benjamín Netanyahu, sionista del Estado de Israel, en torno al genocidio que hace en Palestina ha sido apoyado por Occidente, particularmente por Estados Unidos y la Unión Europea, donde ni siquiera organizaciones internacionales, como la ONU, han podido pararlo. Asistimos a un espectáculo de las masacres que se han cometido hacia el pueblo palestino, que lleva más de 41,000 personas asesinadas. Se trata de un colonialismo de ocupación que lleva muchos años y que ha sido avalado por las grandes potencias mundiales.

Está por otro lado el poder de las iglesias protestantes y/o evangélicas, que además de ser un negocio, tienen gran influencia en sus feligreses, sumado a que tienen gran influencia en el Estado, como en el caso de Brasil.

Y se le suma además el impacto de las redes sociales donde se difunden cada vez más discursos de odio, sobre todo hacia grupos racializados, disidentes sexuales y mujeres.

Es decir, la derecha y la ultraderecha no solo en América Latina y El Caribe, sino en todo el mundo cada vez está siendo legitimada, votada, respaldada por muchos sectores de la sociedad.

¿Cuáles considera que son los aportes y desafíos que tienen los movimientos sociales, políticos y de liberación que se plantean una transformación social? ¿Qué importancia tiene la

lucha antirracista? ¿Cómo hacer para avanzar en una agenda realmente transformadora?

Considero que como vemos el racismo es fundamental para entender lo que describo más arriba. Tanto las crisis económicas, el auge de las migraciones, la militarización, etc., afecta fundamentalmente a personas racializadas de muchas partes del mundo. Y frente a ello, considero que los movimientos sociales deben luchar contra ello.

El problema al que nos enfrentamos es que la mayoría de los movimientos sociales, al estar centrados en la política de identidad, se limitan aquello que consideran es “su lucha”: las feministas se limitan a luchas contra la violencia de género, el movimiento negro se limita a una lucha solo frente al racismo, el movimiento LGTBQ+ se limita a buscar reconocimientos en torno a la identidad sexual y de género y así sucesivamente. Muy pocas propuestas se proponen una lucha imbricada que acabe con el racismo, el (hetero) sexismo, las políticas neoliberales y neocoloniales, los extractivismos, todo a la vez.

Con la política de identidad no necesariamente se busca una transformación social. En la mayoría de los casos lo que se busca es el reconocimiento social, del Estado, de la sociedad, pero bajo las mismas lógicas coloniales y neocoloniales.

El desafío es entender que un proyecto transformador debe dirigir-

se a acabar con todos los sistemas de poder y de violencia y que eso implique sujetos múltiples para la acción.

¿De qué manera afecta el racismo estructural y las políticas de la colonialidad a nuestro continente?

El racismo estructural ha sido clave para la colonialidad. Recordemos que cuando llegaron los colonizadores a Abya Yala tuvieron que inferiorizar, primero a los primeros pobladores, señalando que esos no tenían alma y no eran humanos, luego a los africanos y africanas que trajeron en condición de esclavitud dijeron que eran animales y no humanos para justificar su esclavitud. Es decir, les deshumanizaron.

Esto significó que a partir de ese momento colonial se establecieron jerarquías y desigualdades donde el hombre blanco, heterosexual, católico fue el paradigma de la modernidad, como proyecto civilizatorio de Europa.

El problema de todo eso es que, a pesar de que supuestamente el colonialismo formal terminó con el surgimiento de las repúblicas (y digo supuestamente porque aún existe colonialismo interno), las desigualdades, las jerarquías raciales, sexuales, de nacionalidad, de geopolítica, aun existen. Eso es la colonialidad. Aún hoy los pueblos indígenas, afros son los que son más afectados por las violencias, y dentro de ellos muchas mujeres y disidentes sexuales. Eso lo ve-

mos todos los días. Quienes están poniendo el cuerpo frente a las políticas de muerte de los estados, de las transnacionales, son precisamente personas pertenecientes a esos pueblos.

¿Qué formas de resistencia ve como esperanzadoras hoy?

Son muchas, pero para mí aquellas que están llevando a cabo varios pueblos y comunidades indígenas y afros por defender la tierra, el territorio, que se oponen a la política de muerte que están generando las multinacionales extractivas, que nos muestran que no hay separación entre seres humanos y no humanos, que nos enseñan desde sus ontologías y filosofías, que todo está interconectado, son para mí, luchas inspiradoras en este momento.

¿Qué estrategias o formas de resistencia y lucha piensa que necesitamos articular los pueblos para hacer frente a esta colonialidad contemporánea, a esta crisis civilizatoria que atraviesa la humanidad?

Pues primero entender que estamos en un momento complejo donde las guerras, diversos tipos de violencias racial, heterosexual, territorial, clasistas están en aumento, que la derecha y la ultraderecha no solo gobierna muchos países, sino que el conservadurismo atraviesa la sociedad en su conjunto, incluso a movi-

mientos políticos, como el feminismo, pienso que quienes apostamos por un cambio profundo, debemos construir un proyecto que transforme esas situaciones.

Creo que otro mundo es posible, pero eso implica una lucha constante, autónoma de las instituciones coloniales, autogestionaria y que como dije enfrente todas las formas de opresión de manera imbricada y simultánea. No nos conviene la fragmentación de la política.

¿Qué nos puede decir acerca del racismo articulado con el nacionalismo a nivel global o general por un lado, y por otro en relación a República Dominicana? Sobre todo a partir de las políticas racistas y deshumanizantes sobre la población haitiana del gobierno de Abinader, considerando que no es algo nuevo, sino que tiene una historicidad que se fue construyendo ¿Qué expresa está avanzada racista en esta etapa del capitalismo?

El racismo en República Dominicana es fundamentalmente antihaitiano, antinegro y esto tiene que ver con acontecimientos históricos.

Luego de la Revolución Haitiana, Jean Pierre Boyer, cuando fue presidente de Haití, ocupó la parte oriental de la Isla, el Santo Domingo Español por 22 años (1822-1844), que en la memoria nacional y la historiografía racista se le llama “la in-

vasión haitiana”, lo cual no fue así, pues buena parte de la población del Santo Domingo español quería la integración a Haití, por la crisis económica que estaba pasando.

En este período el hispanismo se fortaleció como contrapartida al intento de Boyer de unir la Isla. La élite criolla blanca de ascendencia española se aferró a la lengua española y a la religión católica para afirmar su identidad hispana frente a los haitianos. Lo hispánico va entonces conformándose como una categoría central en la identidad nacional de la parte oriental de la Isla.

Y es entonces es en 1844 que surge la República Dominicana, independizándose de Haití, con el protagonismo de las élites blancas y mulatas a pesar de que España la colonizó durante siglos. Lo anterior marca buena parte del proyecto nacional dominicano, elaborado y difundido por las élites criollas que vieron a España como su madre patria y a otras metrópolis europeas como la vía para protegerse de Haití, lo que han considerado como su enemigo externo, negro y otro.

Es decir, quienes son negros, para la mayoría de la gente dominicana, tanto para las élites, como el pueblo, es que es de Haití, a pesar de que la mayoría en República Dominicana es negra/afro.

Es por ello que se invisibiliza todo lo que tiene matriz africana en la espiritualidad (efectivamente como el vodú), en la subjetividad, en

la gastronomía, en los conocimientos, en muchas prácticas culturales, y todo esto se va reforzando mediante las instituciones como la escuela, los medios de comunicación, las iglesias, etc., y se refuerza mediante un racismo antihiatiano.

Es una especie de, como diría el pensador Silvio Torres Saillant, un autasuicidio, una negación constante del mismo pueblo dominicano, en su mayoría negro.

Y por la situación de Haití, que tuvo que pagarle una deuda grandísima a Francia como, reparación por los daños de la Revolución Haitiana, una cuestión totalmente absurda, porque Francia debió pagarle a Haití por la esclavitud y por la colonización, y luego por las políticas imperialistas de Estados Unidos, Haití es uno de los países más empobrecidos del mundo y que hoy tiene una crisis política muy difícil, promovido también por Estados Unidos. Todo esto ha hecho que la mano de obra haitiana ha sido utilizada para la industria del azúcar, de la construcción del café, en condiciones de neoesclavitud, explotada y sin derechos laborales, además de sufrir todo el antihaitianismo.

Las deportaciones actuales no son más de una continuidad del maltrato que sufren las y los migrantes haitianos, deportaciones que se hacen en condiciones inhumanas, porque en República Dominicana a la mayoría de lxs migrante son se les considera humanos y humanas.

Esto además encuentra un paño de fondo y es como se fortalece con el recrudescimiento del nacionalismo a nivel mundial, que efectivamente tiene que ver con el capitalismo, con las crisis económicas que este produce y que encuentra en los y las migrantes el “chivo expiatorio”.

¿Cómo pensar lo comunitario o la comunalidad en estos contextos, sobre todo en el Abya Ayala?

Siempre ha existido, más allá de los conceptos mismos. Nuestros pueblos en su mayoría han sido siempre comunitarios. De eso aún queda bastante. El problema es que el capitalismo racial empuja a la gente a ser cada vez más individualista y las redes sociales refuerzan esto.

El “sálvese quien pueda” está a la orden del día, porque existe un narcisismo social que hace cada vez más difícil los tejidos sociales, la acción colectiva.

¿Cómo ve la situación migratoria en relación a Estados Unidos, en esta coyuntura donde se agudiza la tensión electoral?

La migración es uno de los temas que siempre surge en procesos electorales, no solo en Estados Unidos. Esto tiene que ver con la xenofobia y como se entiende que debe construirse la nación. Lo han utilizado muchos gobernantes en muchos lugares del mundo y ahora con este auge de la

derecha y de la ultraderecha es parte de su propaganda electoral: deportar migrantes para hacer de sus naciones algo que consideran “propio”. Igual que pasa en República Dominicana. Y obviamente esto va de la mano con el nacionalismo fascista.

Como parte de GLEFAS, ¿nos podría contar algo sobre este movimiento social y político?

El GLEFAS no es un movimiento político. Es un tejido de compañerxs que estamos situadas en diferentes lugares de Abya Yala. Inició hace ya 20 años. Nuestra propuesta surgió porque entendíamos que era importante que nuestros movimientos sociales se formaran políticamente y por la necesidad de colocar debates antirracistas. Luego más adelante nos encontramos con la propuesta de María Lugones de construir un feminismo descolonial y muchas nos sumamos a ese llamado. Hoy todas las que estamos en el GLEFAS nos posicionamos como feministas descoloniales. Hacemos formación política, investigaciones, acciones colectivas, siempre articulando con otros movimientos sociales, tenemos una editorial independiente (en *la frontera*) donde de forma autónoma publicamos nuestros libros y de otrxs personas que nos interesa se conozca su pensamiento. Nuestro proyecto es un proyecto para la vida, que no divida lo humano de lo no humano,

es movimientista, es activista y todo eso articula acción y pensamiento.

¿Qué lugar considera que tiene el arte como herramienta en nuestras manos para la construcción de otros imaginarios y de un pensamiento emancipador? Sobre todo teniendo en cuenta lo que la derecha denomina “batalla cultural”.

Pues hay arte de todo tipo. Artes capitalistas que responde a la lógica del mercado y otros artes que permiten crear otros imaginarios y afectivamente pensamiento emancipador, pero eso depende que quienes hacen este tipo de arte lo tengan claro. El arte, como cualquier producción cultural se hace también dependiendo de los proyectos políticos que tengamos en mente construir. El arte por el arte no necesariamente no es emancipador. Y es un espacio de disputa política, precisamente porque cada vez está más cooptado por el mercado y por las industrias culturales, que son fundamentalmente capitalistas neoliberales, pero a pesar de ello, y a pesar del peso que esto tiene hay mucha gente que está haciendo arte para denunciar las injusticias, proponer y construir otros mundos para la vida y ese, creo yo es el tipo de arte que debemos apoyar y promover.

La trampa del capitalismo racial

Loïc Wacquant



“A veces hay que retirar una expresión del lenguaje y corregirla, luego se puede volver a poner en circulación.” Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen

Este artículo hace hincapié en el significado, el potencial y los peligros del concepto de “capitalismo racial” para estudiar el nexo entre la división racial y la economía. El concepto se ha extendido rápidamente en

las ciencias sociales anglófonas desde su introducción en la explicación revisionista de Cedric Robinson sobre el ascenso del capitalismo como algo racializador, pero sigue siendo epistémicamente incipiente y analíticamente problemático. La crítica de los usos principales y los corolarios comunes del término muestra que estipula lo que necesita ser explicado, a saber, la articulación del capitalismo a través de la raza, que no es un variante estructural sino que abarca desde la coetaneidad y la sinergia hasta el parasitismo y desconexión. La noción no puede dar cabida a las variadas bases de la raza como principio naturalizador y jerarquizado de visión y división y a la peculiaridad histórica de la variante económica de la esclavitud en el mundo atlántico. Los defensores del “capitalismo racial” deben realizar el arduo trabajo de elucidación epistemológica, clarificación lógica y elaboración histórica necesarios para hacer de la

etiqueta algo más que una burbuja especulativa conceptual

¿Es el “capitalismo racial” una solución conceptual o un problema conceptual? Permítanme calcular brevemente el significado, el potencial y los riesgos de la construcción para estudiar el nexo entre raza y economía. La expresión aparece impresa por primera vez en la esfera anglófona en 1976 bajo la pluma del historiador sudafricano Martin Legassick y el sindicalista David Hemson en un informe técnico de 16 páginas en referencia al entrelazamiento específico del capital internacional y el gobierno blanco durante las tres décadas del apartheid. ¹⁰Fue retomado en las costas estadounidenses y generalizado en todo Occidente a lo largo de un mile-

nio por el politólogo afroamericano Cedric Robinson en su libro *Black Marxism* de 1983. ¹¹Al principio, el libro pasó desapercibido, pero su reedición en 2000 fue ganando lectores y su edición ampliada de 2020, motivada por la difusión de la temática del “capitalismo racial” a raíz de las protestas callejeras de los negros, se ha convertido en objeto de un culto mántrico entre sectores de intelectuales, académicos y activistas de izquierda. ¹²

Para Robinson, el marxismo se equivocó en su historia, ontología y política, enfocarse en la raza como lo propugna la tradición radical negra puede corregir todos a la vez. El capitalismo occidental nació, no a través de la negación del feudalismo, como diría Marx, sino ampliando sus relaciones sociales y aprovechando el racismo que, según Robinson, ya estaba profundamente instalado en el tejido social de la Europa medieval. ¹³En contra de todo el

10 Martin Legassick y David Hemson, *Inversión extranjera y reproducción del capitalismo racial en Sudáfrica* (1976). El informe fue encargado por el Movimiento Anti-Apartheid con sede en Londres. Utiliza el término “capitalismo racial” 16 veces pero no lo define, lo que sugiere que su significado era transparente para los lectores sudafricanos. Para un relato fascinante de la prehistoria del término y de los debates sudafricanos en los que el concepto surgió como una “crítica estratégica” en la encrucijada de la erudición y el activismo, véase Zachary Levenson y Marcel Paret, “The Three Dialectics of Racial Capitalism: De Sudáfrica a Estados Unidos y de regreso” (2022). Levenson y Paret son los editores de un próximo número temático de *Racial and Ethnic Studies* sobre “La tradición sudafricana del capitalismo racial: de los márgenes al centro”.

11 Cedric J. Robinson, *Marxismo negro: la creación de la tradición radical negra* (2000 [1983]). Para situar a Robinson en la larga corriente del pensamiento radical negro, lea el lúcido “Prefacio” de Robin DG Kelly a la reedición del libro en 2000.

12 William I. Robinson y otros. “*El culto al marxismo negro de Cedric Robinson: una crítica proletaria*” (2022).

13 Para una crítica meticulosa del repudio total de Robinson a la explicación de Marx sobre la génesis del capitalismo, véase Michael Ralph y Maya Singhal, “Racial Capitalism” (2019), págs. 860-865.

cuerpo de la teoría marxista, pero también contra cien años de simple historia económica académica, Robinson afirma audazmente que “la tendencia de la civilización europea a través del capitalismo no fue, por lo tanto, homogeneizar sino diferenciar: exagerar las diferencias regionales, subculturales y dialécticas” en ‘raciales’”.¹⁴ Así, la clase trabajadora industrial de Inglaterra no era el “proletariado universal” de la teleología marxista sino que se formó *ab initio* sobre la base de la racialización de los irlandeses. La sociedad burguesa no “racionalizó las relaciones sociales y desmitificó la conciencia social”, sino todo lo contrario. “El desarrollo, la organización y la expansión de la sociedad capitalista siguieron direcciones esencialmente raciales, al igual que la ideología social. Entonces, como fuerza material, se podría esperar que el racismo impregnara inevitablemente las estructuras sociales del capitalismo. He utilizado el término ‘capitalismo racial’ para referirme a este desarrollo y a la estructura posterior como histórica”.¹⁵

Robinson no explica lo que quiere decir con “racismo”: también utiliza los adjetivos étnico, nacional, regional, tribal, lingüístico e inmigrante para caracterizar a los

subalternos del interior de Europa.

¹⁶ Además, en el nuevo prefacio a la edición de 2000 del libro, hace que la “inferiorización” de Aristóteles sobre las mujeres, los no griegos y todos los trabajadores (no sólo esclavos sino también artesanos, asalariados y agricultores) en la *Ética* a Nicómaco sea la raíz de “una construcción racial intransigente” y afirma que, “a partir del siglo XII, un orden gobernante europeo tras otro, una cohorte de propagandistas clericales o seculares tras otra, reiteraron y embellecieron este cálculo racial”.

¹⁷ No está claro qué tiene de “racial” esta antigua construcción y qué la hace específicamente occidental: ¿no inferiorizaron otras civilizaciones a las mujeres, los trabajadores y una variedad de forasteros étnicos? Tampoco está claro qué quiere decir exactamente Robinson con “impregnación” y qué hace que dicha permeación sea “inevitable”. No ayuda que invoque la expresión “capitalismo racial” sólo tres veces en el resto del libro (existe una sola mención en el índice). De manera similar, Robinson no emplea la expresión *ni una sola vez* en su rica colección póstuma de ensayos que abarcan cuatro déca-

14 Robinson, *Marxismo negro*, pág. 26.

15 Robinson, *Marxismo negro*, pág. 2. Nótese la desconcertante formulación que convierte a la estructura en un agente.

16 “Desde sus inicios, esta civilización europea, que contiene diferencias raciales, tribales, lingüísticas y regionales particularidades, se construyó sobre diferencias antagónicas”. Robinson, *Marxismo negro*, pág. 10.

17 Robinson, *Black Marxism*, prefacio a la edición de 2000, pág. xxxi.

das de erudición y publicada en 2018 bajo el título *Sobre el capitalismo racial, el internacionalismo negro y las culturas de resistencia*.¹⁸ En cualquier caso, ¿no es teóricamente arriesgado inferir el funcionamiento objetivo de la economía capitalista a partir de las visiones subjetivas de ella entre los gobernantes estatales y las elites culturales?

No importa. La etiqueta “capitalismo racial” se propagó y se extendió ampliamente a finales de la década de 2010 entre los académicos estadounidenses, primero en humanidades, deseosos de “comprender la naturaleza mutuamente constitutiva de la racialización y la explotación capitalista”¹⁹ a raíz de la crisis financiera de 2008 y de responder. al

actual movimiento insurgente por la justicia racial en las calles de Estados Unidos. Los talleres, los grupos de lectura, las redes de investigación, los proyectos multiinstitucionales, los números especiales de revistas y los simposios han tenido un auge y se han extendido al debate público, como ocurrió con la edición de 2017 de la *Boston Review* sobre “Raza, Capitalismo, Justicia”, en la que participaron destacados historiadores de la cultura afroamericana.²⁰ Uno podría pensar que esta extraordinaria efusión de energía intelectual generaría un concepto claramente enunciado que informaría sobre un conjunto de afirmaciones claras sobre la naturaleza de la raza, la lógica del capitalismo y la dinámica de su entrelazamiento causal, estructural y funcional. Pero se busca en vano esta aclaración. En cambio,

18 Cedric J. Robinson, *Sobre el capitalismo racial, el internacionalismo negro y las culturas de resistencia* (2019). Las 13 menciones al “capitalismo racial” se encuentran en el prólogo y la introducción de los editores del volumen. Sólo uno de los 26 capítulos trata *indirectamente* la raza y el capitalismo en el curso de un análisis del levantamiento de Rodney King en Los Ángeles en 1992. Esto hace que uno se pregunte: ¿era el “capitalismo racial” en el marxismo negro algo más que una frase desechable para Robinson?

19 Charisse Burden-Stelly, “Capitalismo racial estadounidense moderno” (2020). Un análisis provocativo de cómo el movimiento Black Lives Matter se ha apropiado del término (si no del concepto) es Siddhant Issar, “Listening to Black Lives Matter: Racial Capitalism and the Critique of Neoliberalism” (2021).

20 Walter Johnson con Robin DG Kelley (eds.), *Raza, capitalismo, justicia* (2018). Un artículo ampliamente citado de ese artículo es el breve ensayo de Robin DG Kelley, “¿Qué quiso decir Cedric Robinson con capitalismo racial?” (2017). Véase el diálogo entre la filósofa Nancy Fraser y Barnaby Raine, Jordan T. Camp, Christina Heatherton, Manu Karuka y Bruce Robbins en *Politics Letters*, 15 de mayo de 2019; también el intercambio entre Michael Waltzer y Olúfẹ̀mi O. Táíwò y Liam Kofi Bright en *Dissent* en el verano de 2020. Lo más estimulante son las contribuciones en curso al proyecto en línea “Raza y capitalismo” dirigido por el Social Science Research Council bajo la dirección del periódico político El científico Michael Dawson.

encontramos la mera estipulación de su articulación, como en la introducción a un importante volumen de ensayos sobre *Historias del capitalismo racial* (2021), donde leemos: “El capitalismo racial es el proceso mediante el cual la dinámica clave del capitalismo— acumulación/desposesión, crédito/deuda, producción/excedente, capitalista/trabajador, desarrollado/subdesarrollado, contrato/coerción y otros, se articulan a través de la raza”.²¹ Pero, precisamente, es la naturaleza de esta articulación la que necesita explicación.

Los editores de esa colección, los historiadores Justin Leroy y Destin Jenkins, merecen crédito por esforzarse en derribar de esta esponjosa definición tres anomalías, pero, al examinarlas, cada una de ellas hace que el concepto central no sea más sólido, sino más frágil: (1) “El capital no se ha acumulado históricamente sin relaciones de desigualdad racial previamente existentes”. Pero, aparte de la discutible exactitud histórica de la afirmación aplicada a todas las variantes históricas

del capitalismo (pensemos en la variante surcoreana, por ejemplo), lo mismo es cierto para, la formación del Estado, las guerras y la ²²urbanización: ¿Producir *ipso* capitalismo de Estado, capitalismo militar y capitalismo urbano? La precedencia histórica no es una causalidad social o un vínculo estructural. (2) “El despojo violento inherente a la acumulación de capital opera levantando, intensificando y creando distinciones raciales”. Pero, nuevamente, el capitalismo ha utilizado y generado una variedad de distinciones, una de las cuales fue racial en ciertas zonas geográficas y períodos históricos: ¿el uso de distinciones nacionales, prominentes en la Europa del siglo XX, como lo atestiguan las dos guerras mundiales, produce capitalismo nacional? ¿La división sexual del trabajo genera capitalismo de género? ¿Y qué pasa con la erosión, si no la eliminación, de las diferencias etnonacionales, etnoreligiosas y etnolingüísticas ampliamente atestiguadas en la formación de las clases trabajadoras europeas en el período del industrialismo fordista, dejando de lado a los Estados Unidos?²³(3)

21 Justin Leroy y Destin Jenkins (eds.), *Historias del capitalismo racial* (2021), pág. 3. Tenga en cuenta que los tres primeros no son específicos del capitalismo, como lo muestra David Graeber, *Debt: The First Five Thousand Years* (2011). Julian Go señala que los defensores del capitalismo racial no han proporcionado una caracterización rigurosa del capitalismo en “Tres tensiones en la teoría del capitalismo racial” (2020), pág. 5.

22 Sobre el papel central de la guerra y las ciudades en el nacimiento del capitalismo, véase Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992* (1992).

23 Basta aquí un solo ejemplo: Gérard Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration, XIX-XX siècles* (1988, traducción al inglés: *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship,*

“La raza sirve como herramienta para naturalizar las desigualdades producidas por el capitalismo”: esta definición minimalista de la función ideológica de la raza se aplica a todas y cada una de las formas de desigualdad, capitalistas o no, cuyos beneficiarios siempre intentan encubrirlas con el manto de legitimidad. Y otra institución proporciona una sociodicea más implacable del orden establecido, el sistema de educación superior: ¿vivimos por eso bajo un capitalismo ²⁴*credencial*?

Luego, Jenkins y Leroy señalan “los efectos devastadores de la crisis de las hipotecas de alto riesgo para las comunidades de color” y el crecimiento del “complejo industrial penitenciario” como dos expresiones tangibles del capitalismo racial: esos son los causantes habituales en numerosas invocaciones de la noción. ²⁵Pero el sesgo racial de la debacle de las hipotecas de alto riesgo fue una peculiaridad estadounidense vinculada a la combinación única de altos niveles de segregación racial y de clases en la metrópoli estadou-

and National Identity, Minnesota, MN: University of Minnesota Press, 1996).

24 Randall Collins elaboró un concepto conceptual cercano hace más de cuarenta años en *The Credential Society: A Historical Sociology of Education and Stratification* (1979).

25 Véase, por ejemplo, Donna Murch, *Assata Taught Me: State Violence, Racial Capitalism, and the Movement for Black Lives* (2022), especialmente págs. 41-52, 73-86 y 105-119.

nidense con una regulación federal especialmente laxa de la industria financiera del país. ²⁶En cuanto a la naturaleza capitalista del híper encarcelamiento, es un fracaso: la noción de que las prisiones sirven para extraer mano de obra y generar ganancias privadas (más allá de las empresas que suministran los servicios necesarios para el mantenimiento de la población reclusa) pertenece a la demonología política, no a la sociología del Estado penal, que sigue siendo una institución obstinadamente pública. El mito del Complejo Industrial Penitenciario no es la salvación del capitalismo racial. Una cifra: menos de 2.000 reclusos de 2,1 millones trabajaban para empleadores privados en el pico del empleo penitenciario privado en 2002; todos los gastos correccionales en los Estados Unidos llegaron a menos de la mitad del uno por ciento de su Producto Interno Bruto ese mismo año. La construcción de un gigantesco archipiélago carcelario pertenece a la construcción del Estado, no a la acumulación económica; es una sangría para las arcas públicas y, en última instancia, profundamente disfuncional para el capitalismo neoliberal, además de hacer desaparecer temporalmente un excedente de población

26 Jessica Trounstine, *Segregación por diseño: política local y desigualdad en las ciudades estadounidenses* (2018) y Neil Fligstein, *Los bancos lo hicieron: una anatomía de la crisis financiera* (2021).

vilipendiado que, en cualquier caso, regresará a la parte más vulnerable de las ciudades.²⁷ El hiper encarcelamiento es otro extremo estadounidense que no puede explicarse en términos de una lógica universal del capitalismo, racializado o no.

Se nos dice que el capitalismo racial es una estructura altamente maleable, tan maleable que abarca la explotación y la expropiación que atraen a las poblaciones a la producción capitalista (“esclavitud, colonialismo y cercamiento”) así como su opuesto, la exclusión (“contención y confinamiento”), encarcelamiento, abandono”).²⁸ Pero ¿qué queda de racial en la explotación capitalista después de haber expulsado de la economía a poblaciones racializadas? Por otra parte, ¿es el capitalismo racial *lo suficientemente maleable* como para abarcar las variedades de capitalismo bien documentadas por los economistas políticos comparativos, no sólo en Occidente, sino también en el este y el sudeste asiático,²⁹ o está irremediamente atrapado en un occidentalismo per-

tinaz o, más estrictamente aún, en el atlánticocentrismo?

Es bueno que la expresión “capitalismo racial” haya dinamizado la investigación sobre la intersección de la división etnoracial y la desigualdad económica y haya proporcionado a historiadores, geógrafos, sociólogos y otros académicos un lenguaje para hacer que su trabajo sea relevante para la actual política racial estadounidense. Si alienta a los activistas por la justicia racial a tomarse en serio la clase social, todo esto es bueno. El problema es que, si partimos de la *premisa* de la “inextricabilidad de la raza y el capitalismo” y la postulación de que “la temporalidad del capitalismo racial es continua”,³⁰ excluimos la cuestión de las condiciones sociales bajo las cuales el capitalismo toma (o no) la división racial a bordo de manera diferencial y eventualmente podría tirarla por la borda.³¹ Entonces no podemos interpretar la racialización del capitalismo como una *variable histórica* que va desde la contemporaneidad y la sinergia hasta el parasitismo y la desconexión a medida que el capitalismo pasa de sus encar-

27 Loïc Wacquant, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity* (2009), págs. 181-185, e ídem, “Prison Reentry as Myth and Ceremony” (2011), para un desmantelamiento metódico del mito demoníaco de la “prisión Complejo industrial.”

28 Jenkins y Leroy, “Introducción” a *las historias del capitalismo racial*, pág. 3.

29 Magnus Feldmann, “Variedades globales de capitalismo” (2019).

30 Jenkins y Leroy, “Introducción”, págs. 15 y 12.

31 El capitalismo racial no resuelve “si la interconexión entre la diferencia racial y el capitalismo es una necesidad lógica o contingente”. Véase “Tres tensiones en la teoría del capitalismo racial”, págs. 6-7.

naciones primitivas a competitivas, monopolísticas y neoliberales.

De manera similar, al capitalismo racial le resulta difícil acomodar las variadas bases históricas de la raza como un principio naturalizador y jerarquizador de visión y división que se pasa por alto con la convenientemente vaga expresión gente de color.³² La clasificación y estratificación etnoracial no están hechas en todas partes del mismo patrón: aquí se basan en la descendencia, creando fronteras bien definidas y engendrando una obsesión por la pureza racial; allí, en el fenotipo, creando límites difusos que facilitan la mezcla y admiten movilidad categórica; y en otros lugares en una variedad de variables socioculturales (religión, región, idioma, ocupación, estilo de vida, etc.) tratadas como marcadores de diferencia heredada e inmutable. Además, la racialización puede afectar a algunos sectores institucionales (por ejemplo, el mercado laboral) y dejar a otros prácticamente intactos (por ejemplo, el mercado inmobiliario o la esfera matrimonial). Por último, la prominencia de la raza en el horizonte fenomenológico y en la esfera pública no surge ni determina mecánicamente su consecuencia social. De hecho, en muchas sociedades contemporáneas, incluido Estados Unidos, las distinciones

etnoraciales han aumentado en los campos político y periodístico incluso cuando las penas por ser étnico han disminuido en general, al mismo tiempo que perduran disparidades flagrantes en algunos ámbitos. De la misma manera que ignora la amplia variedad de capitalismo, el capitalismo racial defrauda la variedad de regímenes de dominación etnoracial y borra sus dinámicas históricas distintivas.

Observo con cierta preocupación cinco paralelismos entre la moda actual del “capitalismo racial” y la locura académica de la “clase baja” en los años 1980 que desvió y neutralizó a toda una generación de estudiosos de la raza y la pobreza en la metrópoli: (i) la creencia errónea que el concepto es novedoso y debería prevalecer sobre su campo de investigación en constante expansión; (ii) la noción de que el capitalismo racial es esencialmente una cuestión negra; (iii) su resonancia y vigencia surgen de eventos raciales traumáticos que atraviesan la pantalla de la atención pública estadounidense (las revueltas de los guetos de la década de 1960, la avalancha de asesinatos policiales de hombres negros filmados en video en la década de 2010); (iv) el papel preponderante que ha asumido el Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales en el apoyo al trabajo animado

32 Las distinciones y afirmaciones de este párrafo se desarrollan en Loïc Wacquant, *Racial Domination* (de próxima publicación), capítulo 2.

33 Loïc Wacquant, *La invención de la “clase baja”. Un estudio sobre la política del conocimiento* (2022).

por la categoría; (v) el tono tenaz y dóxicamente americanocéntrico del debate. Lo que nos lleva a preguntarnos si no estamos asistiendo a un típico *efecto lemming* causado por el ardiente y encomiable deseo de reconectar el debate académico con las ardientes cuestiones raciales del momento, sino un deseo que lleva a quemar mucho combustible intelectual para investigaciones científicas muy limitadas.³⁴

Finalmente, está la afirmación de que, debido a que el capitalismo (del Atlántico occidental) y la esclavitud estuvieron históricamente vinculados, el capitalismo y la raza están necesariamente emparentados para siempre. Pero la esclavitud no es una institución racial. Tiene una afinidad interna con la raza en el sentido de que ambas infligen deshonra generalizada a las personas a las que atacan. Pero, como señala Orlando Patterson en su majestuoso tomo, *Slavery and Social Death*, entre las 55 sociedades esclavistas de las que se dispone de los datos necesarios, “el 75 por ciento tenía poblaciones en las que tanto esclavos como amos pertenecían al mismo grupo racial

mutuamente percibido. “³⁵Es más, durante siglos, la esclavitud fue una práctica dóxica que no necesitaba legitimación y, cuando la necesitaba, podía recurrir a la religión. Incluso en Estados Unidos, la defensa racial de la esclavitud no fue plenamente articulada y ampliamente difundida hasta la década de 1840 por los trabajos de la Escuela de “etnología americana”. ³⁶Además, en muchas civilizaciones los esclavos desempeñaron un papel económico marginal. Fueron capturados, comprados y retenidos con fines rituales, congresos sexuales o maritales, tareas administrativas, toma de posesión militar, para su uso como tributo o dinero, o para dar fe de la grandeza de un gobernante, jefe, príncipe, sultán o emperador. ³⁷He aquí una triple pregunta crucial que el capitalismo racial elude porque presupone que está resuelta: ¿cuándo, cómo y por qué se racializó la variante económica de la esclavitud en el mundo atlántico? Decir que el capitalismo y el racismo están “co-constituidos”, para citar un lenguaje común, o que su relación es de “intimidación histórica” es una evasión analítica. Debemos encontrar una manera de desenmarañar sus relaciones y especificar los

34 “El efecto *lemming* denota un carro de académicos entusiastas que se apresuran en masa a invocar una noción porque todos los que los rodean la están invocando, sólo para caer en un precipicio científico porque la noción era errónea o impertinente para el fenómeno en cuestión”. Wacquant, *La invención de la “clase baja”*, pág. 172.

35 Orlando Patterson, *Esclavitud y muerte social: un estudio comparativo* (1982), pág. 176.

36 Peter Kolchin, *American Slavery, 1619-1877* (2003), págs. 192-193.

37 Patterson, *Esclavitud y muerte social*, pág. 173.

componentes constitutivos del “capitalismo racial”, o de lo contrario la noción seguirá siendo un mero gesto oratorio para hacer eco de la política racial estadounidense de la época.

Está bien que los activistas utilicen una noción nebulosa para proporcionar una visión diagnóstica de la tarea en cuestión y una herramienta retórica para la movilización.³⁸ Es un asunto completamente diferente para los académicos de quienes se espera *ex officio* que desplieguen conceptos rigurosos con un significado claro y usos controlados sujetos a la crítica constructiva de sus pares. El nexo entre dominio racial y capitalismo es de suma importancia para una teoría tanto del capitalismo histórico como de la dominación etnoracial. Por lo tanto, debemos tener cuidado colectivamente de no permitir que el atractivo político momentáneo del capitalismo racial se

convierta en un atractivo analítico duradero. En última instancia, una construcción que ha alcanzado una claridad semántica y una consistencia lógica mínimas debe resultar científicamente heurística para justificar su uso y extensión posteriores por parte de los científicos sociales. En el momento de escribir este artículo, no está claro qué ha revelado, si es que ha revelado algo, el uso del “capitalismo racial” que de otro modo no sabríamos; de hecho, ya lo sabíamos por las obras maestras sobre el tema de WEB Du Bois, Eric Williams, Oliver Cromwell Cox, Walter Rodney y Manning Marable.³⁹ Corresponde a los defensores del “capitalismo racial” hacer una pausa, entonces, y dedicarse al arduo trabajo de elucidación epistemológica, clarificación lógica y elaboración histórica necesarios para hacer de la etiqueta algo más que otra burbuja especulativa conceptual.⁴⁰

38 La noción sirve entonces como vehículo para visiones cada vez más abarcadoras y totalizadoras, si no apocalípticas, como lo ilustra la caracterización que hace la geógrafa Ruth Wilson Gilmore del “capitalismo racial” como una “catástrofe a escala mundial” manifestada por “la austeridad, el neoliberalismo y la crisis permanente”. guerra” sin final a la vista: “El capitalismo racial es todo capitalismo” porque “el capitalismo es racial desde su comienzo y seguirá dependiendo de la práctica racial y la jerarquía racial pase lo que pase” (Ruth Gilmore, “Racial Capitalism” [2021]). Pero entonces, ¿qué sentido tiene movilizarse frente a una estructura tan resistente, omnicompreensiva y aparentemente eterna?

39 Retroproyectar el término “capitalismo racial” en el trabajo de estos académicos, como hacen Jenkins y Leroy en *Historias del capitalismo racial* (págs. 7-10), no aclara ni valida sus usos actuales. Burden-Stelly, “Modern US Racial Capitalism”, pág. 11.

40 “Una burbuja conceptual especulativa se desarrolla cuando se invoca una noción incipiente, ilimitada o inacabada, a menudo tomada del discurso y la acción políticos, para capturar una gama cada vez más amplia de realidades históricas antes de que su semántica se haya solidificado”. Wacquant, *La invención de la “clase baja”*, pág. 173.

Agradecimientos: Por sus reacciones contundentes y comentarios agudos sobre una versión anterior de este texto, agradezco a Julian Go, Ricarda Hammer, Robin Kelley, Zach Levenson, Chris Muller, Marcel Paret y Victor Lund Shammas.

Referencias

- Burden-Stelly, Charisse. 2020. "Capitalismo racial moderno de Estados Unidos". *Revista Mensual* 72, núm. 3: 8-20.
- Collins, Randall. 1979. *La sociedad de credenciales: una sociología histórica de la educación y la estratificación*. Nueva York: Oxford University Press, nueva ed. 2019.
- Feldmann, Magnus. 2019. "Variedades globales de capitalismo". *Política mundial* 71, núm. 1: 162-196.
- Fligstein, Neil. 2021. *Los bancos lo hicieron: una anatomía de la crisis financiera*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021.
- Gilmore, Rut. 2021. "Geografías del capitalismo racial". *Película Fundación Antípoda*, 16 minutos, visible en Youtube.
- Ve, Julián. 2021. "Tres tensiones en la teoría del capitalismo racial". *Teoría sociológica* 39, núm. 1: 38-47.
- Graeber, David. 2011. *Deuda: los primeros cinco mil años*. Nueva York: Casa Melville.
- Issar, Siddhant. 2021. "Escuchar Black Lives Matter: el capitalismo racial y la crítica del neoliberalismo". *Teoría política contemporánea* 20, núm. 1: 48-71.
- Johnson, Walter con Robin DG Kelley (eds.). 2018. *Raza, Capitalismo, Justicia*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kelley, Robin DG 2000. "Prefacio" a Cedric Robinson, *Black Marxism, tercera edición revisada y actualizada: The Making of the Black Radical Tradition*, págs. xi-xxvi.
- Kelley, Robin DG 2017. "¿Qué quiso decir Cedric Robinson con capitalismo racial?" *Revisión de Boston* 12.
- Kolchin, Pedro. 2003. *Esclavitud estadounidense: 1619-1877*. Nueva York: Hill y Wang.
- Legassick, Martin y David Hemson. 1976. *Inversión extranjera y reproducción del capitalismo racial en Sudáfrica*. Londres: Movimiento Anti-Apartheid, documento de debate núm. 2.
- Leroy, Justin y Destin Jenkins. eds.). 2021. *Historias del capitalismo racial*. Nueva York: Columbia University Press.
- Levenson, Zachary y Marcel Paret. 2022. "Las tres dialécticas del capitalismo racial: de Sudáfrica a Estados Unidos y de regreso". *Revisión de Du Bois: Investigación en ciencias sociales sobre la raza*: en línea.
- Murch, Donna. 2022. *Assata me enseñó: violencia de Estado, capitalismo racial y el movimiento por las vidas de los negros*. Chicago: Haymarket Books en marzo de 2022.
- Noiriel, Gerard. 1988. *Le Creuset francés. Historia de la inmigración, siglos XIX-XX*. París: Seuil. (Traducción al inglés: *The French Melting Pot*:

- Inmigración, ciudadanía e identidad nacional*, University of Minnesota Press, 1996).
- Patterson, Orlando. 1982. *Esclavitud y muerte social: un estudio comparativo, con un nuevo prefacio*. Harvard University Press, nueva ed. 2018.
- Ralph, Michael y Maya Singhal. 2019. “Capitalismo racial”. *Teoría y sociedad* 48, no. 6: 851-881.
- Robinson, Cedric J. 2000 [1983]. *Marxismo negro, tercera edición revisada y actualizada: La creación de la tradición radical negra*. Chapel Hill, Carolina del Norte: UNC Press, nueva edición 2020.
- Robinson, Cedric J. 2019. *Sobre el capitalismo racial, el internacionalismo negro y las culturas de resistencia*. Editado por HLT Quan, prólogo de Ruth Gilmore. Londres: Plutón.
- Robinson, William I., Salvador Rangel y Hilbourne A. Watson. 2022. “El culto al marxismo negro de Cedric Robinson: una crítica proletaria”. *El Salón Filosófico* (octubre).
- Tilly, Carlos. 1992. *Coerción, capital y Estados europeos, 990-1992 d.C.* Oxford: Blackwell.
- Trounstin, Jessica. 2018. *Segregación por diseño: política local y desigualdad en las ciudades estadounidenses*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Wacquant, Loïc. 2009. *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Wacquant, Loïc. 2010. “El reingreso a prisión como mito y ceremonia”. *Antropología dialéctica* 34, núm. 4: 605-620.
- Wacquant, Loïc. 2022. *La invención de la “clase baja”: un estudio sobre la política del conocimiento*. Cambridge: Prensa política.
- Loïc Wacquant es profesor de sociología en la Universidad de California, Berkeley, e investigador del Centre Européen de Sociologie et de Science Politique, París. Su trabajo aborda la desigualdad urbana comparada, la dominación etnoracial, el estado penal, el cuerpo y la teoría social. Sus libros están traducidos a veinte idiomas e incluyen *Cuerpo y alma: cuadernos de un aprendiz de boxeador* (edición de aniversario ampliada, 2022), *La invención de la “clase baja”: un estudio sobre la política del conocimiento* (2022), *Bourdieu en la ciudad: Desafiando la teoría urbana* (2023) y *la dominación racial* (próximo).

Racialización para el despojo del territorio y la segregación socio espacial

Silvio Schachter



Diego Rivera. Explotación de América por los conquistadores

Racismo y saqueo del territorio

¿Cómo los significados coloniales de raza e identidad dan forma a nuestros entornos construidos? ¿Cómo se reproducen los mecanismos de poder y control social en los entornos físicos y sobre los individuos que se encuentran en ellos? ¿Cuáles son los mecanismos prácticos para establecer estas supremacías raciales sobre el espacio?

“El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista”. Karl Marx, El Capital

Durante el llamado descubrimiento de América, leyes inventadas sustentaron la apropiación europea de las tierras que habitaban nativos. El simple hecho de plantar la bandera del imperio y luego del Estado Nación, legalizó el despojo. Las tierras que fueron durante siglos un bien común, fueron apropiadas por la fuerza en base al derecho divino y racial, un robo “legalizado” por la corona y la iglesia. Después, al pasar a manos privadas, estas tierras se transforman en mercancía capitalista, en bienes raíces.

Una operatoria que, después de siglos de pillaje, en el nuevo sistema mundo del capitalismo neoliberal y neocolonial, aún hoy continúa con su mecanismo de desalojo a las comunidades originarias y privatización de sus tierras, apropiación de las riquezas del subsuelo, contamina y envenena, continuando con el paradigma que sigue el rumbo del modelo civilizatorio que conserva su matriz racista.

La doctrina de la superioridad racial de la cultura blanca europea fue avalada por la Iglesia Católica Romana que respondió a las conquistas de los reinos ibéricos con una serie de bulas papales que otorgaron el derecho a esas coronas a tomar el control del continente, y someter a los pueblos que vivían allí, de acuerdo con jerarquías raciales que ellos habían establecido. La religión cristiana de los conquistadores, trajo todos sus mitos entre los cuales se incluía la supremacía blanca para evangelizar con la cruz y la espada y destruir las culturas preexistentes.

El racismo no produjo la conquista, fue al revés: la conquista creó al racismo para legitimar la apropiación de tierras, la plata y el oro. El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos por los conquistadores en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado.

Este legado colonial se constituye a través de un conjunto de conceptos y creencias ideológicas esen-

cialistas que contribuyen a establecer la división de la humanidad en distintas razas jerárquicamente clasificadas. Esta división en razas deviene en un mecanismo fundamental del poder en los Estados modernos, dado que invoca una escisión en la población, una distinción de razas, que fragmenta el campo biológico al calificar a unas razas como superiores y a otras como inferiores, estableciendo la diferenciación entre europeo/no europeo, o blanco/no blanco, como el eje rector que organiza a la sociedad y orienta el patrón de poder. Todas las expresiones racistas, tienen en común un grado de deshumanización, el racializado se convierte en un ser anónimo, una amenaza sin nombre ni historia, el “homo sacer” según Giorgio Agamben, desprovisto de todo derecho.

Esta clasificación racial etno y eurocentrista continúa dividiendo a los sujetos y provee de las coordenadas para guiar las percepciones y moldear el conjunto de las relaciones de poder que alimenta el neocolonialismo o el colonialismo neoliberal de las corporaciones globalizadas.

“Porque toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia por siempre” la Biblia, el Génesis

La narrativa de los colonos conquistadores que tenían un pacto con Dios para ocupar la tierra, fue el argumento ideológico del purita-

nismo para arrebatarle la tierra a las 500 naciones nativas, los 15 millones de indígenas que habitaban en el norte de América. Esta misma idea, fue reeditada por el sionismo, la tierra prometida, para provocar la Nakba palestina, establecer colonias en Cisjordania y masacrar Gaza y el mismo argumento usaron los Boers para construir el régimen de Apartheid en Sudáfrica. Coincidentemente, ambos Estados fueron fundados en 1948; y mantuvieron un estrecho vínculo por décadas..

Los conquistadores redujeron la población original de América de cien millones a un diez por ciento en menos de un siglo, produciendo el desastre demográfico más horrendo de la historia, el exterminio de comunidades enteras para disponer de un territorio al que se definió eufemísticamente como deshabitado y virgen. El supremacismo racial blanco fue usado para que, entre el siglo XVI y finales del siglo XIX, alrededor de 12.5 millones de africanos fueran sacados a la fuerza de sus tierras de origen y llevados a América. La inmensa mayoría de los 45 millones de afrodescendientes de EEUU descienden de ellos, y siguen siendo víctimas, como lo señala el movimiento *Black Lives Matter*. Esta situación que se multiplica en la mayoría de las naciones de Latinoamérica y el Caribe.

“Nuestra nación ha nacido del genocidio. Incluso hoy no nos permiti-

mos rechazar este vergonzoso episodio ni arrepentirnos de él” Martin Luther King.

La comunidad de superioridad racial surge, entonces, para disolver diferencias de parentesco, de género y clase, situándose imaginariamente en el umbral de la nacionalidad. Afirma Jose Gandarilla Salgado: “el universalismo europeo utilizó estrategias que esencializaron al otro en aras de colocar sus valores en un status inalcanzable para modelar el mundo en una forma que era falsamente universal”.

La comunidad de raza se representa como una gran familia, o como algo que envuelve a una gran familia, una pertenencia ficticia. Las diferencias sociales disueltas en la comunidad simulada son remitidas a un origen común mítico. El nacionalismo, al igual que el racismo, son una forma de universalismo en tanto que ambos construyen un mundo ideológico común entre la identidad y la alteridad. Este es el discurso de las nuevas ultraderechas, donde el nacionalismo neoliberal, se entrelaza con el racismo.

El desarrollo de los movimientos racistas y xenófobos ha cambiado radicalmente el escenario internacional y por ende las políticas migratorias de los países., La defensa del territorio, se hibrida con los orígenes de pureza racial, homogeneidad cultural y pertenencia que también tiene referencia a una mítica civili-

zación occidental. Esta es la narrativa sobre la que crecen las extremas derechas y ante la cual concilia la socialdemocracia e incluso algunas fuerzas que se dicen de izquierda.

La novelista estadounidense Lionel Shriver, que vive en Londres, teme la desblancura de Londres y proyecta su versión de la teoría del reemplazo. “Los linajes de los británicos blancos en su patria suelen remontarse a cientos de años”, escribe, y “sin embargo tienen que aceptar sumisamente la transformación étnica del Reino Unido” sin un ápice de protesta”. Los occidentales, añade, se ven obligados “a aceptar pasivamente e incluso a apoyar incursiones de extranjeros tan masivas que los nativos están entregando efectivamente su territorio sin disparar un tiro”

Estas políticas de los partidos de derecha se construyen compartiendo características comunes entre las diferentes formaciones, una perspectiva antiinmigración y de segregación los cementa. El recurso a la posverdad les posibilita la manipulación de las subjetividades, la identificación y diferenciación entre los buenos y los malos, la legitimación de políticas de exclusión, la elección de un chivo expiatorio, el nacionalismo como sentimiento de pertenencia, la dramatización, la exageración de emociones.

Entre las falacias que han logrado aceptación está la que atribuye la pérdida de trabajo a la presencia de

extranjeros. Según estudios de las agencias especializadas de la UE, de los 450 millones de habitantes solo el 5 % son inmigrantes. Menos del 6% de todos los trabajadores son inmigrantes. De los que están en edad laboral, la mayoría realiza trabajo doméstico, recolección de residuos y afines, son ayudantes de gastronomía y preparación de alimentos o se ocupan en trabajos agropecuarios y pesqueros. Todas labores que los blancos europeos no quieren hacer.

Las promesas de un futuro de seguridad, que en el marco de la crisis económica y laboral imponen los modos de producción del capitalismo globalizado, apelan a un sentimiento de malestar por el presente y de angustia por el futuro. Esto ha logrado calar en base a mensajes simples y lineales, en su mayoría basados en falsedades. Para el desvío de la atención a las verdaderas causas de la crisis que atraviesa la sociedad, se utiliza la nostalgia por una identidad perdida en un mundo cambiante, una lectura que atribuye sus males al aluvión migratorio, que reivindica los derechos y beneficios solo para los pura sangre de clase y raza. Dentro de esta estrategia discursiva que se niega como racista, se instala el debate sobre la contradicción entre derecho y libertad, y la inversión entre víctima y victimario. La

negación se constituye a través de la normalización, la legitimación y la aceptación del discurso racista.

Los términos “negro”, “hispano”, “sudaca”, “islámico”, “asiático”, con que se definen a los diferentes en el código supremacista blanco, no significan lo mismo, pero tienen en común que remiten a un territorio de origen donde lo geopolítico también es impregnado de racialización.

Como señaló Enrique Dussel “Se trata entonces de tomar en serio el espacio, el espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York”. Lo que nos plantea Dussel, es el dejar de considerar la alteridad fuera de la geopolítica, y relacionarla con la ubicación del espacio y sus jerarquías políticas y sociales.

Mientras que la jerarquía étnica racial, la xenofobia y la discriminación basada en fenotipos, o en la llamada fisiognómica, (vulgarmente “portación de rostro”) está marcada por el color de la piel, en muchas regiones del mundo esta idea, se expresan en marcadores lingüísticos, religiosos, culturales o de castas. Por ejemplo, en la India, los Dalit, más de doscientos millones de personas que son, popularmente conocidos como los “intocables”, viven una vida de marginalización, exclusión y de violaciones de derechos humanos.



Muro en Cisjordania

Los muros de la xenofobia y el racismo, la construcción de la amenaza

“¿Y dónde termina el cerco? Preguntó Rivera, con voz desgarrada. No termina dijo Pis-pis, fusilándose el segundo cañazo; quieren cercar el mundo.” Redoble por Rancas. Manuel Scorza

Benedict Anderson argumenta que las naciones han sido imaginadas como entidades limitadas, soberanas y comunitarias. Si el límite, la soberanía y la comunidad nacional son precisamente lo que la globalización erosiona, los muros no pueden restaurar estos elementos de un imaginario nacional. La identidad amenazada o comprometida,

del ciudadano o de la nación, genera el deseo de construir muros. En el contexto de un orden global cada vez más interdependiente, sin horizontes limitadores, los muros, vallas y alambradas, cámaras y torres de control son una acumulación de material profiláctico ante el pobre, el colonizado o el explotado, imaginados como agresores.

Las murallas desde la mítica Troya, la de Constantinopla, la de Adriano o la gigantesca realizada en China por los Ming, fueron construidas para defender las ciudades de los ataques enemigos, y ofrecer refugio ante la desprotección que significaba vivir en extramuros. Con similares características se reprodujeron murallas en casi todas las ciudades europeas y asiáticas desde la antigüedad hasta la edad media,

pero también significaron encierros, insalubres, donde las pestes liquidaron millones. Fueron desapareciendo y perdiendo eficacia por los cambios que trajo la modernidad, junto con el avance de las nuevas tácticas militares. Muchas se conservan hoy como atractivo turístico. En el siglo XX se reprodujo el modelo racista y segregador del gueto, que, iniciado en Venecia en el siglo XVI, fue reactualizado por la perversidad del nazismo en Varsovia y los campos de exterminio, para judíos y gitanos.

“Les dije: *No construyan vallas alrededor de vuestros asentamientos. Si ponéis una cerca, ponéis un límite a vuestra expansión. Deberíamos poner vallas alrededor de los palestinos, y no alrededor de nuestros sitios*”. Ariel Sharon, ex primer ministro israelí.

Mientras se anunciaba el fin de la guerra fría con la demolición del Muro de Berlín en 1989 y la terminación de la ignominia del apartheid

en Sudáfrica, se levantaba el gigantesco muro entre Estados Unidos y México y el muro construido en Israel, que atraviesa serpenteante Cisjordania, el nuevo gueto. La misma Sudáfrica posterior al apartheid configura un complejo laberinto de muros interiores a la vez que mantiene una barrera de seguridad electricada en su frontera con Zimbabue. Arabia Saudí terminó la construcción de una estructura de más de tres metros de altura a lo largo de su frontera con Yemen. En Europa, Francia construyó el campo de refugiados un infierno llamado la Jungla de Calais, hoy desmantelado. España armó el suyo en Algeciras en 2018 y Grecia les da la cruel bienvenida a los inmigrantes que llegan al país en el mayor centro de refugiados de Europa, el de Moria en la isla de Lesbos, concebido para 3.000 personas pero donde se hacían hoy 15.000. Los muros exhiben una función y realizan otra. Este proceso ha transformado progresivamente a los extraños en enemigos, en un estado de emergencia normalizado.



Campo de refugiados en Moria, Isla de Lesbos, Grecia

En América no solo existe el muro que separa México de EEUU: el paso de migrantes por la peligrosa selva del Darién, que sirve de barrera natural entre Panamá y Colombia, alcanzó las 260.000 personas en menos de un año. El gobierno de derecha del presidente José Raúl Mulino, cerró tramos del llamado Tapón de

Darién con alambre de púas y repatriaciones con apoyo de Estados Unidos. En República Dominicana, el gobierno de Luis Abinader anunció a principios de octubre de 2024 que implementaría una expulsión de 10.000 inmigrantes haitianos por semana. Fue uno de los ejes de su campaña para su reelección presidencial.



Tapón del Darién, en la selva de la frontera entre Colombia y Panamá

Según los datos entregados por el informe del Alto Comisionado de la ONU para los refugiados (ACNUR) en el año 2020 hubo 68,5 millones de personas desplazadas a la fuerza en el mundo. En los últimos diez años esta cifra ha aumentado más del 50% y gran parte de este crecimiento se ha producido en los últimos cinco años.

La figura del peligro que trae el inmigrante está literalmente sobredimensionada y comprende efectos económicos, políticos, relativos a la seguridad y culturales. Estos elementos dispares se fusionan en uno, construyendo al inmigrante como un dragón de múltiples cabezas. La idea de peligro proyectada en el extranjero se basa en una estrategia de

contención que encuentra en el muro su icono definitivo. La frustración de esa fantasía de impermeabilidad de los muros deviene siempre en políticas represivas persecutorias del inmigrante invasor.

La idea de fronteras, en la que dos lados quedan separados e independientes como resultado de una división realizada en el espacio: la línea traza el adentro y el afuera, lo interno y lo externo, el aquí y el allá, el centro y la periferia. Pero las fronteras no son sólo territoriales, van constituyendo fronteras ideológicas y conceptuales, atravesadas por las interpretaciones de clase.

“Solo voy con mi pena, sola va mi condena/ Correr es mi destino para burlar la ley/ Perdido en el corazón de la grande Babylon/, Me dicen el clandestino por no llevar papel”
Clandestino, Manu Chao.

Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein en Raza, Nación y Clase interpelan al Estado- Nación hablando de etnicidad ficticia. Esta ficción identitaria es la que produce y determina las instituciones que generan las leyes que regulan y definen la ciudadanía y las categorías de indocumentado, ilegal y las puniciones correspondientes. De facto, quienes sufren esta deshumanización se transforman en apátridas. La inmigración como un problema para las naciones centrales es una construcción que proviene de posicionamientos ideológicos. Lo que se califica de problema, surge de intereses económicos y políticos muy precisos, que buscan modificar la realidad construyendo una opinión pública totalmente formateada por los medios.

A pesar de las particularidades contextuales, de las características diferenciales debido a su mayor o menor antigüedad, o incluso de las diferencias que puedan tener en sus discursos cuando forman parte de un gobierno o están en la oposición, las derechas comparten una serie de rasgos, que tienen que ver fundamentalmente con su ideología, objetivos, estrategias políticas y estrategias discursivas.

El término hispanos fue promovido por el gobierno estadounidense a través de los centros oficiales en los años setenta y ochenta para identificar a los que tenían ascendencia de países latinoamericanos, pero el muro en la frontera y la persecución de los indocumentados, crece con el repetido discurso de que ahora han desplazado a los afroamericanos como primera minoría que pone en peligro las raíces de la hegemonía blanca, anglosajona y protestante. El contraste aparece en las campañas electorales donde se busca capturar el voto latino y en el área económica con el NAFTA, que instaló las maquilas en tierra mexicana. Europa reproduce esta relación, no ya con el idioma, sino con el origen, el término “sudaca” que se usa en referencia a los migrantes latinoamericanos representa la misma idea.

En los últimos años, la violencia contra las personas migrantes ha aumentado, líderes políticos de distintos países, y no solo de ultraderecha cuyas coincidencias están cementadas por la xenofobia, hacen campañas, lamentablemente exitosas, contra los migrantes. Se despliegan fuerzas militares en las fronteras y corredores migratorios. Se cultiva en la sociedad el odio a las personas migrantes africanas, indígenas, provenientes de países árabes y orientales.

Aunque estos términos no significan ni representan lo mismo, juntos actúan como un dispositivo de control social interseccional muy poderoso de exclusión y violencia contra

poblaciones consideradas peligrosas para la reproducción social y racial de una determinada nación. Pero la xenofobia no es una práctica contra todos los extranjeros, las fronteras se abren selectivamente frente a aquellos considerados deseables, personas leídas como blancas y con poder adquisitivo, y se niega frente a poblaciones empobrecidas y racializadas.

Un enfoque securitario, antes que humanitario, es la característica principal de las políticas de migración estatales que permiten la elaboración y el desarrollo de dispositivos de control externos en las fronteras; de dispositivos internos en las regiones para quienes ya residen regular o irregularmente y de dispositivos sociales destinados a controlar los modos de vida y administrar a estos cuerpos extraños, en torno a lógicas de inclusión y exclusión.

El inmigrante ilegal llega para quedarse y esa necesidad de estadía lo obliga a aceptar la certeza de su diferencia, que implica aceptar peores condiciones de trabajo y derechos diferenciales al resto de la población. Hablamos de un cuerpo ausente de su territorio, configurado en la inexistencia que lo empuja a desaparecer para no dejarse ver y evitar el maltrato. Un cuerpo que, se vuelve presencia incómoda, pues transgrede los procedimientos de la normalización de la sociedad.

Los argentinos no descendemos de los barcos

“La labor del colonizador es hacer imposible hasta los sueños del colonizado”. Frantz Fanon, Los prisioneros de la tierra.

El gobierno argentino, en la segunda mitad del siglo XIX, reclutó de manera intencional a personas negras para conformar la primera línea del ejército en la cruenta Guerra del Paraguay (1865- 1870), la mayoría de ellas murieron. Antes de esa guerra, la Constitución Nacional de 1853 ya tenía como objetivo fomentar la inmigración de personas blancas de Europa por aproximadamente 100 años (1850-1950) , como estrategia de la clase dirigente para la europeización del país.

Por otro lado las epidemias de fiebre amarilla y el cólera tuvieron como principales víctimas los inmigrantes pobres y a los afrodescendientes, condenados en la zona sur de la ciudad, hacinados en conventillos y a la vera del infectado Riachuelo, mientras la elite escapó hacia la zona norte, consolidando una división espacial que aún perdura.

Políticas estatales de blanqueamiento e higienización racial en busca de una promesa de civilización y progreso.

Si existieron reacciones xenófobas hacia los inmigrantes europeos, hablamos de una política de Estado que implicó otorgarles beneficios a los europeos blancos que se les negaron desde siempre a los pueblos nativos. En Argentina el relato nacional habla de que la población del país es

el resultado de un crisol de razas pero se elaboró pensando en una mezcla básicamente europea, desconociendo tanto a los pueblos originarios como al múltiple mestizaje con ellos. Los argentinos, según ese relato, “descendieron de los barcos”, mito racista sostenido públicamente entre otros, por el expresidente Alberto Fernández, mito por el cual se niega ese mestizaje. Las versiones de una nacionalidad cruzada por lo indígena permanecieron invisibilizadas por la hegemonía aplastante de una cultura eurocéntrica, que además nos diferenciaba del resto de América Latina. Nada más racista que el dicho, en Argentina no hay racismo porque no hay negros. Una lógica que también establecía que Buenos Aires era la ciudad más europea del continente frente al atraso provinciano, caracterizado genéricamente como el interior.

El mito de la superioridad blanca, fue utilizado para el exterminio de los pueblos originarios no solo por los conquistadores, fue el Estado nacional quien dispuso la infame Campaña del Desierto y quien en noviembre de 1886 envió al ejército que en Tierra del Fuego, en la playa de San Sebastián, masacró a un grupo de familias selk’nam, tarea de exterminio complementada por los estancieros Menendez Braum que contrataron al escocés Alexander Mc Lenan para realizar esas matanzas. Los pocos sobrevivientes fueron llevados a Buenos Aires y exhibidos como animales.

Las raíces se hallan en el antagonismo histórico que atraviesa esta tierra, entre la elite criolla y eurocéntrica y los invisibilizados y oprimidos descendientes de los originarios pueblos andinos a lo largo de toda nuestra América, con su historia de rebeliones y feroces represiones.

“Los bolivianos usan el hospital público que pagamos con nuestros impuestos”, “los mapuches son vagos”, “son chilenos que quieren apropiarse de la Patagonia”, “los kollas y los aimaras, atrasan siglos e impiden el progreso con sus pretensiones territoriales”.

En todos los casos se repiten los discursos denigrantes hacia quienes viven por generaciones en esos territorios. Tras ese mensaje machacado por los medios se esconde el verdadero motivo de esta política neocolonial etnicida, que es la voracidad de las empresas para la ocupación y explotación de los recursos de la tierra, el agronegocio, la megaminería, la extracción y apropiación del oro y ahora del litio, y la especulación inmobiliaria, que se disfrazan de progreso mientras envenenan a los seres vivos, la tierra, las aguas y el aire.



Las comunidades originarias de Jujuy movilizadas en defensa del agua

La urbe racista

El discurso contemporáneo en la planificación urbana, a menudo comienza con un diagnóstico que encuadra la historia como una serie de acontecimientos que fueron perpetrados por los privilegiados. De manera similar, transforma el acto del sujeto en un atributo del objeto, la raza en algo que los diferentes son, en lugar de algo que construyen los racistas. Con pocas excepciones, el tema de la raza permanece en gran medida ausente del discurso sobre la resiliencia de las ciudades, y más aún de la práctica de planificación y diseño.

El diseño de las ciudades concentra recursos en algunos lugares y margina a las comunidades en otros. Si bien las historias, políticas, prácticas y proyectos particulares que producen estas divisiones socioespaciales pueden variar según el

territorio, las líneas de separación invariablemente demarcan diferencias de raza, etnia, casta o clase. Esta relación entre el espacio y las formas de identidad construidas políticamente informa dónde vive o no vive la gente, determina su acceso relativo a recursos y oportunidades, define la dinámica de poder involucrada en cómo se usan y gobiernan los espacios y, con el tiempo, produce consecuencias materiales. El relato oficial que homogeniza a los habitantes de los guetos urbanos, facilita la denigración de sus habitantes sin nombre, pero siempre reitera que no se trata de racismo, sino del combate a las mafias, la inmigración ilegal, el narcotráfico y la delincuencia en general. La negación de la intención racista, a través de esta estrategia de minimización, la trivialización, también puede materializarse arguyendo

que se trata de acciones de sentido común, que son la única opción, legitimada para proteger a la ciudadanía ante la violencia que opera desde las villas y los barrios marginados.

Las manifestaciones espaciales de la ideología racial resultan directamente de los impactos superpuestos de los proyectos y políticas urbanas, prácticas que están arraigadas en los supremacismos raciales, culturales y religiosos, que han impactado en el desarrollo de paisajes físicos en escalas de tiempo y espacio. Bonilla Silva denomina *habitus blanco* al que se produce por la construcción de fronteras simbólicas y sociales que racializan el espacio.

Los patrones espaciales de la segregación residencial suelen asentarse sobre factores primigenios de desequilibrio territorial, tales como, la distinta calidad ambiental de cada área urbana o la accesibilidad diferencial a determinados bienes y servicios.

El lugar de residencia tiene importantes repercusiones en la reproducción de las relaciones sociales, mediante un proceso de retroalimentación que puede agudizar las desigualdades preexistentes.

Los residentes de áreas urbanas hiperdegradadas constituyen un 70 % de la población urbana de los países menos desarrollados y al menos un tercio de la población urbana global.

El eje del nacionalismo, de la xenofobia, se ha ido trasladando cada vez más desde los paisajes rurales a la ciudad. La idea modernista sobre

la ciudad como espacio para la diversidad se fue diluyendo hacia una fragmentación de la urbe en enclaves segregados.

El racismo y la racialización se organizan de manera espacial, relacionando realidades geográficas con fenómenos como la segregación y la guetización. El racismo como ideología, experiencia o relación social es parte integral de las geografías económicas, sociales y urbanas del espacio, de los imaginarios espaciales, de las geografías políticas, de los conflictos y movimientos sociales. Dando lugar a conceptos como espacialismo o urbanismo racial.

Tal cual lo señaló Henri Lefebvre, el espacio social debe estudiarse como un proceso de producción. Una vez producido, el espacio tiene efectos en la historia al hacer posible o difícil la dinámica de transformación, por tanto el racismo y la racialización son parte activa de un modo de producción del espacio social.

Es interesante preguntarnos ¿si quienes enfrentamos el racismo y la xenofobia, tenemos claro las contradicciones que se explicitan en la producción del espacio y nuestra propia capacidad para producir otros tipos de espacios? Debemos asumir que no existe un espacio urbano, sino varios espacios, diferenciados, fragmentados y distintos entre sí en permanente tensión.

Las representaciones socio espaciales están entrelazadas con las percepciones que se tienen respecto

a los espacios de quienes los habitan aludiendo a todos los componentes simbólicos que contiene el racismo y que se van a ver referenciados en la representación del espacio que va a tener una fuerte relación e incidencia en la forma en que se representa a los habitantes de dicho espacio.; El racismo es la forma visible del proceso de representación de quien lo practica; es decir, que el racismo es una forma de representar a cierta comunidad; y que al ser una representación, también va a estar compuesta por percepciones dentro de su espacio, debido al carácter cotidiano, físico, estético y simbólico. Son las villas, favelas o slums, el locus marginal que define a quien lo habita. La villa, donde viven personas nacidas en otros países o sus descendientes, pero también quienes vinieron de provincias afectadas por el agronegocio, el extractivismo y la histórica y la crónica pobreza, es estigmatizada espacialmente, sus habitantes son definidos con el despectivo de “villero”. Su territorio va a ser representado de manera racista, está compuesto por un grado de creencias racializadas de la comunidad que habita en ese espacio. También de un racismo institucional, en donde los territorios habitados por los más pobres tienen por parte del Estado, una mezcla de inacción estructural, control y represión. Las villas son presentadas como un espejo invertido de la civilización, la cara opuesta a los deseos de una ciudad bella, lim-

pia y ordenada. Estar domiciliado allí es un estigma y de hecho alcanza para ser clasificado como vago o delincuente, es condena a la invisibilidad. Sus casas nunca son consideradas residencias fijas, son provisorias como sus habitantes. No tienen otro futuro que no sea la inmediatez.

La aporofobia, una palabra que antes del 2017 no existía en el diccionario y que fue acuñada por la filósofa española Adela Cortina, es el miedo y rechazo hacia la pobreza y hacia las personas pobres. La aporofobia es la que construye, junto con categorías raciales y xenófobas, las fronteras interiores. La distancia en las fronteras internas puede ser variable, desde barrios cerrados aislados entre muros, en la no-ciudad y zonas de privilegio en el corazón de la urbe, el grado de proximidad o lejanía no cambia esencialmente las bases para la taxonomía social de segregación, en todo caso determina el grado de vigilancia y quien es el que la asume en uno u otro caso, la policía y los miles de efectivos de la seguridad privada. El adentro y el afuera se definen como lugares antagónicos, lo cual va configurando una conducta ostensiblemente agresiva y de sospecha a lo diferente.

Un espacio que define en extremo el papel del Estado en la segregación social es el penitenciario, las Cárceles de la miseria como las definió Loic Wacquant, hacen desaparecer un excedente de población, condenado al exilio interno, que luego

regresará aún más aun vulnerables a algún gueto urbano.

La élite encuentra más simple fugar, ocupar los espacios vacíos donde empezar de cero, sin historia ni condicionamientos, homogéneo y aislado. El abandono de las calles, de los lugares abiertos e irrestrictos, su degradación o desaparición, significa aceptar la vida sin socialidad física. Una sociabilidad, cada vez más refugiada en el universo virtual, el texto sin el cuerpo. El miedo manipulado por mediadores sociales se transforma en objeto mercantil y el habitar se ve transido por prejuicios, animosidad y beligerancia, desconociendo cualquier alteridad, alimentando el odio de clase, racial y xenófobo, la arrogancia, la meritocracia y la justificación de privilegios.

La polarización, adentro-afuera, seguro-inseguro, rico-pobre, nuestro-ajeno, se traslada mecánicamente a la ecuación legal-ilegal. Los mecanismos de gentrificación y relocalización, basados en intereses inmobiliarios, turísticos, de apropiación de la renta que produce el suelo urbano, empujan los procesos de limpieza social que en las últimas décadas se reproducen en casi todas las metrópolis, desde New York hasta Buenos Aires, donde una centrifugadora de pobres racializados los empuja a las periferias de hábitats precarizados.

En el sur global son cientos de millones los que se hacinan, producto de guerras, hambrunas y pobreza crónica, en los slums, favelas, o vi-

llas miseria. Espacios estigmatizados, donde quienes viven en esos hábitats degradados, transitorios o permanentes, son discriminados por el solo hecho de no tener la posibilidad de elegir otro lugar donde reproducir la vida.

Cuando se hace referencia a un lugar, villas y barrios pobres de modo explícito son considerados zonas de concentración y hábitat natural de delincuentes; todo aquel que vive allí es estigmatizado como habitante de un territorio sin control, promiscuo, sin familia, ni autoridad, por tanto es justificadamente segregado. Esta interpretación expresa de forma particular una mayor tolerancia con la aplicación de la violencia, la limpieza social y racial en los barrios de clases altas y medias y la militarización de los barrios marginales, práctica común de los gobiernos de las principales ciudades.

El resultado se puede leer en un mapa donde se verifica que la violencia no se distribuye de forma igual en el espacio urbano: es una forma de desigualdad social, son los habitantes precarizados quienes sistemáticamente sufren la violencia letal. Particularmente niños y jóvenes son los principales objetivos del aparato represivo estatal, que actúa diferenciando claramente la punición de acuerdo al sitio donde se produce el delito y quién es la víctima. En Brasil, de las casi 40.000 muertes por homicidio por año, el 90% son jóvenes, el 80% pobres y negros. Los archivos de la CORREPI (Coordinadora contra la represión policial e institucional), dan

cuenta en Argentina de las miles de víctimas por la aplicación del gatillo fácil por parte de las fuerzas represivas. En los 40 años de esta democracia se registraron 9.715 personas asesinadas por las distintas modalidades represivas. Todo vale para la utilización

de la violencia por parte del Estado, hacia los racializados habitantes de barrios pobres, y la criminalización de sus luchas, la cual es legitimada por una serie de normativas oficiales que se han acumulado por decisión de los sucesivos gobiernos.



Represión policial en el asentamiento de Guernica, provincia de Buenos Aires

La construcción, en gran parte de la sociedad, de consensos basados en prejuicios raciales, xenófobos y de odio hacia los pobres, que justifican la represión política y socio espacial ante las consecuencias de las políticas neoliberales, es un factor determinante a tener en cuenta por parte de quienes las enfrentan.

Si bien en las últimas décadas ha habido mayor visibilización de esta problemática, debemos asumir

que en nuestro país la cuestión del racismo, tampoco ha sido expuesta en toda su dimensión, incluso por parte de sectores de la izquierda. El discurso blanqueador y eurocéntrico tiene aún latencias múltiples, el racismo aparece casi siempre como una causa colateral y no el origen. Un proyecto autoemancipatorio, además de ser anticapitalista, ecosocialista, feminista, humanista e internacionalista deberá tener un claro contenido antirracista.

La resistencia anticolonial palestina. El sumud y la negativa a capitular

Entrevista a Lena Meari

Por Zulema Gonzalez



Lena Meari es una destacada académica palestina, profesora e investigadora de la Universidad de Birzeit con un amplio currículum en el que integra varias disciplinas como parte de su formación. Se destaca su especial interés en la geopolítica de la producción de conocimiento, las metodologías anticoloniales, las es-

tructuras coloniales y las relaciones coloniales, el sumud como filosofía anticolonial de resistencia, la subjetividad revolucionaria, la teoría feminista anticolonial y los enfoques críticos del concepto de desarrollo con énfasis en Palestina y el mundo árabe.

En esta entrevista que nos proporciona, analiza la importancia del enfoque anticolonial para entender los impactos de las diferentes dimensiones sistémicas que afectan la vida cotidiana de los pueblos del Sur Global, árabes y Palestino en particular; la necesidad del enfoque epistemológico-político de los feminismos decoloniales no sólo para exponer las intersecciones de poder en el caso palestino, cuestionar los marcos coloniales de pensamiento-acción de algunos feminismos, sino también para teorizar y reforzar las resistencias y luchas de las mujeres

palestinas en el contexto del colonialismo de asentamiento sionista; también aborda la situación de los presos y presas palestinos, especialmente después de la intensificación del genocidio en Gaza; las implicaciones políticas y prácticas que tiene el sumud y su perspectiva de futuro como palestina en los territorios ocupados.

¿Qué aportes ofrece el enfoque interseccional y las teorías anticoloniales para comprender la realidad de los pueblos del sur global - Palestina en particular, y su persistente lucha por la liberación?

Como sugirió Ignacio Martín-Baró hace tiempo, para comprender en profundidad las realidades vividas por los pueblos del sur global, Palestina en particular, tenemos que rediseñar nuestras herramientas teóricas y prácticas desde el punto de vista de las vivencias de nuestros propios pueblos, desde sus sufrimientos, sus aspiraciones y sus luchas. Esto significa que, para evitar visiones eurocéntricas coloniales hegemónicas, necesitamos posicionarnos en los sufrimientos y las luchas de los pueblos colonizados, marginados y explotados y adoptar una postura liberadora. Este posicionamiento abre la posibilidad de comprender las intersecciones de las formaciones y relaciones globales y locales de los sistemas jerárquicos coloniales, imperiales y capitalistas racistas opresivos y explotadores que constituyen

el contexto material histórico subyacente a las realidades cotidianas vividas por los pueblos, y al mismo tiempo emprender la lucha por dismantelar estas estructuras y sus encarnaciones en las realidades y relaciones cotidianas de los pueblos.

La integración del análisis y la práctica anticolonial-liberadora es necesaria para repolitizar el enfoque analítico interseccional y explorar los procesos y prácticas involucrados en la promoción de la liberación respondiendo a las realidades y necesidades de la mayoría de la población del sur global y sus problemas reales de miseria opresiva y dependencia marginalizada y su necesidad de liberación de las estructuras sociales que los oprimen y explotan. Situar dentro del enfoque anticolonial abre la posibilidad de convertir el conocimiento en un proceso de concientización, para utilizar el concepto de Paulo Freire empleado para identificar el proceso de desarrollo de una conciencia crítica de la propia realidad social a través de la reflexión y la acción que desmitifica y enfrenta las contradicciones de la vida material real y transforma el conocimiento en una herramienta que apunta al logro de la liberación y la justicia. Como insistió Baro, necesitamos una nueva forma de alcanzar el conocimiento como la verdad de los pueblos del sur global, no en su actual opresión, sino más bien en el mañana de su libertad. Es decir, la

verdad de los condenados de la tierra no se descubre, más bien se crea.

El sur global, incluida la región árabe, se formó a través de una larga historia de colonialismo occidental capitalista moderno, impuesto mediante guerras, extracción, desplazamiento y destrucción. Los pueblos árabes padecieron el sistema mundial colonial racista moderno, que destruyó los modos de producción y estilos de vida de las comunidades. En cuanto al pueblo palestino, desde fines del siglo XIX, se enfrentó a un proyecto colonial de asentamiento sionista expansionista impulsado por la apropiación y el control de la tierra y la exterminación de la población indígena mediante asesinatos, expulsiones, desplazamientos, así como confinamiento, y la reconfiguración de los seres humanos y sus visiones sobre sí mismos, su ubicación y sus problemas sociales. Esta realidad ha sido distorsionada por los predominantes modos de producción de conocimiento que surgen de puntos de vista colonialistas eurocéntricos que ocultan los efectos acumulativos de las dimensiones sistémicas en las realidades cotidianas de empobrecimiento y explotación.

En las condiciones actuales concretas que enfrenta el pueblo de Palestina, considerar el punto de vista anticolonial y el enfoque interseccional significa contextualizar más de un año de guerra genocida sionista librada contra el pueblo palestino, particularmente en Gaza, que desde

octubre de 2023 hasta la fecha asesinó a más de 43.926 hombres, mujeres y niños palestinos, hirió a más de 107.760 palestinos, desplazó a más de 2.000.000 palestinos, detuvo y torturó a más de 16.500 palestinos y destruyó la mayoría de las escuelas, universidades, hospitales, panaderías, mezquitas, iglesias, centros culturales y lugares de trabajo. Necesitamos contextualizar esta guerra genocida dentro del proyecto colonial de asentamiento sionista en Palestina y su impulso eliminacionista para exterminar al pueblo indígena, desposeer y controlar su tierra y reemplazarlo por colonos. Este proyecto colonial de asentamiento sionista y su ideología expansionista eliminatoria es heredero de la modernidad capitalista colonial europea a la que se enfrentaron los pueblos del sur global. Esta contextualización muestra que los sufrimientos y las luchas del pueblo palestino son un caso particular de la larga historia de colonización y desposesión de los pueblos del sur global por parte de las potencias capitalistas imperiales más amplias, y expone a las potencias imperialistas dentro del sistema global actual como socios activos en el proyecto genocida que sirve a sus intereses imperiales en nuestra región.

¿Por qué es importante tener una perspectiva decolonizadora para comprender la realidad que viven las mujeres palestinas y su

participación en la causa por la liberación nacional? ¿Qué aporta el feminismo decolonial en este sentido? ¿Cuál es, en su opinión, el papel de las mujeres en la causa de la resistencia y la liberación?

El conocimiento hegemónico producido sobre las condiciones de vida de las mujeres en el sur global, incluidas las mujeres árabes y palestinas, se enmarca en la lógica cultural colonial-orientalista que reduce el enfoque analítico de las condiciones de vida de las mujeres a factores culturales y religiosos patriarcales, representando a las mujeres como víctimas de sus tradiciones, que deben ser salvadas por feministas liberales blancas que las ayuden a alcanzar sus derechos y libertades individuales, y su igualdad formal en las esferas jurídica, política y social. Este objetivo podría alcanzarse, según el feminismo colonial, a través de la colonización que busca “*liberar a las mujeres*” de sus culturas patriarcales.

La colonialidad de la producción de conocimiento es una extensión y un reflejo del colonialismo material; por lo tanto, el conocimiento colonial permite y justifica la continuación del colonialismo. Existe una relación dialéctica entre el colonialismo material y sus prácticas y la producción de conocimiento colonial. Por ello, no es posible desmantelar la colonialidad del conocimiento sin desmantelar el colonialismo y

las relaciones coloniales en el mundo social material. El feminismo decolonial requiere un movimiento dual de deconstrucción del conocimiento colonial sobre las mujeres y el dismantelamiento de las estructuras materiales del colonialismo y sus componentes capitalistas, raciales y patriarcales.

El feminismo decolonial como enfoque epistemológico-político se involucra y choca con las prácticas y los efectos de la colonización material de la tierra y el mundo social. También choca con los patrones de conocimiento producidos sobre esta realidad material colonial, específicamente los patrones de producción de conocimiento feminista colonial sobre las mujeres en el sur global. El feminismo decolonial reconecta las experiencias cotidianas de las mujeres, incluidas las experiencias de violencia de género y sexualizada, con las fuerzas sistémicas que estructuran y (re)reproducen estas condiciones. Recupera una analítica y una práctica que entiende la modernidad como algo que se fundamenta en procesos entrelazados de colonización, conquista y explotación capitalista que se basan en regímenes raciales. Esta recuperación de los fundamentos coloniales de la modernidad permite centrar la formación contemporánea de estos sistemas en la región y vincularla con las realidades cotidianas de las mujeres para facilitar su transforma-

ción mediante la incorporación a las luchas de las mujeres marginadas.

El feminismo decolonial vincula las experiencias cotidianas de las mujeres y los patrones de opresión y violencia a los que están expuestas con las fuerzas que moldean y reproducen dichas condiciones de opresión y desposesión y con las intervenciones imperialistas con el propósito de formular los intereses y prioridades de las mujeres. A pesar de la importancia de este punto de vista como enfoque analítico de la realidad cotidiana, aún predomina el análisis cultural orientalista que ubica los problemas de las mujeres y la violencia cotidiana en culturas y tradiciones rígidas a través del predominio de las tendencias feministas liberales, que se centran estrechamente en los individuos atomizados. Estas tendencias ocultan y distorsionan la realidad de las dinámicas del poder del trabajo, a tal grado que reproducen la colonialidad del poder. El feminismo decolonial busca situar a las mujeres dentro de los sistemas globales y locales de poder que producen violencia y las formas disponibles para resistirlos.

Las críticas feministas articuladas por mujeres de color y mujeres del sur global sugieren que la interseccionalidad de la raza, la clase, la sexualidad y el género trasciende las lógicas clasificatorias, binarias y jerárquicas que caracterizan el pensamiento modernista, colonial y capitalista sobre la raza, el géne-

ro y la sexualidad. A partir de esta crítica, podemos exponer el “colonialismo de género” como un análisis de la opresión racial y de género capitalista.

Además de exponer las intersecciones del poder, es importante teorizar la resistencia. Las mujeres no son meros sujetos oprimidos moldeados por el colonialismo de género. En lugar de pensar que el sistema colonial capitalista global tiene éxito en la destrucción del conocimiento, las relaciones y las economías humanas, estos procesos son constantemente resistidos y lo son hasta el día de hoy. La resistencia, como sugirió María Lugones, constituye la posibilidad de la lucha política, y en esto se basa el feminismo decolonial.

En el caso palestino, es necesario comenzar por comprender y analizar la estructura del proyecto colonial de asentamiento sionista, las consecuencias aparentes y ocultas de sus prácticas y sus dimensiones sociales de clase y género, así como confrontar el conocimiento basado en la realidad material creado por esta. También es necesario comprender y promover las formas de lucha desarrolladas y empleadas por las mujeres. El feminismo colonial en el caso palestino se manifiesta en enfoques feministas que aíslan a las mujeres negando su interés en la liberación de sus pueblos y retratan a las mujeres involucradas en la liberación de sus comunidades como poseedoras de una conciencia patriar-

cal distorsionada y como utilizadas por fuerzas nacionales patriarcales.

Las mujeres palestinas no son sujetos abstractos, sino sujetos que se posicionan y forman dentro de estructuras de relaciones de poder entrelazadas. Las circunstancias de la vida de las mujeres y sus subjetividades, así como sus luchas, emergen de sus condiciones materiales. Esto es lo que motivó los roles de las mujeres palestinas en la lucha de liberación palestina. Históricamente, la participación de las mujeres palestinas en la lucha nacional anticolonial de liberación ha influido en el cambio de roles de género de las mujeres palestinas y ha dado lugar a su empoderamiento. Estos roles tienen múltiples formas, desde la creación de organizaciones benéficas destinadas a apoyar a las familias afectadas por las duras condiciones resultantes de la Nakba hasta la integración de las mujeres en la formación profesional. Tras la creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en 1964, las mujeres activistas crearon la Unión General de Mujeres Palestinas como organización popular que trabajaba con las mujeres en temas socioeconómicos y las movilizaba para que participaran en la lucha por la liberación. Las mujeres palestinas también participaron en la lucha armada.

La actual guerra genocida en Gaza tiene dimensiones de género. Una de sus formas es el ataque a las mujeres, en particular a las em-

barazadas. El ataque al útero de las mujeres tiene como objetivo destruir la capacidad de los palestinos de reproducir generaciones futuras. Sin embargo, las mujeres siguen desempeñando un papel fundamental en la persistencia y sostenibilidad de sus familias y comunidades, en medio de la destrucción de toda forma de vida. Ellas soportan la carga cuando sus familiares son asesinados o encarcelados. Practican el *Sumud* [perseverancia] mientras son arrestadas y encarceladas.

Sabemos que la política de detención, encarcelamiento y tortura sistemática contra el pueblo palestino es una de las estrategias utilizadas por el régimen colonial sionista para intentar quebrar la lucha de liberación nacional y en este sentido también reconocemos el valor de las presas y los presos palestinos como figuras políticas importantes para su pueblo y de las cárceles como espacios que toman la forma de escuelas de resistencia. Desearíamos que nos comentara de la situación actual de las presas y los presos palestinos, especialmente después del 7 de octubre, cuando se intensificaron las detenciones. ¿Qué estrategias de resistencia existen contra esta violencia colonial? ¿En qué medida la violencia colonial y patriarcal están interconectadas y se expresan en los cuerpos de las mujeres palestinas? ¿Qué nos

puede decir sobre la resistencia de las mujeres palestinas en las cárceles sionistas? ¿Cuál es la relación entre la práctica del *Sumud* y la resistencia de todo el pueblo palestino?

Para los palestinos, la cuestión de la prisión está asociada a la cuestión de la libertad. La libertad en el contexto colonial de asentamiento de Palestina tiene significados y connotaciones que van más allá de la presencia física dentro o fuera de los muros de la prisión colonial. Libertad significa resistir la penetración de la subyugación colonial en tu espíritu. En este sentido, puedes ser libre dentro de los muros de la prisión mientras tu espíritu sea libre.

Para entender las formas de resistencia en el contexto de la prisión colonial, es importante entender la función de la prisión desde el punto de vista del poder colonial. Las prisiones coloniales sionistas son herencia de los colonos británicos, que las utilizaron desde la década de 1930 para controlar la resistencia palestina. El cautiverio político y el encarcelamiento masivo se convirtieron en parte integral de las políticas coloniales de asentamiento sionistas. El encarcelamiento masivo y la tortura física y psicológica sistemática de los palestinos se han empleado como una técnica colonial primaria destinada a difundir el terror, prevenir y reprimir cualquier forma de oposición anticolonial. Por lo tanto,

el cautiverio político en Palestina no debe enmarcarse como una violación de los derechos humanos de los palestinos a los que se debe oponer resistencia por medios legales. El cautiverio político se convierte en un lugar para enfrentar y resistir a los colonos, no para apelar a los colonos para que respeten los derechos humanos de los cautivos palestinos.

Históricamente, el movimiento de prisioneros palestinos y sus comunidades de apoyo han comprendido esta lección y se han organizado en consecuencia. El movimiento de prisioneros comprendió que su papel es enfrentarse a las autoridades penitenciarias y convertir las prisiones coloniales en castillos revolucionarios, espacios de resistencia y universidades populares. Desde dentro de los muros de las prisiones y sus duras condiciones materiales, la comunidad de cautivos palestinos inventó medios creativos para desarrollar un sistema educativo, estructuras organizativas y redes de comunicación dentro y fuera de las prisiones coloniales. El movimiento de cautivos palestinos se ha constituido como una parte crucial de las fuerzas revolucionarias palestinas. Los logros del movimiento de cautivos palestinos se obtuvieron a través de un largo proceso de lucha que implicó sufrimiento, sacrificio y esperanza. Una de las formas de confrontación que emplean los cautivos palestinos es la huelga de hambre o lo que se llama “la batalla del

intestino vacío”. Las aspiraciones de libertad de los prisioneros políticos palestinos también se reflejan en el contrabando de esperma para la continuación de la vida y la construcción de un futuro liberado. Otra forma de confrontación tiene lugar en la sala de interrogatorios, en el que los cautivos palestinos practican el *Sumud*. La práctica del *Sumud* -traducida aproximadamente como perseverancia- promovida por los palestinos desestabiliza el orden colonial y sus relaciones de poder. En el contexto del interrogatorio, *Sumud* significa no confesar, no cooperar con los interrogadores y abstenerse de proporcionar información para protegerse a sí mismo, a los compañeros, a la organización política y al movimiento de resistencia. *Sumud* se relaciona con el arresto y el interrogatorio como un espacio para continuar la lucha en lugar de terminarla. En cada momento del interrogatorio, el palestino en *sumud* se involucra en la invención de estrategias para practicar *sumud*. Estas incluyen la constante regeneración de relaciones afectivas con otros, como la madre, las madres de otros y con el ser amado. La red de relaciones del *samed* (quien realiza la acción del *sumud*) incluye a los mártires y cautivos palestinos y a todos aquellos que encarnan sentimientos revolucionarios. Las convicciones políticas del *samed* se entrelazan con su red de relaciones. El *samed* se involucra en la continua reinvencción de fuerzas

para el *sumud*, incluida la recitación de canciones revolucionarias.

Sumud implica la eliminación del miedo colonial, es decir, un proceso de compromiso con la desubjetivación. En el contexto del duro orden colonial, eliminar el miedo implica restablecer una nueva relación con la muerte, un evento que prevalece en las vidas de los palestinos bajo condiciones coloniales. La voluntad de morir implica una postura teórica, política y psíquica, así como experiencias prácticas, relaciones emocionales y sociales. En las experiencias vivenciales de los palestinos en *sumud*, tanto el dolor como la muerte no son solo formas que motivan la acción, sino que son acciones en sí mismas. El dolor, así como la muerte, se construyen como una formación relacional a través del cultivo de *sumud*. La muerte es parte de la subjetividad y la política de *sumud*.

Como parte del interrogatorio, se emplean sexualidad y género como técnicas de interrogatorio y tortura para subyugar a los luchadores palestinos. Las mujeres palestinas que luchan resisten y resignifican estas técnicas a través de la puesta en práctica del *sumud*. La práctica del *sumud* por parte de las mujeres (y hombres) palestinas que luchan abre la posibilidad de desestabilizar los significados del cuerpo sexuado, subvertir las rutinas de la vida cotidiana de las mujeres y las costumbres sociales que establecen

los cuerpos y las sexualidades de las mujeres de una manera fija, y desafiar las asociaciones fijas entre el cuerpo femenino y los significados de la dignidad y el honor de las mujeres dentro de la sociedad palestina y la percepción colonial de la misma. Las prisioneras políticas palestinas subvierten las técnicas de poder colonial sexual empleadas en el interrogatorio, al mismo tiempo que cambian ellas mismas y los valores culturales y las percepciones de la sexualidad de las mujeres de su sociedad que obstaculizan la lucha revolucionaria en el caso específico del colonialismo de asentamiento sionista en Palestina.

A lo largo de este proceso de transformación, la puesta en práctica del *sumud* en los interrogatorios cambia la lucha revolucionaria palestina y los movimientos revolucionarios palestinos en general al reconstituir la percepción de la categoría construida de la mujer y su cuerpo en nuevas formas revolucionarias.

Durante la actual guerra genocida, se han intensificado los arrestos, la tortura y el encarcelamiento. Los prisioneros palestinos enfrentan duras torturas, incluyendo el ahogamiento simulado, la privación del sueño, descargas eléctricas, perros asechando y otras formas de tortura. Las agresiones sexuales, las amenazas de violación y la violación real se utilizan ampliamente. Los testimonios de prisioneros palestinos de Gaza revelan que fueron retenidos

en instalaciones similares a jaulas, desnudos durante períodos prolongados, usando solo pañales, con los ojos vendados, privados de comida, sueño y agua, y que los quemaron con cigarrillos.

La mayoría de los prisioneros palestinos son retenidos sin cargos ni juicio, bajo lo que se conoce como detención administrativa.

¿Cómo utiliza el régimen sionista el discurso racializado para justificar el genocidio actual?

El discurso racial tiene una larga historia y está arraigado en la lógica colonial moderna y la representación de los pueblos colonizados. El poder militar y económico colonial va de la mano con los sentimientos de supremacismo blanco y los discursos racializadores. La esencia del colonialismo se basa en la deshumanización de los pueblos colonizados y la afirmación de su inferioridad biológica o cultural empleada como justificación de su colonización o exterminio.

Desde sus inicios, el proyecto colonial de asentamiento sionista desplegó discursos raciales deshumanizadores al referirse a los pueblos indígenas de Palestina. Los sionistas negaron la existencia misma de los palestinos, como lo refleja el comentario de Golda Meir de que “*no existe el pueblo palestino*”.

La lógica racial fundacional sionista se reprodujo y utilizó intensa-

mente el 7 de octubre. El ministro de defensa de Israel, que ordenó el asedio total de Gaza impidiendo el abastecimiento de electricidad, alimentos, combustible o cualquier otro producto, se refirió a los palestinos como “*animales humanos*” que merecen ser asesinados, desplazados, morir de hambre, y su total destrucción. Referirse a los palestinos como “*terroristas*” es una forma prevaliente de racialización que funciona a través de la deshumanización de los palestinos convirtiéndolos en objetivos eliminables.

En este momento político e histórico en el que el colonialismo, el racismo y la ocupación israelí se intensifican con el silencio y el apoyo cómplice de los estados imperialistas, pero también en un momento en el que la resistencia palestina se está reconfigurando con firmeza y determinación y expone al mundo la impunidad y el verdadero rostro del colonialismo, ¿qué perspectivas de futuro ve para el pueblo palestino?

Las perspectivas para el pueblo palestino deben leerse a partir de las constantes e inquebrantables aspiraciones históricas y actuales de los palestinos a un futuro liberado. A pesar de la barbarie del momento, mientras el mundo entero observa la procesión de asesinatos y destrucción de las vidas biológicas y materiales palestinas, las profundas

aspiraciones de libertad y la relación orgánica de los palestinos con su tierra, que siempre ha existido entre los palestinos y los pueblos indígenas, continúan.

La lucha persistente por un futuro liberado y el *sumud* (firmeza) ejercido por el pueblo palestino frente al exterminio siguen brindándonos resiliencia, solidez y esperanza. El momento actual es una revelación del potencial genocida siempre presente de las potencias coloniales racistas y capitalistas imperialistas. Como escribió Aime Cesaire en su *Discurso sobre el Colonialismo*, “*la civilización que utiliza sus principios para engañar y cometer fraudes es una civilización moribunda*”. La colonización “*es incapaz de justificarse ni ante el tribunal de la “razón” ni ante el tribunal de la “conciencia” y, cada vez más, se refugia en una hipocresía que es tanto más odiosa cuanto que es cada vez menos probable que engañe*”.

Nuestra resiliencia y esperanza se fortalecen cuando vemos a los estudiantes en los campus universitarios de todo el mundo, así como a las fuerzas revolucionarias libres, que declaran que ya no se los puede engañar y que las atrocidades del colonialismo, el imperialismo capitalista y las guerras genocidas ya no se pueden justificar en su nombre. En este sentido, la frase “*Gaza nos liberó*”, escuchada por tantas personas en todo el mundo, nos anuncia que la sangre de miles de palestinos,

los cuerpos bombardeados de niños, mujeres y hombres palestinos y los cuerpos torturados de los cautivos palestinos no sólo les revelaron el verdadero rostro feo del sionismo como una máquina colonial de exterminio, con la que el pueblo indígena de Palestina se topó desde fines del siglo XIX, sino que también expusieron el verdadero rostro del régimen político global. En contraste con los discursos sobre la humanidad y la democracia pronunciados por los regímenes políticos occidentales, estos continúan extrayendo excedentes de la sangre capitalizada de los colonizados.

La islamofobia y las teorías críticas del racismo

Benjamin Opratko y Fanny Müller



El objeto de este artículo 1/es reflexionar sobre las implicaciones teóricas y conceptuales de los estudios y publicaciones más recientes sobre el fenómeno de la islamofobia en los países del Norte, principalmente Europa y EE UU. Nuestro planteamiento seguirá cuatro etapas:

Primero daremos un breve resumen de los desarrollos contem-

poráneos en el campo universitario emergente de los estudios sobre la islamofobia. En segundo lugar discutiremos los usos del término islamofobia en algunas de las contribuciones más importantes de este campo de investigación. Examinaremos así los problemas producidos por la ausencia sistemática de confrontación con las teorías críticas del racismo. En

una tercera parte traduciremos las consecuencias teóricas del desafío que representa la islamofobia en un marco conceptual alternativo más capaz de analizar el racismo antimusulmanes. Examinaremos la manera como esto lleva a un conjunto de principios fundamentales de una crítica radical y marxista del racismo. Concluiremos por último con algunas sugerencias sobre la manera en cómo estas consideraciones teóricas pueden ser movilizadas hoy día en estrategias antirracistas.

Un concepto “que ha llegado a la madurez”

El estado actual de la investigación sobre el tema ha sido resumido de manera muy acertada por Brian Klug en un artículo que tiene el rango de revista de la literatura. Según él, con la emergencia de un número significativo de trabajos universitarios sobre la diversidad de las formas contemporáneas de discriminaciones hacia los musulmanes, es ya hora de “quitar las comillas” cuando se trata de islamofobia (Klug, 2012: 679). La razón es sencilla: desde la primera utilización del término en la literatura universitaria a finales de los años 1990 y desde su desarrollo público en el informe “Islamofobia, un desafío para todos”, publicado por el Runnymede Trust en 1997, este concepto ha “llegado a la madurez”. No solo circula ampliamente en los debates dentro y fuera del mundo

académico, sino que funciona además, y de manera aún más significativa, “como un principio estructurante para la investigación y el mundo universitario” (Klug, 2012: 666).

La impresionante proliferación de artículos universitarios, intervenciones e informes, obras y volúmenes publicados en este campo confirma este hecho. La atención a este fenómeno se ha desarrollado en muchas disciplinas universitarias, produciendo una gran variedad de definiciones operativas, hipótesis y resultados, basados en marcos teóricos, epistemológicos y metodológicos diversos –se pueden citar la psicología experimental (Echebarría Echabe/Guede, 2007; Lee et al., 2009), las encuestas cuantitativas (Bleich, 2011; Clemens, 2013; Field, 2007; 2012; Zick/Küpper, 2009) y el análisis cualitativo de los discursos y de los medios de comunicación (Joseph/D’Harlingue, 2012; Richardson, 2004; Yenigun, 2004). Además, han aparecido periódicos dedicados por entero al estudio de la islamofobia, como el *Islamophobia Studies Journal* de UC Berkeley, o la revista en lengua alemana *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, cubriendo la investigación sobre la islamofobia en Alemania, en Austria y en Suiza.

Esto no significa evidentemente que el término islamofobia ya no sea cuestionado. En polémicas políticas, y en particular en foros online, blogs o comentarios, se ri-

diculiza con frecuencia como una especie de pantalla de humo o de eslogan pretendidamente concebido por los islamistas y sus aliados ingenuos, ya sean de izquierdas o liberales, para desacreditar la crítica legítima del islam. De hecho, la negación de la islamofobia es una de las principales preocupaciones de los militantes e intelectuales que trabajan para alimentar sentimientos antimusulmanes. Así, los militantes y blogueros antimusulmanes como Robert Spencer y Pamela Gellar en Estados Unidos, los periodistas británicos como Kenan Malik y Polly Toynbee o los políticos de derecha como Geert Wilders en Holanda y Heinz-Christian Strache en Austria comparten todos el punto de vista, significativamente contradictorio, de que: a) la Islamofobia no existe, y b) la islamofobia es una reacción totalmente racional frente al peligro que lleva el yihadismo islamista sobre la civilización occidental (Lean, 2012). Hay por tanto muchas malas razones para criticar el concepto de islamofobia y, a la inversa, muy buenas razones para defender su utilización frente a quienes niegan la existencia misma de discriminaciones y denigraciones de los musulmanes y del islam. En efecto, los universitarios que exploran el campo de estudios sobre la islamofobia han producido, y continúan haciéndolo, una masa extremadamente importante de saberes, cuya pertinencia no se reduce al debate académico, sino que cum-

ple por el contrario una función crucial en la refutación empíricamente fundamentada de dichos argumentos políticos.

Afirmamos sin embargo que la institucionalización del concepto de islamofobia plantea algunos problemas que los investigadores y militantes críticos y antirracistas no deberían eludir. La necesidad estratégica de combatir el discurso antimusulmanes de quienes niegan la existencia de la islamofobia no es un motivo suficiente. Si tomamos en serio (como deberíamos hacerlo) la observación de Brian Klug de que el término islamofobia funciona efectivamente como “un principio estructurante para la investigación y el mundo universitario”, entonces la decisión de adoptar y utilizar este término no puede reducirse a una simple cuestión de comodidad y de convención. Sostenemos, por el contrario, que la insistencia en la utilización del término islamofobia ha tenido, y sigue teniendo, repercusiones en la manera como se concibe la investigación y como se llevan –o esquivan– los debates. La primera cuestión que guía nuestro trabajo es por consiguiente esta: ¿cómo opera el término islamofobia en los estudios contemporáneos sobre el tema?

Desde sus primeras utilizaciones universitarias, este término ha sido objeto de críticas. Tres objeciones importantes merecen ser mencionadas brevemente:

Una crítica muy influyente fue formulada por Fred Halliday desde 1999, cuando afirmó que en la situación de entonces, el objeto de los prejuicios no era –o no tanto– el islam como religión sino “los musulmanes como pueblo” (Halliday, 1999: 898). El término islamofobia sugería una continuidad histórica con los discursos premodernos de rivalidades intercreencias, cuando en realidad estamos confrontados a un fenómeno mucho más contemporáneo y contingente (Halliday, 1999: 895). Ese término induciría pues a error y debería ser sustituido por el de “hostilidad antimusulmanes” (Halliday 1999). Este argumento fue recientemente recuperado en Alemania donde, por razones similares, la Deutsche Islam Konferenz, un organismo de Estado iniciado por el Ministerio federal de Interior, rechazó el término islamofobia en favor de un neologismo *Muslimfeindlichkeit* (hostilidad hacia los musulmanes) (Deutsche Islam Konferenz, 2011; cf. Shooman, 2011a).

Un segundo tipo de críticas se concentró sobre todo en el término fobia. Este término haría patologizar e individualizar un fenómeno político y social (Rattanse, 2007: 108). La utilización de ese término implicaría así que la hostilidad hacia el islam y los musulmanes sería una especie de enfermedad mental que podría –de manera individual– ser tratada o sanada. En efecto, algunos enfoques en el campo de estos estudios

conceptualizan literalmente la islamofobia como “caracterizada por el miedo” (Lee et al., 2009: 94; 2013; cf. Abbas, 2004: 29; Lean, 2012: 13; Sokolowsky 2009). Este tipo de crítica también ha sido retomada en los debates germanófonos, habiendo autores que prefieren utilizar el término *Islamfeindlichkeit* (hostilidad contra el islam) (Bühl, 2010: 287; Bielefeldt, 2010: 188) y otros que definen este fenómeno como racismo antimusulmanes (Attia, 2007: 22; Eichhof, 2010: 42; Klammer, 2013: 22).

Por último, y sin que sea una sorpresa, la definición más influyente de la islamofobia, desarrollada en 1997 en el informe Runnymede, suscitó exámenes y críticas particularmente escrupulosas. En la mayor parte de los casos, estas críticas se concentran en los conceptos de visión abierta y cerrada del islam que sostiene la definición propuesta de islamofobia. La discusión más profunda del modelo Runnymede se encuentra en el libro de Chris Allen *Islamophobia*. El problema, en su opinión, es que al calificar de islamofobia las visiones cerradas del islam se está sugiriendo que existen visiones abiertas objetivamente correctas sobre las cuales podría y debería basarse un discurso racional sobre el islam y los musulmanes. Sin embargo, como escribe Allen (2010: 79): “Este modelo y sus diseñadores (...) refuerzan la construcción de un musulmán esencializado, y la idea de que dicho fundamento idealizado

sería necesario para el combate contra la islamofobia”.

Reproduce así críticas anteriores del concepto de islamofobia. Por ejemplo, Fred Halliday insistía en que este concepto se basaba en “la idea sesgada [...] de que existiría algo así como un islam contra el cual podría dirigirse la fobia” (Halliday, 1999: 898). Aunque cuesta entender cómo afectaría este argumento a todas las definiciones existentes de la

islamofobia (Klug, 2012: 674), acierta cuando se dirige contra el modelo Runnymede y las definiciones elaboradas en base a una distinción entre visiones abiertas y visiones cerradas del islam que le están asociadas (cf. Abbas, 2004; Zuquete, 2008).

¿“Dos cosas totalmente diferentes”?



Dicho lo anterior, querríamos centrarnos en otro problema sobre este concepto. Según pensamos, el paradigma de la islamofobia ha engendrado una distancia problemática, y una falta de diálogo, entre los estudios sobre la islamofobia de un lado y los estudios y teorías críticas del racismo de otro. Insistiendo en la importancia, como objeto de saber determinado, de identificar e investigar sobre las prácticas discriminatorias dirigidas contra los musulmanes y el islam, hay diversas contribucio-

nes que hacen una distinción entre la islamofobia y el racismo. Los dos fenómenos son así tratados como “dos cosas totalmente diferentes” (Allen, 2010: 110). Este se debe, pensamos, al aislamiento autoinfligido de los estudios sobre la islamofobia en relación a los debates más amplios sobre el racismo; aislamiento que lleva a dos problemas significativos, que nos gustaría discutir:

Algunas definiciones y conceptualizaciones de la islamofobia ignoran, de manera implícita o explícita,

las teorías críticas marxistas, o inspiradas en el marxismo, del racismo y caen por debajo de las intuiciones que estas han desarrollado.

Cuando la islamofobia es tratada como un ejemplo, o un subconjunto, del racismo (cultural o diferencialista), se subestima el desafío que plantea a los conceptos y teorías mismas del racismo.

El primer problema puede ser ejemplificado por los trabajos más recientes de Nathan Lean y Deepa Kumar. El libro de Lean *Islamophobia Industry* e *Islamophobia and the Politics of Empire* de Kumar figuran entre las contribuciones recientes más discutidas en este campo de investigación. Pretenden llevar el debate más allá de los círculos universitarios y están escritos con fines explícitamente políticos, avanzando una firme posición antirracista (y en el caso de Kumar, revolucionaria-socialista). Al destacar las debilidades conceptuales de sus contribuciones, no pretendemos en ningún caso minimizar la importancia de la discusión contemporánea. No obstante, en relación al problema planteado hay dos puntos que merecen ser examinados.

En su descripción de la producción del discurso antimusulmanes de derecha, Lean reduce en buena medida la islamofobia a un instrumento conscientemente desarrollado y forjado por la élite de cara a reforzar su poder político. Kumar también presenta la islamofobia como la for-

ma más reciente de construcción de un enemigo principal de Occidente, y los islamófobos de derecha como “nuevos mccarthistas”, productores de un “miedo verde” [por analogía con el término miedo rojo, el comunismo erigido en pánico moral durante los años del mccarthismo. Ndlr] (Kumar, 2012: 175). Afirma también que la islamofobia ha sido “construida conscientemente y desarrollada por la élite en el poder en momentos muy particulares” (Kumar, 2012: 3). Y, al igual que Lean, reconstruye la manera de cómo una red de neoconservadores belicosos crearon, junto a la derecha proisraelí, cristianos conservadores y antiguos musulmanes, una atmósfera de histeria en torno a la amenaza islámica en el marco de la estrategia geopolítica posguerra fría de los neoconservadores (Kumar, 2012: 113).

¿Cómo es definida, o utilizada, la islamofobia en estos trabajos? No se encuentra definición explícita en la obra de Lean. Las pocas referencias teóricas o conceptuales están tomadas del paradigma psicológico del racismo como prejuicio y estereotipo, que remonta al positivismo de Fordon Allport elaborado en los años 1950 (Lean, 2012: 82). Pero al mismo tiempo Lean afirma claramente que ve la islamofobia como un fenómeno específico, aunque compartiendo formas variadas de racismo o de lo que denomina xenofobia. Kumar por su parte introduce, desde el comienzo de su libro, el

concepto de islamofobia para designar cualquier forma de miedo (y de odio) frente a la amenaza musulmana (Kumar, 2012: 3). Utiliza, de manera un poco irritante, los términos de “islamofobia”, “prejuicio antimusulmán” y “racismo antimusulmán” como sinónimos. Al contrario que Lean, se refiere explícitamente a la islamofobia como una forma de “racismo cultural contra los musulmanes”; por desgracia, no aborda las cuestiones teóricas y conceptuales que implican dicha definición.

Lean y Kumar comparten una perspectiva totalmente de agencia e intencional sobre el fenómeno. En este sentido, abordan la islamofobia como algo que agentes (relativamente poderosos) hacen (construyen, producen, generan) de cara a alcanzar algún objetivo, de acuerdo con sus intereses político-económicos. Como concepción, recuerda las primeras concepciones marxistas del racismo como instrumento al servicio de las clases dominantes con el fin de dividir a las clases dominadas. De hecho, Kumar utiliza la expresión “instrumento al servicio de la élite” para describir su comprensión de la islamofobia (Kumar, 2012: 7).

Esta visión instrumentalista fue justamente criticada y superada por quienes contribuyeron al desarrollo de la teoría crítica del racismo en los años 1980 y comienzos de los 1990 en Gran Bretaña y en Francia. Con algunas diferencias de acento, Robert Miles, Stuart Hall, Étienne

Balibar, Colette Guillaumin y otros sostuvieron que era necesario ir más allá de las concepciones funcionalistas e instrumentalistas del racismo. De manera significativa, intentaron integrar el fenómeno del racismo –o, mejor dicho, de los diferentes tipos de racismos específicos históricamente– en una teoría más amplia de la ideología y de la hegemonía, basándose en gran medida en los trabajos de Antonio Gramsci y de Louis Althusser. Buscaban de esta manera integrar conceptualmente los aspectos estructurales y discursivos del racismo, esto es, cómo los estereotipos, la imágenes y las metáforas racistas –la totalidad del racismo en tanto que ideología en sentido fuerte– son reproducidas socialmente e institucionalizadas como parte de la superestructura de una formación social; se dedicaron también a determinar de qué manera esta superestructura es retroactivamente ligada a prácticas de exclusión y a comprender cómo el racismo, entendido no como un instrumento sino como una relación social, produce identidades racializadas. Apoyándose en la teoría althusseriana de ideología, Stuart Hall y sus colegas del Birmingham CCCS sostuvieron teóricamente y demostraron empíricamente que el racismo funcionaba como un sistema de interpelaciones ideológicas, produciendo lo que Stuart Hall denominó desde 1980 “modalidades [racializadas] a través de las cuales se vive la clase” (Hall, 1980: 55).

Por desgracia, estas discusiones están muy ausentes de la mayor parte de las recientes contribuciones sobre la islamofobia. Aun cuando la islamofobia es a veces descrita como una ideología, no es propiamente analizada como ideología, lo que implicaría mostrar cómo las ideas de la clase dominante se vuelven efectivamente las ideas dominantes en el contexto político y cultural actual. Aunque dicha empresa va más allá de los objetivos del libro de Lean, en cambio una marxista como Kumar —que colabora con frecuencia con la *International Socialist Review* y la *Monthly Review*— habría debido abordar este punto. Después de todo, en una perspectiva marxista, que la clase dirigente haya recurrido a diversas formas de racismo para asentar su dominación sorprende menos que el imperio de esta forma particular de racismo en el sentido común de las y los dominados, admitido por la propia Kumar (Kumar, 2012: 41 f.). Describir la islamofobia como un “instrumento al servicio de una élite” no es una gran ayuda en este contexto.

El segundo problema se refiere a las contribuciones en las cuales se interpreta la islamofobia como una variante del racismo y, más en concreto, como la forma más reciente y más virulenta del nuevo racismo culturalizado. Esto incluye, una vez más, el trabajo de Deepa Kumar, pero también, por ejemplo, el de Liz Fekete y del Institute of Race Relations

(IRR) en Gran Bretaña, así como importantes contribuciones al debate germanófono, como la propuesta por Iman Attia o Yasemin Shooman. Aquí el problema está en que el fenómeno del racismo antimusulmanes queda muy pronto integrado en el marco conceptual de un nuevo racismo diferencialista o cultural desarrollado en los años 1980 y comienzos de los 1990, en un contexto muy diferente de la situación actual. También aquí hay que examinar dos defectos distintos, aunque relacionados entre sí.

Es importante señalar ante todo que estos debates sobre la emergencia de nuevas formas de racismo en Europa —ya se les denomine “nuevo racismo” (Barker, 1982), “neorracismo” (Balibar, 1991), “racismo diferencialista” (Taguieff, 2001), racismo cultural (Hall, 2000: 11) o xenorracismo (A. Sivanandan, en: Fekete, 2009: 20)— hicieron su aparición en el contexto históricamente específico de los nuevos esquemas migratorios de la era poscolonial (Balibar, 1991: 21; Hall, 2000: 12). Estas nuevas formas de racismo estaban entonces dirigidas contra las categorías de migrantes o extranjeros que no estaban principalmente marcados por la raza. Este viejo nuevo racismo (old new racism) de los años 1980 y 1990 fue analizado en lo esencial como un elemento de las estrategias modernizadoras de la derecha, del neoconservadurismo thatcheriano a la nueva derecha populista. Estas

teorías ofrecen algunas reseñas cruciales para el estudio de las formas contemporáneas de racismo –en primer lugar, la advertencia de Etienne Balibar de que “la cultura puede también funcionar como una naturaleza, y [que] puede funcionar en particular como una manera de encerrar a priori a individuos y a grupos en una genealogía, una determinación originalmente inmutable e intangible” (Balibar, 1991). Sin embargo, abordar la islamofobia como el ejemplo más reciente de un racismo cultural deja de lado algunos aspectos extremadamente importantes. El recurso a los valores de la Ilustración, la cooptación de una parte de los movimientos feministas y queer, y la manera que se describe parcialmente como una “crítica progresista de la religión”, hacen al racismo antimusulmanes irreductible a una estrategia de modernización derechista. La islamofobia debería ser comprendida más bien como una forma de racismo liberal (Encke, 2010) o posliberal (Pieper et al., 2011) sosteniendo una amplia alianza interclases basada en mecanismos de exclusión específicos. Volveremos a abordar el tema en las tercera y cuarta secciones de este artículo.

Por otro lado, la descripción de la islamofobia como un racismo cultural suele implicar una especie de periodización histórica, localizando la emergencia de esta forma específica de racismo en una secuencia temporal particular. Se basa en un

relato de transición que va de un viejo racismo propiamente biológico, socialmente desacreditado después del Holocausto y la descolonización, a un racismo que sustituye la antigua categoría de raza por la de cultura. Sin embargo, el fenómeno del racismo contemporáneo antimusulmanes va más allá de esta periodización y cuestiona la secuencia histórica de primero biológico, después cultural, que implica este tipo de argumento. Lo que caracteriza el racismo antimusulmán es cómo la prodigiosa cantidad de metáforas, estereotipos e imágenes heredadas de la larga historia del orientalismo es rearticulada y politizada, ofreciendo así un marco ideológico en cuyo interior los sujetos contemporáneos pueden dar sentido a su presente. Pueden, en otras palabras, traducir estos archivos en modalidades a través de las cuales, parafraseando a Stuart Hall, la clase y el género son experimentados y vividos.

Las teorías críticas de análisis del racismo: la raza como efecto del discurso racista

Hablar de racismo antimusulmanes en lugar de islamofobia no es en absoluto una cuestión de lucha política. Se refiere a la larga duración de los racismos que han operado en la historia y siguen operando hoy en día. Como afirma Wulf D. Hund (2012), operan con y sin el concepto de razas, antes y después. Pero dado que

este término no está ampliamente aceptado en este tipo de debates, debemos clarificar los conceptos que utilizamos: solo cuando tengamos una imagen apropiada de lo que entendemos por racismo podremos volcarlos de manera significativa sobre el problema del racismo antimusulmanes, y sacar de ello conclusiones políticas y prácticas. Como ya hemos indicado, afirmamos que las elaboraciones teóricas más importantes para profundizar las investigaciones críticas sobre el racismo, así como para basar teóricamente políticas antirracistas, se encuentran en los trabajos de autores como Colette Guillaumin, Robert Miles, Stuart Hall o incluso Étienne Balibar.

Debería estar claro que el concepto de raza no es una categoría científica. Por eso las investigaciones críticas sobre el racismo plantean que el racismo no se refiere a la raza como hecho natural, conectado después a valores negativos, sino que habría que entender más bien la raza como efecto discursivo y construcción social (ver Guillaumin, 1995; Hall, 1994; Balibar, 1991). De ahí se deriva que el racismo no comienza solo allí donde hay “profundas diferencias entre diversos grupos de personas (...) que son establecidas de manera absoluta (...) y utilizadas con fines de agitación, como lo muestra Immanuel Geiss en su definición clásica de racismo” (Geiss, 1988: 20; cit. N. Hund, 1999: 16).

En lugar de ello, la propia construcción de “profundas diferencias” debe ser identificada como un efecto del discurso racista. La raza es el objeto del discurso racista, fuera del cual no tiene ningún sentido; es una construcción ideológica y no una categoría empírica en el seno de la sociedad. Como tal, apunta a una serie de características imaginarias ligadas a una herencia genética, por las cuales las posiciones de dominación social y de inferioridad son perpetuadas y legitimadas de facto por la referencia a la genealogía de las diferencias en el seno de las especies (Cohen, 1990: 97). Frantz Fanon lo señaló de manera punzante en 1952: “Es el racista quien produce al inferior” (cit. en Terkessidis, 2004: 96). Aunque la diferencia racista sea por ello imaginaria y construida, no por eso es menos real. En efecto, es un principio estructurante de la sociedad que tiene efectos materiales muy reales, que se sitúa en las prácticas sociales de la discriminación y que se mezcla con una comprensión de sí mismo y del mundo orientada hacia la acción por medio del “conocimiento cultural”. De hecho, la raza no tiene nada de ficticio, como justamente señala Colette Guillaumin (1995: 107): “La raza no existe. Pero en todo caso mata personas”.

Es el argumento central de las teorías críticas del racismo. Como señala John Solomos, la raza es “un producto y un efecto del racismo y no le preexiste” (Solomos, 2002:

160). En segundo lugar, el racismo estructura y regula las relaciones sociales de manera específica: en tanto que discurso ideológico, el racismo utiliza marcadores simbólicos con el fin de construir diferencias entre los grupos sociales (Hall, 1980). Por consiguiente, se atribuyen a esos grupos características específicas que se expresan sobre todo en disposiciones intelectuales, emocionales, sexuales, etc. Este proceso de producción de la diferencia fue denominado racialización por Robert Miles, aunque hoy se prefiere el término poscolonial de alterización. En términos generales, esto significa que la construcción racista de la diferencia, los marcadores específicos de la diferencia y las categorías, significantes y atribuciones racistas varían siempre según los contextos y la historia. Amalgaman así los elementos sociales, culturales y los elementos naturales. El punto nodal es que este argumento sobre el carácter construido de la raza tiene una estructura específica que debemos explicitar: mientras el discurso racista clama con que puede deducir características culturales de rasgos naturales, la legitimación de este argumento apunta en realidad justo en la dirección opuesta. El racismo comienza con la afirmación de diferencias culturales que deberían ser expresadas por rasgos corporales/naturales/biológicos o identificables a través de ellos. No es la diferencia biológica la que es culturizada, sino lo contrario, la diferencia construida

culturalmente la que es biologizada, es decir, insertada en el cuerpo –en la naturaleza– de los actores sociales. Se deriva que siempre hay un nivel cultural en cada forma de racismo: históricamente, la construcción de la diferencia racista siempre ha girado en torno a la esencialización de diferencias socioculturales que expresarían supuestas características biológicas, pero solo de manera inestable. Esto nos lleva a constatar que muchas de estas diferencias culturales deben de manera tendencial estar ligadas a los marcadores corporales, las discriminaciones no se detienen cuando eso ya no está permitido. Esto se puede mostrar a través de muchos ejemplos históricos y contemporáneos en que son necesarias estrategias de visibilidad artificial. Así ocurrió con la estrella amarilla del antisemitismo. A partir de ahí, el punto nodal del racismo no es ya la noción misma de raza, sino la de raza como construcción social (racialización), aunque desarrolla diversas estrategias de legitimación para las cuales la raza es una de las opciones posibles.

Resulta de ello que podríamos preguntarnos qué tienen en común las diversas formas de expresión racistas si se piensa el racismo como una relación social: la manera en que opera en una sociedad basada en las relaciones de clases (más allá de una perspectiva funcionalista). Se puede derivar una noción general de racismo de sus efectos en el proceso de

socialización en una sociedad de clases. La socialización designa el proceso de inclusión y de exclusión que el sociólogo alemán Wulf D. Hund denomina “socialización negativa” (Hund, 2006: 2010). Esto tiene dos aspectos: por una parte la delimitación (binaria) imaginaria entre NOSOTROS (US) y ELLOS (THEM) a través de la cual las divisiones sociales son resueltas en un CONJUNTO (WE). Por otra parte, esto se refiere a las prácticas de exclusión y de inclusión a un nivel material. A esto apuntamos cuando evocamos el discurso ideológico donde la ideología no funciona para declarar una falsa conciencia, sino que opera en el sentido de que la noción de ideología designa lo que produce la materialidad del discurso del aparato, de las instituciones y de la práctica (repressiva) de Estado.

Aquí entra en juego la cuestión de la interseccionalidad, puesto que el racismo no puede simplemente ser definido como una función de las formas de producción capitalista, sino que debe ser analizado –al mismo tiempo– teniendo en cuenta las especificidades históricas de las sociedades capitalistas, sus modalidades y formas de articulación específicas: algunas de las características/principios estructurales particulares de este modo de producción, como la explotación capitalista, el Estado-nación moderno, los nuevos movimientos migratorios, los sistemas de frontera, las biopolíticas, etc.; en resumen, los rasgos estructurantes de la modernidad capitalista y, más en concreto, el contexto de la crisis actual del capitalismo.



Racismo sin razas, racismo sin racistas

Aunque estas notas son muy generales sobre teorías críticas del racismo, no son menos importantes dada las carencias e insuficiencias analíticas y teóricas en los debates sobre el racismo antimusulmán. Pero son también importantes por las incertidumbres y vacilaciones políticas de los movimientos antirracistas cuando se trata de la cuestión del racismo antimusulmán.

Ya hemos mencionado algunos de los rasgos distintivos del racismo antimusulmanes. Están ligados a los debates sobre la inmigración, la integración y la identidad europea en la cual quedan atrapadas las estrategias culturalistas de demarcaciones

y de cálculos sobre la utilidad económica de las personas y en las cuales los discursos racistas y las prácticas discriminatorias se suelen expresar a través de la lengua de la emancipación y de la Ilustración. Es importante recordar que no es solo un problema de extrema derecha. En estos discursos, los musulmanes suelen servir de código para designar la inmigración no deseada y el rechazo a la integración. Por estas razones, no hablamos de racismo antimusulmanes solo como un racismo sin razas, sino también como de un racismo sin racistas.

Esto nos lleva a las estrategias de defensa de los propios racistas, que evidentemente rechazan en bloque la acusación de racismo. Es-

cuchemos mejor al político socialdemócrata alemán Thilo Sarrazin: “Yo no soy racista. Si habéis leído mi libro, sabréis que afirma que el problema de los inmigrados musulmanes con la integración tiene que ver con su origen cultural islámico” (Sarrazin, 2010). Necla Kelek, una célebre exmusulmana alemana, emplea el mismo registro en su defensa de Sarrazin: “Sarrazin no puede ser racista –dice–, porque el islam no es una raza, sino una cultura y una religión” (cit. en Shooman, 2011b: 59).

Estos pretextos simplistas aclaran algunas cosas a través de la afirmación explícita de que el islam no es una raza, como tampoco hay otras razas. Son construcciones sociales, como lo hemos mostrado más arriba. Lo más importante sin embargo es la idea de que el racismo no puede ser reducido a la construcción de razas. Como ya hemos mostrado, el núcleo de la ideología racista se basa en la naturalización de desigualdades sociales, que se organizan principalmente en torno a los imaginarios de la diferencia cultural. Así, podemos identificar la explicación de Sarrazin del “problema que los inmigrados tienen con la integración” que sería resultado de su “origen cultural islámico” como una estrategia discursiva racista, en la que una concepción esencialista de la cultura sirve para levantar una barrera entre nosotros y ellos.

¿Pero es de verdad tan sencillo? Por desgracia no, pues incluso algu-

nas investigaciones críticas actuales sobre el racismo siguen tergiversando el hecho de considerar el racismo antimusulmanes como racismo. Así, Ali Rattansi, en su texto introductorio al racismo, escribe: “Dado que los musulmanes incluyen todo tipo de color de piel, de etnicidad y de nacionalidades, es difícil afirmar de manera simplista que, aunque la islamofobia existe, sea una forma de racismo” (Rattansi, 2007: 109). Robert Miles y Malcom Brown también lo piensan, en términos oscuros y confusos: “Cuando los musulmanes se vuelven un grupo racializado, se suele producir una amalgama de nacionalidad (árabe o pakistaní, por ejemplo), de religión (islam) y de políticas (extremismo, fundamentalismo, terrorismo) en los discursos orientalistas, islamófobos y racistas (...). Sin embargo, como otras religiones de los Otros, el carácter pretendidamente distinto de los musulmanes no es visto como biológico o somático, así como la islamofobia no debe ser contemplada como una instancia de racismo. Sea lo que sea, interactúa en todo caso con el racismo y (...) hay así una cuasi racialización anacrónica de los musulmanes (como sarracenos, turcos o moros) en la Edad Media” (Miles; Brown, 2003: 164).

Los atolladeros de una concepción del racismo exclusivamente basada en las formas de racismo que tienen sus fuentes en la especificidad histórica colonial o vincula-

das al color, oscurecen aquí nuestra perspectiva. Por eso seguimos repitiendo las conclusiones esbozadas en las consideraciones teóricas del racismo como las hemos desarrollado más arriba, ligándolas a los ejemplos concretos del racismo antimusulmanes: el racismo antimusulmanes funciona por esencialización de la diferencia cultural, esto es, por la construcción del islam como una cultura estática, homogénea y específicamente diferente. Los musulmanes y las personas consideradas como tales son de alguna manera desindividualizadas, reducidas a su pretendida pertenencia al islam. Todas las otras características sociales pasan a segundo plano. La encarnación de la diferencia puede en cierta manera ser marcada como musulmana a través de un vestido, o un velo, o un nombre, que ponen en marcha todo un arsenal de imágenes o de asociaciones que se proyecta sobre los individuos o los grupos considerados como musulmanes (Shooman, 2020: 104). Por eso las personas afectadas por el racismo antimusulmanes están constantemente emplazadas a tomar posición ante todos los acontecimientos que se consideran ligados al islam. Ya que es “su cultura”: “cada musulmán es hecho responsable por las suras en las que ni siquiera cree, por el dogmatismo ortodoxo que no conoce, por los terroristas violentos que rechaza o por el régimen brutal que causa estragos en un país del que él mismo ha huido” (Emcke, 2010).

El requerimiento a declararse constantemente a favor de la democracia o de los derechos humanos y a tomar distancias con los fundamentalistas tiene una dimensión cuasi conspiratoria, en particular cuando ese requerimiento está lleno de sospechas sobre la supuesta doctrina de la taqiyya, que permitiría a los musulmanes mentir a los no musulmanes.

Este proceso de alterización, de construcción del islam y de los musulmanes como Otros, contribuye como en un juego de espejos a la comprensión que tienen de sí mismos el cristianismo o la cultura occidental seculares. Estos últimos se describen como el lugar de la Ilustración, de la democracia y de la emancipación. En este sentido, el racismo antimusulmán sirve a la vez para delimitar un afuera y para delimitar también los efectos de la integración respecto de un dentro. En este contexto, la religión representa la dimensión esencialista de la cultura: “La lectura, con frecuencia selectiva y literal del libro santo de los musulmanes, el Corán, ocasiona conclusiones sistemáticas sobre el comportamiento social de esta comunidad religiosa, clamando que sus acciones vienen determinadas principalmente por su religión” (Shooman, 2010: 108). Las referencias a citas del Corán son así utilizadas para explicar los rasgos y disposiciones de los musulmanes, independientemente del papel que juega efectivamente la religión para cada individuo y lo que

la identidad musulmana pueda significar de forma individual, subjetiva y contextualmente en cada caso, y con independencia de saber si las personas concernidas se definen a sí mismas como musulmanas.

El racismo antimusulmanes no tiene que ver en nada con la religiosidad personal. En este sentido, la afirmación de que el racismo no entraría en juego porque la religión es siempre una opción personal (reversible) y no una atribución esencialista, es falsa. Nasar Meer se opone a esta estrategia discursiva que diferencia la esencialización racista y la religiosidad libremente elegida de cara a deslegitimar las discriminaciones hacia los musulmanes como musulmanes, con el argumento de que “el término musulmán es utilizado como un medio para categorizar a determinados agentes y crear formaciones y definiciones sociales sobre las cuales esos mismos agentes no tienen control” (Meer, 2008: 68). Meer se refiere sobre todo a los debates británicos en torno a la ley sobre las relaciones de raza y al hecho de saber hasta qué punto la protección contra las discriminaciones racistas puede aplicarse a los musulmanes. El argumento central contra su aplicación era que “estaba basada en la dicotomía entre las identidades raciales y religiosas; puesto que la antigua era involuntaria o natural, generaba cierta protección, mientras que la nueva es voluntaria y deslegitima por tanto la protección” (Ibíd.: 63). Los musul-

manes son así colectivamente aislados por prácticas discursivas de significación y prácticas materiales de exclusión a causa de la atribución de una presumida islamidad (muslimness). Por eso, Meer y otros hablan de racialización de la religión y de la cultura en el racismo antimusulmanes (ver también Meer; Modood, 2009; Rana, 2007; Shooman, 2011b). Esta naturalización de la cultura y de la religión se vuelve más evidente en el contexto de la guerra contra el terrorismo y las prácticas de identificación racial resultantes, que “perpetúan una lógica al exigir una competencia específica para saber a qué se parece un musulmán gracias a signos visuales o físicos. Esto no se basa solo en marcadores culturales superficiales, como la práctica religiosa, los vestidos, el lenguaje o la identificación. La noción de raza juega un papel en la identificación de los musulmanes” (Rana, 2007: 149)

Ya hemos mostrado sin embargo que el concepto de racialización es problemático porque implica enfoques que intentan explicar los racismos contemporáneos basados en la cultura a través de la analogía con los racismos basados en la raza. La pertinencia de una noción más amplia de racismo es aquí manifiesta, identifica la especificidad de las diferentes estrategias racistas de legitimación y las categorías de legitimación.

El racismo antimusulmanes tiene menos que ver con la racia-

lización que con la culturización, la diabolización, la barbarización; por tanto, con la actualización de viejos modelos de exclusión racista que son más viejos que el concepto mismo de raza. Pero no deja de ser una forma de racismo, a causa de su función “en el seno del proceso de sociabilización específicamente clasista” (Hund, 2006). En tiempos en que se han desmantelado las redes de solidaridad institucional, en que se generaliza la experiencia de la precariedad y se erosiona la democracia parlamentaria, el racismo –y en particular el racismo antimusulmanes– representa un modo de estabilización de las relaciones sociales de dominación, y una manera autoritaria de hacer frente a la crisis. Contribuye, en efecto, a “un desvío de la atención sobre otras cuestiones sociales, transformando un conjunto de contradicciones en otro” (Müller-Uri, 2010; ver Elferding, 2000).

La demarcación del Otro musulmán y la construcción de una cultura y valores comunes ofrecen una oportunidad de identificación y de construcción de un nosotros colectivo incluso para aquellos que aparecen como clase social subordinada en la sociedad o son víctimas de la gestión política del Estado como clases peligrosas. Al mismo tiempo permite un desplazamiento del repudio social inducido por el proceso social de transformación a un terreno de conflicto cultural, evacuando así las cuestiones sociales del debate polí-

tico: la culturalización de las crisis sociales a través del racismo antimusulmán ocasiona su despolitización.

Esto toma forma a través de la colusión de intereses de diferentes clases en una frágil alianza: para las clases subordinadas, ya que el racismo antimusulmán ofrece una posibilidad de transformar las experiencias de la precarización en “certidumbres compartidas sobre la diferencia cultural con los musulmanes”. De esta manera, “no solo están seguros de que se trata de ellos, sino también de que el sistema político funciona para defender los bienes sociales a los que tienen derecho” (Gruppe Soziale Kämpfe, 2010). Dicho capital simbólico racista se traduce en realidad en ventajas materiales muy reales –como cuando las personas que no son de origen inmigrante tienen trato preferencial en su búsqueda de apartamento o de empleo–, y al mismo tiempo ello autoriza la expansión de las medidas estatales de vigilancia, de control y de disciplina a través del consentimiento popular, que se establece en referencia al peligro del terrorismo islamista.

Para las clases medias, el racismo antimusulmán sirve para asegurar su propia posición en tiempos de crisis. “El ejemplo frecuentemente mencionado de burlarse de la mujer de la limpieza que lleva foulard [pañuelo], que se convierte en un problema cuando quien lo lleva es la médica, la abogada o la maestra, puede ser interpretado como un ín-

dice en cuanto a las posibilidades de acceso social que se negocian aquí” (Wagner, 2010: 16).

Así, el debate en torno al velo y la emancipación de las mujeres puede ser relacionado también con el ascenso de una clase media femenina a costa de la ola de trabajadores inmigrados. Mientras las y los inmigrados se limiten al trabajo precario en los sectores de salarios bajos, no había problema. Solo cuando las luchas de la inmigración reclamaban el derecho a una mayor participación en la sociedad y accedían a un posible ascenso social, su competencia fue formulada en términos racistas. Este racismo fue completado con las figuras argumentativas del racismo y del desprecio de clase del discurso neoliberal sobre la utilidad. Está dirigido contra aquellos que deberían ser excluidos del acceso a las ayudas públicas a causa de su supuesta no productividad (parados, beneficiarios de ayudas, etc.).

Las políticas sociales y migratorias pueden rehacerse de nuevo sobre estas figuras y utilizarlas para gestionar la crisis. El discurso racista de clase sobre el abandono autoriza la construcción de una comunidad de trabajadores y desplaza el discurso hacia el abuso de las ayudas públicas, argumentando que la debilidad social sería responsable de la crisis. Paralelamente, el racismo antiinmigrantes y antimusulmanes permite a estas subclases decentes integrarse por su identidad, por la reducción

cultural de los problemas sociales al rechazo de integración de los inmigrados. Este doble movimiento –la delimitación respetuosa a la vez respecto de un exterior y de un interior– es un rasgo central del racismo en la modernidad capitalista.

Así, el campo discursivo abierto a través de esta relación con los discursos económicos de la utilidad y los debates culturales sobre la inmigración y la integración permite a las estrategias de las diferentes fracciones de la burguesía y a la dialéctica inclusión/exclusión configurarse y ajustarse con gran flexibilidad política. Esto favorece la distinción entre la inmigración no deseada y la que sí es deseada, y el reclutamiento de trabajadores extranjeros altamente cualificados y asimilables. Al mismo tiempo, esto traduce los conflictos sociales en conflictos culturales de rechazo de integración y de esfuerzos que atañería paralelamente a las sociedades migratorias. Ninguna metrópoli europea que se precie puede ahorrarse un barrio inmigrante y un marketing de la diversidad.

La tendencia general parece ser la del reforzamiento de las políticas de integración culturalistas, como lo demuestra el eslogan la integración mediante el esfuerzo (Friedrich, 2011). Esto es particularmente manifiesto a través de la figura del inmigrado empresario que sabe cómo movilizar sus recursos humanos en relación con el tema neoliberal del yo emprendedor. Así, el secretario

de Estado austríaco, Sebastien Kurz, declaraba: “La integración pasa por el esfuerzo. No es el origen o la religión de una persona lo que cuenta, es su carácter y su voluntad de hacer esfuerzos en el trabajo y en su vida social y obtener así cierto reconocimiento” (Kurz, 2011). Lo que implica que “la situación social de algunos inmigrados (...) puede aparecer como un fracaso individual, uniendo así comportamientos racistas con interpretaciones más clásicas. El postulado es el siguiente: si todos los emigrados hicieran esfuerzos en la misma dirección para hacer lo mejor que puedan, los problemas desaparecerían” (Friedrich, 2011: 26).

Este diagnóstico individualista de los problemas está también vinculado a la culturalización racista, por la asociación de la reticencia a triunfar con una incapacidad cultural para triunfar. En este contexto, se concede un significado particular a la construcción racista del Otro musulmán, reforzado por un señalamiento cultural de este como tradicionalista, premoderno y antiindividualista y al mismo tiempo como símbolo de la no adaptación y la no sujeción a la mercantilización del yo emprendedor. La culturalización, así como la economización de los fenómenos sociales se unen en la figura del musulmán. En este sentido, el racismo antimusulmanes debería ser analizado como una dimensión central de la estructura hegemónica de las sociedades occidentales, lo que

comporta implicaciones esenciales para la contraestrategia antirracista.

El desafío central para los movimientos antirracistas consiste en federar las luchas en torno a la exclusión racista y los derechos sociales. Tales pactos y alianzas no aparecen ex nihilo, deben ser producidos políticamente; lo que ocasiona inevitablemente tensiones, fricciones y conflictos, puesto que los intereses, objetivos, estrategias y tácticas no pueden ser deducidos de algunas posiciones sociales objetivas de las y los afectados (llamar a la clase obrera en cuanto tal, la que no tiene patria, difícilmente nos ayudará aquí). Ahí está la dificultad, pero también la fuerza del antirracismo político. Lo contrario del antirracismo moral, que no tiene razón de ser a partir del momento en que se concede un espacio a la polémica, al desacuerdo, a la indignación.

Existen grandes límites similares a las estrategias antirracistas que reducen el racismo a actitudes individuales, prejuicios y miedos y claman para que se puedan remediar estos elevando la conciencia. Dichos enfoques podrían apelar así fácilmente al Estado en tanto que agente antirracista.

Reconocer el peligro de una islamización de los debates es particularmente importante cuando se habla del racismo antimusulmanes. Quienes colocan su argumentación en el terreno de la exégesis coránica, para responder a las críticas del

islam invocando otros versículos del Corán, son perdedores de entrada. Como ha señalado Stuart Hall, las estrategias que intentan sustituir las imágenes negativas por otras más positivas fracasan, porque “conservan las oposiciones intactas” (Hall, 2004: 163). Lo que está en juego no son “falsas imágenes que deben ser sustituidas por otras mejores, sino un conjunto de relaciones jerarquizantes; son las relaciones de poder

que dependen de los intereses racistas que están en juego” (Attia, 1994: 221).

Benjamin Opratko es investigador postdoctoral de Ciencia Política en la Universidad de Viena y Fanny Müller-Uri es investigadora sobre teorías de la desigualdad y del racismo en la Universidad de Viena

Traducción: Javier Garitazelaia para Viento sur

Cuando el mundo cambie para las mujeres negras, cambiará para todxs

Entrevista a Rivane Arantes

Entrevistadora: Juliana Díaz Lozano



Rivane Arantes es educadora e investigadora del Instituto Feminista SOS Corpo para la Democracia de Brasil. Es abogada, máster en Derechos Humanos y activista feminista del Foro de Mujeres de Pernambuco/

Articulación de Mujeres Brasileñas y de la Red de Mujeres Negras de Pernambuco, además de miembro del Comité de América Latina y el Caribe para los Derechos de la Mujer. En este reportaje, se refiere a los

aportes teóricos y concretos de una política antirracista en el marco del giro derechista en nuestros países. Hace referencia a los límites de pensar la lucha antirracista como una lucha identitaria, piensa en la articulación de sujetos de cambio social y reflexiona sobre los desafíos de la izquierda en ese momento.

¿Por qué crees necesario un enfoque antirracista de las desigualdades de géneros y clase?

Porque las desigualdades entre hombres y mujeres, blancos y negros, así como entre la clase trabajadora y los propietarios del capital y los medios de producción en la sociedad, son construcciones sociales complejas, realidades que no pueden ser aprehendidas a través de una única explicación. En este sentido, la suposición de que el capitalismo y la lucha de clases explican todas las desigualdades en todos los territorios y contextos nunca ha sido suficiente como argumento. Es necesario matizar lo que llamamos capitalismo, porque tampoco puede explicarse por sí mismo. Del mismo modo, las situaciones de explotación, opresión y violencia a las que están sometidas las mujeres en todo el mundo no pueden explicarse sólo por el patriarcado. El patriarcado en el Norte y en el Sur del planeta no se expresan exactamente de la misma manera en la vida de las distintas mujeres. Tampoco se materializa de la misma manera cuando

pensamos en mujeres blancas y negras. Una gran intelectual negra brasileña y compañera feminista - Sueli Carneiro - dice en otras palabras que la racialización crea jerarquías y niveles de humanidad entre nosotras, las mujeres. Por lo tanto, es necesario explicar cómo los sistemas de opresión y explotación (capitalismo, racismo, patriarcado) se delinearán y articulan y/o se constituyen entre sí, en un determinado tiempo histórico y en diferentes territorios, pues aunque esta amalgama estructure un único sistema, que es a la vez capitalista, patriarcal y racista, se materializa de manera diferente para las poblaciones que se encuentran en diferentes polos en las relaciones sociales (hombres vs. mujeres, blancos vs. negros e indígenas, obreros vs. patrones, etc.). Sin un enfoque racial, los enfoques de género y clase sólo presentan, como dice otra estudiosa latinoamericana -María Lugones-, el “lado luminoso” del sistema, es decir, la situación de los blancos, y se invisibilizan las situaciones de injusticia a las que están sometidos los negros e indígenas.

¿Cómo se pone de manifiesto el racismo en términos materiales en las vidas de las mujeres y personas LGTTTBQ+?

Se evidencia en la situación abismal de carencia, necesidad y ausencia - de derechos, políticas públicas, oportunidades, representación, etc. Por lo menos en Brasil (y puedo aventurar

que en la mayoría de los países de América Latina), la población negra femenina está entre las peores en todos los indicadores sociales, a pesar de sus enormes esfuerzos y resistencias históricas para cambiar esta situación. Sin embargo, como las condiciones materiales y subjetivas para vivir con dignidad no son producciones individuales, sino la acción colectiva de la sociedad y el resultado de opciones tomadas dentro de la estructura del Estado, las mujeres negras, las mujeres LGBTQ+, las mujeres de la periferia que viven en los barrios más empobrecidos, etc., están sometidas a condiciones precarias en todas las dimensiones de sus vidas. Y esto es visible si miramos de cerca: ¿dónde vive la población femenina negra? ¿Quiénes mantienen solas a sus familias? ¿Quiénes son las mayores víctimas de feminicidio, acoso y violación, incluidas las violaciones colectivas y correctivas? ¿Quiénes reciben los salarios más bajos, tienen las jornadas laborales más largas y carecen de protección social? ¿Qué organismos están más controlados por los aparatos de seguridad y justicia y las iglesias fundamentalistas? ¿Qué mujeres siguen ausentes de las representaciones positivas en los medios de comunicación e infrarrepresentadas en el poder político, donde se definen sus vidas y destinos? ¿Qué cuerpos hacen las tareas domésticas que nadie quiere hacer, a cambio de un salario bajo o nulo? En Brasil, todas estas situaciones se imponen de forma os-

tentosa a las mujeres negras. Somos nosotras las que todavía ocupamos la base de la pirámide social. Y cuanto más «fuera de la curva», peor, es decir, si eres una mujer negra, lesbiana, trans, afrodescendiente, con bajo nivel educativo, etc., en fin, cuantas más capas se añaden a este cuerpo, más inhumanidad se nos impone.

¿Qué pensás de la perspectiva de la interseccionalidad en términos teóricos y políticos?

Entiendo la interseccionalidad en general como una forma o lente de análisis de la realidad social, basada en la idea de que ésta no es unidimensional, es decir, es una amalgama de relaciones sociales desiguales, y se estructura a partir de la articulación, intersección, enredo, imbricación o el nombre que queramos darle, a la conexión de relaciones sociales de sexo/género, raza, clase social y sexualidad, como siempre ha señalado Lélia Gonzalez, relaciones que son de poder, por tanto de desigualdad, contradicción y antagonismo. En este sentido, creo que es una perspectiva fundamental e imprescindible desde la que avanzar en el estudio y análisis de la realidad social. Como tal, tiene un valor teórico y político muy importante y, hay que reconocerlo, es producto de la praxis feminista antirracista vivida en diferentes lugares del planeta, por diferentes mujeres y en diferentes momentos. La preocupación por ana-

lizar la realidad teniendo en cuenta la situación de las mujeres reales y no sólo del sujeto universal traducido en mujeres blancas, occidentales, europeas, etc., es decir, un análisis que vea las diferentes e injustas situaciones que siempre han determinado la vida de la mayoría de las mujeres racializadas, invisibilizadas y excluidas - nosotras, las mujeres negras, empobrecidas, LGBTQ+, etc., fue una producción de muchas mujeres que tenían una práctica política de lucha social contra el racismo sexista. Fueron ellas las que cuestionaron el sistema, experimentaron con este método y teorizaron sobre él, aunque el término “interseccionalidad” fue dado a esta experiencia por una de estas intelectuales activistas norteamericanas, Kimberle Crenshaw. Otras académicas y activistas, en otras partes del mundo, también han abordado la misma perspectiva teórico-política con otros nombres y otros matices, pero siempre con la misma preocupación de mirar la realidad de forma multidimensional para visibilizar a las mujeres reales (Sorjourner Truth cuando preguntaba “¿Y yo no soy una mujer?”, Angela Davis, el Combahee River Collective y Patricia Hill en Estados Unidos; María Lugones en Argentina; Lélia Gonzalez, Heleieth Saffioti y Carla Akotirene en Brasil, Ochy Curiel en la República Dominicana y Danielle Kergoart en Francia). Lo que me importa es que no se puede llevar a cabo un análisis y una política serios

sino se parte de un enfoque que reconozca las diversas relaciones sociales que estructuran la vida de todas las personas, determinan el modus operandi de todas las instituciones, pero perjudican de manera muy específica sólo a una parte de la población: las mujeres negras, las mujeres pobres, las mujeres que viven de su trabajo, las mujeres LGBTQ+, etc.

¿Cómo analizás el estado actual del movimiento feminista antirracista en Brasil y en el exterior?

En primer lugar, quiero decir que, para mí, el movimiento feminista antirracista es el movimiento que, independientemente de los cuerpos que lo componen, lucha contra el racismo patriarcal capitalista en sus diferentes expresiones, en cualquier contexto y/o parte del planeta. Puede ser liderado por mujeres negras, generalmente las que se afirman a partir del feminismo negro, como ocurre aquí en Brasil, o puede ser realizado por movimientos feministas mixtos desde el punto de vista racial, pero que enfrentan el mito de la democracia racial y de la colonialidad desde ese lugar.

El racismo y el patriarcado siempre han estructurado nuestras sociedades y, de manera muy particular, las de los países del Sur global, sólo que en nuestro caso con el objetivo de explotarnos y oprimirnos para dominar nuestros territorios, conocimientos, riquezas naturales, nuestros cuerpos, en fin, nuestras

formas de existir y organizarnos. Pero tanto unas como otras, que determinan el capitalismo brasileño (y también son determinadas por él), se actualizan a lo largo del tiempo y en diferentes contextos y mejoran sus formas de expresión y dominación para peor. Lo que quiero decir es que, aunque existan desde hace mucho tiempo y nuestras luchas contra ellos hayan ganado algunas batallas, la guerra no ha sido ganada y, peor aún, las nuevas formas en que se presentan parecen ser aún más perversas y contumaces.

Así que la explicitación de estos sistemas en nuestra vida cotidiana (hoy la gente en Brasil se golpea el pecho y celebra ser racista; muchos hombres predicán abiertamente la sumisión de las mujeres a ellos y cometen violencia contra ellas sin ninguna vergüenza, algo que siempre ha ocurrido, pero con el velo de la negación, eran violentos pero lo negaban con vehemencia, ahora lo celebran) en este contexto digital y de reestructuración del capitalismo en el mundo, con el inicio de tantas crisis sistémicas y la consecuente precarización de la vida de las mujeres negras, periféricas, LGBT+, etc., plantean hoy muchos nuevos desafíos al feminismo antirracista en diferentes contextos. Puedo hablar más sobre el territorio donde vivo, en América Latina y en mi país.

Aquí seguimos teniendo el desafío de desnaturalizar las viejas y nuevas formas de violencia contra

nosotras las mujeres y de identificar con precisión las verdaderas fuerzas que nos oprimen; de librar luchas antisistémicas en un contexto de fuerte criminalización de quienes defienden derechos y de quienes producen conflictos; enfrentar más estratégicamente el racismo y la lesbofobia en sus diferentes expresiones, como relaciones que estructuran la vida social y no como mero tópico; dimensionar la exitosa articulación entre fuerzas paramilitares (milicias, narcotráfico) con fundamentalistas y el empresariado muchas veces extractivista y transnacional; sellar un gran debate sobre el trabajo productivo y reproductivo, insistiendo en la reivindicación histórica feminista de la indispensabilidad de valorar y compartir equitativamente el trabajo doméstico; luchar contra todas las confiscaciones - de nuestros cuerpos y de los territorios ancestrales de los pueblos tradicionales cuyos referentes son las mujeres; acumular fuerzas para enfrentar el avance de la derecha en el mundo, con el consecuente despojo de nuestros derechos y la ampliación de la brecha que nos aleja del acceso al poder político institucional, y las situaciones habituales de golpes de Estado en las democracias, especialmente en América Latina, y de guerra armada.

Pero también tenemos importantes retos organizativos. Sin duda, necesitamos reconocer las diferencias y desigualdades entre nosotras las mujeres y las implicaciones de esto para la constitución de las lu-

chas; fortalecer nuestra autoorganización y nuestra capacidad de tejer alianzas para desencadenar luchas feministas antisistémicas; actuar con más fuerza en los territorios donde viven las mujeres negras y son blanco de injusticias, fortaleciendo sus iniciativas y su capacidad de organización; disputar la política en el espacio privado de las redes sociales pero también en el funcionamiento del Estado, desde una perspectiva de poder popular; “descolonizar nuestra rebeldía”, como bien dijo Nilma Bentes aquí en el norte de Brasil; y sumarnos a la construcción de espacios de convergencia y alianza en el campo de la izquierda, entre las diferentes fuerzas políticas del feminismo, para poder construir estrategias conjuntas en este contexto de fortalecimiento del individualismo.

¿Cuáles son los principales retos y tareas en un momento de crecimiento de la derecha en el mundo?

Creo que esto ha quedado respondido en la pregunta anterior. Pero puedo añadir que necesitamos ampliar los procesos de formación política feminista antirracista; construir lazos y redes de solidaridad entre nosotras para acoger a las mujeres y a los que están expuestos a situaciones de mayor vulnerabilidad, a los impactos de las crisis socioambientales, a situaciones de guerra declarada o no declarada (como las que estamos

viviendo en Brasil con la fuerza del Estado y de las fuerzas paramilitares contra la juventud negra y el feminicidio); disputar con información las explicaciones sobre lo que nos pasa y sobre el mundo; construir la capacidad de aliarnos y, sobre todo, de librar luchas contrahegemónicas.

¿Cómo ves la posibilidad de articular diferentes temas de cambio desde una perspectiva anticapitalista, antirracista y antipatriarcal?

Este es uno de los principales retos actuales y una condición esencial para la transformación social, pero no es una tarea simple, fácil o a corto plazo. El diálogo entre los sujetos de la transformación no puede darse a partir de la elección de la lucha o causa principal (la única forma de cambiar el sistema) y la lucha/causa secundaria, o el sujeto universal que expresará todas las luchas. Esta fue la lógica que prevaleció en la izquierda, de quienes llevan adelante las luchas, una forma de mantener una visión parcial de los caminos de transformación, y terminó siendo una perspectiva que excluyó y negó las otras dimensiones que causan las desigualdades sociales, así como a los sujetos que las vivieron y llevaron adelante las luchas.

Al menos entre nosotros, la lucha de clases siempre se ha imaginado como la única y, en esta lógica, el sujeto de transformación era la “cla-

se obrera”. Pero la clase social, a pesar de estructurar las desigualdades sociales, es insuficiente para explicar las situaciones por las que pasan los negros y las mujeres. Por lo tanto, la articulación entre los sujetos de la transformación es necesaria para la realización de las luchas dirigidas a la transformación social, pero sólo será posible si estos sujetos comprenden que son el capitalismo, el racismo y el patriarcado los que estructuran las relaciones de opresión, explotación y dominación entre hombres y mujeres, negros/indígenas y blancos y la clase obrera y la patronal, y que, por lo tanto, esos sujetos son también los sujetos de la transformación, lo que en otras palabras significa que la lucha de las mujeres, y en particular la de las mujeres negras, no son luchas identitarias, y mucho menos secundarias. Angela Davis llamó mucho la atención sobre la lucha fundamental y la vida de las mujeres negras cuando vino a Brasil y dijo que cuando el mundo cambie para las mujeres negras, cambiará para todos. Al final, me parece que eso sólo significa que la articulación entre los sujetos del cambio exige cambiar la forma de ver muchas cosas y, sobre todo, cambiar la forma de hacer política y, por lo tanto, la praxis política, porque no se trata de un mero ejercicio de adhesión, sino de transformarlo todo.

¿Cuáles son los desafíos de la izquierda actual para lograr una

transformación de las múltiples desigualdades sociales?

Partiendo de un punto de vista situado, me gustaría destacar algunos retos: Que no somos inmunes a la cultura política del individualismo neoliberal, que articula la idea meritocrática del esfuerzo individual y desvaloriza las iniciativas colectivas, ya que éstas requieren mucho más esfuerzo político-pedagógico; que muchos sectores se conforman con la «participación política» restrictiva del voto y no contestan la economía y la cultura; que el racismo y el patriarcado sigan sin ser preocupaciones estructurales, sino que se consideren reivindicaciones identitarias; la fragmentación de las luchas; sin duda, el fascismo como intento de matar a la política y a las personas, con la constitución de enemigos en lugar de adversarios políticos; la captura de los corazones y de las mentes por las pantallas o redes del mundo virtual y sus fábricas de mentiras y desinformación, en fin, la incomprensión de que las diversas desigualdades se dan en un cuerpo único construido a partir de diversas determinaciones, lo que exige diversas iniciativas y una lucha colectiva de largo plazo sobre el Estado, pero también sobre la sociedad, sabiendo que la conquista de derechos y la superación de las desigualdades no se darán de una vez, ni de una vez para siempre, lo que significa luchar siempre, ese es el único camino.

Migración, trabajo y racismo

Bloque de Trabajadores Migrantes

*“Migrar, como aves que huracan en
masa a mares y tierras
La búsqueda, esperanza, impulso y
sobrevivencia
Migrar, mover la identidad que
aparece desesperada, tímida y es-
tratégica para recordar, luchar y
buscar la pertenencia
Migrar, para volar y enraizar
infinitamente”*

Introducción al BTM

Nuestro escrito es rizomático y múltiple (Deleuze & Guattari, 1977), así como el mismo Bloque de Trabajadorxs Migrantes (BTM). Nuestro espacio está lleno de marrones, negrxs, blancxs, amarillxs. Latinoamericanxs, europexs, africanxs y asiaticxs. Manterxs, feriantes, carpinteros, sociológxs, antropológxs, psicológxs, contadorxs, performerxs, artistas, académicxs, abogadx, etc. Somos muchxs y variadx: altxs, bajxs, gordxs, flacxs y

medianxs. Somos multiplicidad e interculturalidad. Queers, no binarixs, heteros, cis, travesti y trans. Somos distintas lenguas, idiomas, acentos y costumbres que se encuentran y se organizan. Somos autogestionadxs. Somos migrantes y trabajadores.

Historización y contexto

Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM en adelante) a finales del 2022 se cuenta con 281 millones de personas migrantes y 117 millones de personas desplazadas, llegando a una de las cifras más altas de las recientes épocas (OIM, 2024). El aumento de migraciones y desplazamientos se da en un contexto internacional que enfrenta importantes conflictos bélicos: la guerra entre Rusia y Ucrania, los conflictos en África, la guerra entre Palestina e Israel, los conflictos internos en distintos países de Latinoamérica,

tales como en Colombia, Venezuela, Ecuador, Bolivia, entre otros.

A noviembre del 2023, en Latinoamérica, se estima que más de 7 millones de venezolanos/as/es han migrado (ACNUR, 2023; R4V, 2023) buscando protección y una vida mejor, 6,5 millones se encuentran en países de Latinoamérica y el Caribe. La cifra de migrantes venezolanxs en Argentina para el 2022 ascendería a un aproximado a más de 210.000.

Con la asunción del gobierno de Javier Milei a partir de finales del 2023 los cambios no se hicieron esperar confluyendo en una inflación acumulada en el primer semestre del 2024 de un 79,8% y una interanual del 271,5%, lo cual ha afectado la calidad de vida de las personas más vulnerables, entre ellas, muchas personas migrantes. La política del actual presidente, como promesa de campaña, ha implicado una reducción del rol de Estado en términos de políticas públicas, reestructurando los Ministerios, muchos de ellos disueltos: como el ex Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad (MGMyD); sumado a despidos masivos que implican una reducción del personal que atendía las políticas públicas como los Centros de Atención a la Justicia (CAJ). La ministra de seguridad que asumió es Patricia Bullrich quien promueve la expulsión de personas migrantes, mencionando su interés en cambiar la actual legislación migratoria, ofreciendo

un panorama orientado al securitismo en vez del marco de los derechos humanos, donde pareciera que el migrante es el enemigo, sin contemplar el aporte de las migraciones internacionales al fomento del desarrollo humano y crecimiento económico del país.

En Argentina el ingreso y permanencia de personas extranjeras se ha regulado mediante tres leyes sucesivas: la Ley de Inmigración y Colonización n° 817 o Ley Avellaneda de 1876, el Decreto - Ley n° 22.439 o Ley Videla del año 1981 y la Ley de Migraciones n° 25.871 de enero de 2004. La Ley de Migraciones es pionera en el mundo ya que reconoce el derecho a migrar como un derecho esencial e inalienable a la persona. La República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y universalidad, también asegura el acceso a salud, educación, asistencia social y atención sanitaria a todas las personas extranjeras que se encuentren en el país, hayan o no regularizado su permanencia. La regularización implica entonces el permiso de permanencia y es un requisito fundamental para la inclusión y protección de la población migrante. Es un derecho de quien migra y un deber del Estado asegurarla a través de la adopción e implementación de distintas medidas.

Quedaron establecidas dos vías para la regularización de los permisos de residencia para quienes deseen estar en el territorio: para quie-

nes provengan de países firmantes sólo rige el criterio de nacionalidad, y deben acreditar su identidad con el documento del país de origen y la falta de antecedentes penales; para quienes provengan de otros países se debe solicitar la residencia según otros criterios establecidos en la ley, como por ejemplo trabajador inmigrante, rentista, pensionado, inversionista, científico, entre otros.

Este criterio de nacionalidad comenzó a hacerse efectivo hacia el año 2006 mediante el Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria también conocido como Patria Grande, y estaba destinado a personas provenientes de países del MERCOSUR y asociados que residieran en Argentina antes del 17 de abril del 2006. Entre 2004 y 2015 se resolvieron 2.135.000 trámites de residencias temporarias y permanentes, siendo un 94% de los trámites iniciados por ciudadanos del MERCOSUR y asociados. Del total un 40% eran de Paraguay, un 30% de Bolivia y un 16% de Perú. El trámite de residencia hasta el 2018 se hacía personalmente, se tenía que sacar un turno y acudir a la delegación de la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) más cercana; sin embargo, desde el 2017 los turnos comenzaron a darse con mucha diferencia de tiempo con la solicitud, por esa razón “en noviembre de 2018, con la expectativa de subsanar estos obstáculos cuyos efectos perjudican no solo a las personas migran-

tes sino al conjunto de la sociedad, la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) puso en marcha el Sistema de Radicación a Distancia de Extranjeros (RADEX), el cual consiste en una plataforma *online* para hacer el trámite a distancia y continua hasta la actualidad.

DNU 70/2017

En enero del año 2017 el gobierno de Mauricio Macri junto a personas del actual gobierno como Patricia Bullrich, acompañados de una campaña mediática en contra de la población migrante, pusieron en tela de juicio los derechos conquistados y modificaron la Ley de migraciones mediante el Decreto de Necesidad y Urgencia 70 (DNU 70 en adelante).

Desde su publicación, el DNU 70 causó gran preocupación en diversos sectores y organizaciones migrantes, ya que generó consecuencias en sus vidas y espacios laborales. Por ejemplo, se redujeron los tiempos de defensa frente a la justicia, se les criminalizó, estuvieron expuestas a expulsiones por causas administrativas, entre otras. En respuesta se comenzaron a articular espacios y redes de defensa de los derechos junto con numerosas movilizaciones, muchas de las acciones llevadas a cabo fueron movilizadas por la “Campana Migrar No es Delito” (CMND), lanzada en enero de 2018 para articular denuncias y trabajos comunicacionales de las distintas organizaciones.

Fundación

En este contexto de exclusión es que se conformó el Bloque de Trabajadorxs Migrantes (BTM en adelante). El BTM es una organización política y social, integrada por personas de diferentes países y colectivos migrantes organizados (Observatorio Migración y Asilo, 2021, 4s) que se comenzaron a reunir como “bloque” y denuncian la inconstitucionalidad del

DNU 70 ya que responde a cuestiones discriminatorias.

Surge de la necesidad de pensar en acciones para contrarrestar su impacto y lo que genera en la cotidianidad, ya que comenzaron a identificarse ciertas problemáticas derivadas de la modificación de la Ley de Migraciones y de la campaña mediática que estigmatizaba a la población migrante. Entre estas acciones, una de las más importantes y de las que quedó registro, fue el Primer Paro Migrante hecho en Argentina, organizado por trabajadorxs migrantes en repudio a este DNU. Se pensó en lo necesario que era la unificación de las distintas experiencias de este “bloque” de organizaciones, que muchas veces accionaban a partir de las necesidades específicas de cada comunidad migrante, que se organizaban según su nacionalidad y que el BTM nucleó.

El objetivo del BTM ha sido fortalecer los derechos de los y las migrantes y construir un sujeto po-

lítico que participe, que active y se organice (Asociación Ecuménica, 2019, 13s) y ampliar el acceso a la regularización migratoria, que es uno de los problemas que genera más expulsiones y limita el acceso a los derechos. Si bien la ley no ha cambiado sustancialmente, sí lo ha hecho su aplicación, de acuerdo al gobierno de turno, y por lo tanto el modo de realizar el procedimiento migratorio, lo que hace aún más necesario el trabajo territorial para generar un puente de comunicación con la población migrante.

De la misma manera se desarrollaron asesorías con el fin de informar sobre la Ley de Migraciones y el DNU 70, junto a esto hacían jornadas formativas de difusión, empoderamiento y formación de referentes migrantes que promovieran los derechos migrantes en los barrios y en los movimientos sociales. Luego de este trabajo se formó la Red de Consultorías Migrantes (RedCoMi en adelante) para la organización de las jornadas de consultorías y la articulación con referentes y organizaciones sociales en los distintos territorios con presencia de población migrante. El trabajo fue necesario para dialogar sobre estrategias para afrontar los discursos racistas contra la migración y las modificaciones del marco legal, además de fortalecer estrategias que generasen la constitución de un movimiento social migrante amplio. Uno de los principales objetivos era la forma-

ción de referentxs migrantes y promotorxs de las consultorías y derechos humanos, por lo que no es solo la realización de un trámite sino es un trabajo político.

El trabajo de consultorías se replicó en los distintos territorios haciendo formaciones y creando compromisos, se llegó a crear una agenda anual de formaciones, pero se interrumpió en el año 2020 con la pandemia. Otro trabajo que se hizo antes de la pandemia fue el dictado de clases de español a población migrante no hispano-hablante, ya que el idioma era una gran barrera en el acceso a derechos. Junto a esto se realizó un trabajo de acompañamiento a quienes sufrían la persecución y discriminación del gobierno y la policía, sobre todo por trabajar en la calle.

A partir de la pandemia se siguieron haciendo consultorías de manera online, casi todo el trabajo se enfocó en una labor de acopio y reparto de alimentos. Además, para ayudar a la generación de ingresos en el contexto de aislamiento, se conformó la Tiendita Migrante.



Luego de la pandemia se retomó el trabajo de formación y consultorías. La articulación con otras organizaciones se había fortalecido, por lo que hubo un alineamiento al trabajo de la *Agenda Migrante* junto con la academia, organismos de derechos humanos y el movimiento social migrante para crear una agenda en conjunto que trate las diferentes problemáticas migrantes en Argentina y generar acciones respectivas. En *Agenda Migrante* participan alrededor de treinta o cuarenta organizaciones a nivel nacional y se invita a diferentes instituciones gubernamentales.

mentales dependiendo el gobierno de turno, ya que entienden que es su obligación el estar ahí.

Por otra parte, desde el BTM promovimos la salud mental de la población migrante y refugiada y sensibilizamos y acompañamos a esta población que en muchos casos es estigmatizada y discriminada por su lugar de origen y condición social. En este sentido, aportamos a continuación nuestra perspectiva, su relación con el racismo así como también nuestro posicionamiento sobre cómo se construye al migrante desde una mirada colonial como un otro “peligroso” y las vulneraciones y malestares que ellos trae consigo.

La construcción del migrante como un otro inferior y peligroso

Varios autores –que se inscriben en el Pensamiento Decolonial, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel– señalan que los europeos lograron instalar un sistema de explotación y dominación basado en la *clasificación social a partir de la raza*. De esta forma, se configuró una pirámide social donde *los indios y los negros ocupaban el escalafón más bajo* siendo sometidos a la servidumbre y esclavitud, seguidos por los blancos que no pertenecían a la nobleza, mientras *los blancos nobles y europeos se encontraban en la cima de la pirámide y ocupaban los puestos altos y medios* de la administración colonial, civil y militar.

De este modo, el sistema de dominación colonial no sólo se basaba en la imposición del europeo sobre el no europeo, sino también en la justificación de ello a partir de la noción de raza: el blanco europeo era, por naturaleza, superior al negro o al indio. Esta configuración del poder es denominada por esta corriente de pensamiento como “colonialidad del poder”.

La naturalización de la idea sobre la existencia de “razas superiores” constituyó al racismo como una estructura de dominación que nació con la colonización como señala Rita Segato (2015). Para esta autora, el racismo no debe entenderse solamente como un fenómeno de discriminación basado en el color de piel, sino también vinculado a la permanencia del control sobre los cuerpos y territorios de los pueblos colonizados.

Desde esta perspectiva, *el racismo* como estructura de dominación ha sido utilizado históricamente como un *mecanismo de discriminación y exclusión de las personas migrantes* y especialmente hacia migrantes provenientes de territorios racializados, marrones. En este sentido, no sólo el atributo del color de la piel se utiliza como elemento discriminador, sino también el del lugar de origen y que en la argentina emblanquecida se evidencia con los reiterados casos de discriminación y xenofobia a la población migrante racializada proveniente de los países limítrofes y en general de la región

Latinoamérica, del Caribe, África y Oriente. Lamentablemente, este sistema de dominación despoja a las personas migrantes de su identidad como sujetos de derechos políticos e históricos.

El autor argelino Abdelmalek Sayad (1998) señala que *la categoría inmigración es una construcción colonial* y que la migración, especialmente la que proviene desde las ex-colonias hacia los países coloniales, está marcada por estructuras coloniales históricas. Siguiendo al autor, el migrante debe reconocerse no sólo como un inmigrante que es construido como una tabula rasa vacía de pasado, historia, vida, sino también como un sujeto que trae consigo un bagaje de historia, experiencia, conocimiento, aportes y por lo tanto deben ser garantizados sus derechos como los posee un nacional. *Es un e/ inmigrante que está contenido de dos mundos, el de la sociedad de origen y la sociedad receptora.* Finalmente, es importante considerar la variable de la *interseccionalidad en las identidades de poblaciones migrantes* en virtud de que no todo migrante es percibido de la misma forma. No es lo mismo ser un migrante de nombre reconocido y rico, que un conjunto de población migrante y pobre. Los migrantes criminalizados son los pobres, los trabajadores, las personas de provincia, de color de piel. De esta manera, podemos hablar de otras formas de discriminación que no están dadas solo por el color de la

piel o el lugar de origen sino también por la clase social.

La autora Adela Cortina (2017) habla sobre *aporofobia* que significa el *rechazo hacia los pobres* y las personas en situación de vulnerabilidad, y se manifiesta como otra forma de discriminación social. Muchas de las voces de los sectores conservadores de la política utilizan la retórica del tipo *“el pobre que viene a mi país a trabajar y a quitarme mi derecho”* lo que permite legitimar discursos de rechazo, odio, a la población migrante pobre, negra y racializada y que en este contexto de ultraderecha en la Argentina, se empieza a consolidar con políticas sectarias que proponen la restricción de derechos fundamentales como la salud y la educación y su arancelamiento a la población migrante habitante de este territorio. ¿Cuál es el impacto de la discriminación el racismo en las subjetividades?



Psiquismo, racismo y colonización

La división individuo/sociedad genera que ciertos debates se mantengan dentro de lo personal/individual sin problematizar su carácter social o, en su otro extremo, que sea reducido a lo ambiental sin indagar en lo individual, llevando a una psicologización o psicopatologización de los problemas sociales, buscando una

reducción del problema o malestar social en el cual el sujeto debe “hacerse cargo” de los problemas sociales, responsabilizándolos o creando categorías psicológicas como “resiliencia” que no permiten problematizar cómo lo social se encuentra enraizado en lo más profundo del

psiquismo, al mismo tiempo que se vive en un determinado contexto.

Nuestra posición de psiquismo es que es grupal, colectivo y socio-histórico, ya que sólo tomando en cuenta estos aspectos es que es posible pensar la incidencia del racismo y la colonización en las personas ¿Cómo pensar el racismo bajo estas categorías? No puede ser sin primero problematizar los aspectos sociales y los imaginarios sociales que cada comunidad tiene: ese desencuentro entre el capital simbólico que el lx migrante trae de la comunidad de origen al capital simbólico con el que se encuentra en la comunidad de destino, genera un impacto en la persona que requiere de un *esfuerzo psíquico* (Grinberg & Grinberg) el cual no necesariamente conlleva a un padecimiento. No toda migración es dolorosa, no toda migración es un duelo o desarraigo. También hay amores, realización de proyectos propios y a veces mejora en la calidad de vida. Pero también los hay quienes sufren.

Ya sea en uno o en otrx, pensamos al racismo como estructural dentro de la sociedad.

Nos interesa dilucidar sobre el racismo desde una doble vertiente: la atención clínica individual y la colectiva. Es que una consulta individual bastante común en CABA de personas migrantes tiene que ver con cierto sentimiento de inferioridad (Adler, A. 1907) respecto de su origen al mismo tiempo de una año-

ranza por ese lugar ¿por qué llama la atención? porque son cuerpos negros, marrones y latinoamericanos, es decir, aquellos cuerpos blancos y europeos no sufren de este sentimiento por su color de piel o nacionalidad. Es por ello que pensamos que hay un *sentido*, hay un motivo que genera que algunos cuerpos sean mejores que otros, hay un sentido que hace que ciertos acentos avergüencen por sobre otros y ese sentido es transmitido muchas veces por cuestiones culturales. Nuestra postura es que ese sentido es socio-histórico, una construcción del sujeto en el cual estas *diferencias* se han enraizado en lo más profundo de su psiquismo: en su modo de autoperibirse y en su modo de manejarse con los otrxs.

¿A qué nos referimos con “sentimiento de inferioridad”? A un modo de autopercepción que les *inhibe* en relacionarse con otros, en alzar la voz, en hablar frente a otros, en reclamar, en exigir derechos, en usar el sistema público de salud, etc., por su acento, por su color de piel, por sus rasgos. Sentimiento que genera angustias y ansiedad social, recludéndolos y despotenciándolos de aportar en lo que como sujetos deseados buscan encontrar a través de su migración. Es bastante común escuchar: “*no quiero reclamar porque me siento agradecido de que me recibieron, por ello no voy al hospital público*”. Culpa por venir, culpa por migrar. Como si migrar no fuera

un derecho, como si se fuere un objeto-parásito que viene a consumir los recursos del país y no tiene para aportar. Culpa que no le permite ver el enorme capital simbólico y cultural que cada uno trae. Por otro lado, también tenemos a aquellos que convencidos de la riqueza cultural que traen desean aportar encontrándose con dificultades para que su propuesta sea aceptada.

Es que el imaginario social que prima en CABA es el de la migración europea que hubo a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, acontecimiento histórico que es recordado hasta el día de hoy y que invisibiliza las migraciones de países latinoamericanos, africanos, asiáticos e inclusive las propias migraciones internas, solidificándose como el mito de un imaginario blanco y europeo (Adamovsky, 2021). Narrativa que se encuentra en muchos otros países de Latinoamérica, como en la necesidad de emblanquecer a actores o artistas a través de sus series, películas o programas ¿qué pasa con ese cuerpo negro, marrón, indígena que se encuentra con esta narrativa, cuando el ideal de belleza es el blanco o europeo?

El descubrimiento de Freud (1920) de la pulsión de muerte y la pulsión de vida lo llevó a una tercera posición en la cual el hombre no es ni bueno, ni malo, en donde hay un aspecto agresivo en lo más profundo del psiquismo con el que hay que lidiar y en donde existe un malestar

inherente solo por el hecho de advenir a la cultura (Freud, 1930), pero también analizó aspectos de una cultura particular, la vienesa, resaltando los efectos de los ideales que impone una sociedad y de qué manera generan un padecimiento en el hombre (Freud, 1905). Muchos años después él mismo será un migrante y exiliado -escapando del nazismo, mientras le quemaban sus libros-, años antes, en el *“Porvenir de una ilusión”* (Freud, 1927), encontramos una clara referencia a los efectos de ciertos ideales de la cultura por sobre otras culturas y que producen segregación y discriminación:

“Por tanto, la satisfacción que el ideal dispensa a los miembros de la cultura es de naturaleza narcisista, descansa en el orgullo por el logro ya conseguido. Para ser completa, esa satisfacción necesita de la comparación con otras culturas que se han lanzado a logros diferentes y han desarrollado otros ideales. En virtud de estas diferencias, cada cultura se arroga el derecho a menospreciar a las otras. De esta manera, los ideales culturales pasan a ser ocasión de discordia y enemistad entre diversos círculos de cultura, como se lo advierte clarísimo entre las naciones” (p. 13).

Extracto que refleja con claridad los efectos de un ideal, en nuestro caso: el ideal de blanquitud europea.

Sabemos que hay un malestar estructural, pero podemos decir que no es suficiente sólo con esta lectura, ya que justificar una segregación por los aspectos estructurales del psiquismo es olvidar que los cuerpos-sujeto segregados son de un determinado tipo. ¿por qué? porque hay cuerpos en específicos que son objetos de esta agresión, cuerpos no blancos. Nos interesa resaltar este aspecto: el simbólico-imaginario que habita a cada sujeto ya se encuentra colonizado en una relación de interioridad-exterioridad con lo social (*éx-timo* para usar el neologismo de Lacan (1959-1960)) y ello implica e incluye las diferencias de clase, género y de raza que se imponen y que se muestran. Al mismo tiempo que el sujeto se subjetiva se transmiten los discursos de clase, género y raza, y con ellos las relaciones de poder y los lugares que le competen a cada cuerpo. Es por ello que el malestar en una sociedad quedará organizado por un ideal que excluye a unos e incluye a otros, en el caso del racismo, la organización es *lo blanco* y *lo europeo*.

Si entendemos a la transferencia como la investidura del analizante hacia el analista a través de un *clisé* preexistente que se actualiza y repite (Freud, 1912), actualización que tiene que ver con la relación que ha tenido con los otros en su propia historia y a los modos en que demandó (o no), se vuelve necesario pensar cual ha sido la relación entre estos cuer-

pos: cuerpos blanco-negro, blanco-marrón, blanco-indígena, negro-negro, marrón-negro, etc y que se repite y actualiza tanto en las atenciones individuales como en los ambientes institucionales. Una mujer musulmana nunca hablará de sexualidad con un analista varón, ni lo saludará de beso; unx migrante que sufre de discriminación en su trabajo por parte de argentinxs no hablará mal sobre los argentinxs con su analista si es argentinx; una persona asiática tal vez no mire a los ojos a su analista porque en su cultura las personas no miran a los ojos a desconocidos; un cuerpo negro se podrá llegar a sentir invadidx por la mirada de un cuerpo blanco. Es que la transferencia es un vínculo con el analista que llevará implícita las relaciones de poder con otros cuerpos-sujetos y el modo en que en su propia historia se le ha posicionado y también el modo en que eso se le ha transmitido en su propia cultura a través de su familia.

Si el analista (y las instituciones) no es capaz de interrogar los efectos de su propio cuerpo en el espacio analítico correrá el peligro de señalar una *resistencia* por parte del analizado, y con ello psicopatologiza. Ya que no podrá ver que la transferencia muestra la relación de poder que ya ha habido. La transferencia es entonces también una repetición de una determinada relación de poder.



Pero recordemos que la transferencia no es sólo algo del orden de lo individual, también se juega en las instituciones. Ello implica que esta relación también se va a manifestar en las visitas a las instituciones: el hospital público, las defensorías, los CAJ, la CO.NA.RE., las ONG, etc. Además está decir que una persona migrante al solicitar sus documentos suele estar a merced de la información que la institución le otorgue y que, frente al desconocimiento de sus derechos, quedan como objeto de estas mismas, en una relación de subordinación. Es por ello que pensamos que organizaciones como la nuestra: el Bloque de Trabajadores

Migrantes con su reivindicación del migrante como sujeto de derecho: migrante, trabajador y ciudadano, permite primero: ofrecer un lugar para hablar, discutir y organizarse; segundo: permite pasar de ser un objeto a ser un sujeto activo.

Pensamos que en el trabajo con población migrante y refugiada los abordajes respecto al racismo tienen que ser dobles, no sólo dar cuenta de las relaciones de dominación y de poder implícitas que hay en lo social y en lo simbólico-imaginario que conforma al sujeto y que también se expresa en una sesión analítica, sino las que se juegan dentro del campo de lo social y las mismas institucio-

nes. En este sentido uno de los primeros aspectos que ofrece el BTM es algo de *lo semejante*, un espacio en el cual la persona migrante pueda desplegar sus potencialidades, frente a la construcción del otro como lo extranjero y lo peligroso implícitas en las políticas que se desprenden de este imaginario, como por ejemplo el actual Decreto 584/ 2024.

Decreto 584/ 2024: Un Obstáculo al acceso a la regularidad migratoria y a otros Derechos

El 5 de julio del presente año se implementó el decreto 584/2024 que incrementó en un 1500% el costo de los aranceles migratorios. Este significativo aumento ha dificultado la regularización de la residencia, afectando de manera desproporcionada a las personas migrantes en situación de mayor vulnerabilidad. Aquellas que no cuentan con los recursos económicos necesarios se ven impedidas de continuar con su trámite de radicación, lo que las deja en una situación de irregularidad migratoria. CAREF (2024) reconoce que esta medida, lejos de promover derechos, obstaculiza arbitrariamente la posibilidad de que las personas migrantes en condiciones de vulnerabilidad regularicen su situación.

La relevancia de esta discusión radica en tres aspectos fundamentales:

La migración es un fenómeno intrínseco a la condición humana,

cuyo crecimiento ha sido sostenido a nivel global. A finales del 2022, el mundo contaba con 281 millones de personas migrantes y 117 millones de personas desplazadas, llegando a una de las cifras más altas de las recientes épocas (Organización Internacional para las Migraciones [OIM], 2024). En esa misma fecha, la cantidad de personas en Argentina, nacidas en el exterior con DNI con proceso digital y residencia era de 3.033.786 (Dirección Nacional de Población [DNP], 2022).

La implementación de esta medida ilustra como el actual gobierno entra en una contradicción en relación al compromiso asumido a nivel internacional, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde se establece que todas las personas tienen el derecho a circular libremente y a elegir su residencia dentro de las fronteras de cada Estado (ONU, 1948) y, respecto a la actual Ley de Migraciones (2004) que reconoce que la migración es un derecho esencial e inalienable de las personas, comprometiéndose la República Argentina a garantizarlo, sobre la base de los principios de igualdad y universalidad (Artículo 4). Este análisis es crucial para entender cómo una medida de gobierno puede afectar la vida de las personas migrantes, desafiando los principios establecidos por el derecho internacional y por su propia normativa.

Esta medida se implementa en un contexto socioeconómico crítico

para el país, caracterizado por un aumento en los índices de pobreza, afectando directamente a una población que ya se encontraba en una situación de sistemáticas vulneraciones. En 2022 un tercio de los hogares migrantes se encontraban en situación de pobreza (OIM, 2022)

Algunos de los efectos potenciales de la implementación del Decreto 584/24 son:

Construcción del Migrante Deseable e Indeseable

Se reconoce que el efecto directo de esta medida es la obstaculización del acceso a la regularidad migratoria, principalmente, para las personas en situación de vulneración socioeconómica. Sin embargo, también, se puede pensar que a través de esta medida se construye una representación del migrante deseable y del indeseable. En este sentido, se pudiese pensar que con esta medida se está enviando un mensaje a las personas que tienen la intención de migrar (...) y al conjunto de la sociedad. Dependiendo de tanto puedas pagar eres o no eres bienvenido. Los migrantes que son deseables y los indeseables (D, Rodríguez, comunicación personal, 2024).

¿Qué define al “migrante deseable”? ¿Está este concepto vinculado exclusivamente a factores económicos, o acaso esta medida, de manera subrepticia, privilegia ciertas características de algunas personas mi-

grantes por sobre otras? Desde una perspectiva crítica, es pertinente incluir al análisis el enfoque del racismo estructural, ya que se interpreta que esta medida está impregnada de sesgos raciales que privilegian a migrantes provenientes de países occidentales sobre aquellos de origen no occidental o racializado.

Desigualdad e Individualización de la Gestión del Riesgo

Esta medida, de manera deliberada, omite considerar que no todas las personas se encuentran en condiciones económicas iguales para enfrentar el incremento de las tarifas. Esto difiere con el principio de igualdad en el que se asienta la ley de migraciones. De acuerdo a Kraut, para conseguir una igualdad real es necesario un tratamiento diferenciado que considere las circunstancias personales de los destinatarios de una norma. En consecuencia, se configura como un obstáculo que solo podrá ser superado por aquellos que dispongan de los recursos financieros necesarios para afrontar dicho aumento.

Si bien, existe una forma de eximirse de estos pagos, acceder a esta exención implica que un trabajador social de alguna institución del Estado, realice un informe socio ambiental que acredite la condición de vulnerabilidad socioeconómica. Lo que, igualmente, conlleva un proceder distinto a quienes pueden pagar,

implicando el despliegue de diversos esfuerzos y recursos personales adicionales. Poder acceder a la condición de regularidad migratoria es el resultado, por una parte, de contar con recursos económicos o por otra, del despliegue de diversos esfuerzos y recursos personales. En esta línea, la responsabilidad se individualiza y se refuerza el principio de meritocracia. La desigualdad, de que unos sí y otros no puedan acceder a la regularidad migratoria, tiene que ver con las formas desiguales en que los sujetos resuelven sus problemas (Cavalleri y Basta, 2022). En este sentido, esta medida promulgada desde un gobierno abiertamente neoliberal, “ha puesto el acento en las capacidades, habilidades, esfuerzos, méritos de los individuos como los medios para alcanzar el bienestar” (Cavalleri y Basta, 2022).

Se podría interpretar que mediante esta medida se imprime un modelo de sujeto particular: “*se trata de un sujeto producto del Estado en retirada, que interioriza sus discursos privatizando la gestión de los riesgos; así, el hombre es gestor de su propia vida*” (Fränkel, 2015).

Esta subjetividad que se imprime a través de políticas o medidas de gobierno, pudiese implicar que las personas reconozcan el acceso a la regularidad migratoria, no como un derecho que está siendo obstaculizado por el Estado, sino como algo que deviene de las posibilidades de las personas, invisibilizando las re-

laciones de poder que se tejen entre el Estado y la sociedad. Desde esta mirada, la regularidad migratoria más que un derecho podría ser visto como una retribución, lo que podría instaurar una lógica de competencia en que ciertas personas merecen más que otras. Esto podría tener el efecto de fragmentar aún más la sociedad, creando separaciones y jerarquías dentro de una misma población vulnerabilizada. Asistiendo a una *crisis de las solidaridades* (Dubet, 2015) en la que se torna importante diferenciarse de los más desiguales, marcando el rango y la posición que se tiene, porque siempre se está bajo la amenaza de ser desiguales y despreciados.

Fragmentación Social

Pensando en los efectos de esta medida en la vida de la población migrante, Chaiavetta menciona que es importante advertir si esta medida está vinculada a un impacto que tienen en términos presupuestarios o más bien, tiene que ver con estigmatizar a ciertas poblaciones y convertirlas de alguna manera en chivos expiatorios de las dificultades que puede tener un país.

Lo anterior, supone una estrategia de fragmentación social reconocida como la peste, donde se “*infunde en la sociedad el miedo a un mal potencial, inminente e incierto, que amenaza a todos y cada uno de los miembros de la sociedad*” (Binder,

1991). Lo cual se relaciona con el actual contexto de crisis socioeconómica en el que se encuentra Argentina en la que desde algunos sectores y medios de comunicación se han extendido discursos de odio hacia lxs migrantes, aludiendo que vienen a hacer uso de las universidades públicas, del sistema de salud y a dejar sin trabajo a las personas nacionales: *“Es propio de la peste que existan chivos expiatorios, grupos de personas que son especialmente culpables de la contaminación social”*.

Muerte en Vida e Indignidad

La implementación de este decreto puede interpretarse como una manifestación de *Eugenesia social*, entendida como *“una categoría biopolítica asociada al proyecto contemporáneo de sometimiento colectivo, de servidumbre e indignidad ante la vida”* (Fränkel, 2015), ya que contribuye a la exclusión de les migrantes más vulnerables. No sólo agrava las desigualdades existentes, sino que también obliga a les migrantes a enfrentar una existencia incierta y marginalizada. Lo que ejemplifica el aforismo que propone Fränkel de hacer vivir y dejar morir en vida, donde se traza un horizonte de seguridad para los deseables, sin embargo, para las mayorías indeseables la vida se mantiene en la esperanza

de, algún día, alcanzar la dignidad y salvación.

Si bien, existe una ley que reconoce la migración como un derecho esencial e inalienable, con la implementación de esta medida las personas migrantes en situación de vulnerabilidad quedan expuestas al abandono colectivo bajo condiciones mínimas de sobrevivencia. Por ejemplo, las directoras, muchas veces, en las escuelas, no quieren ingresar a los pibitxs, porque no tienen DNI argentino, cuando la ley dice que acreditando identidad del país de origen puede ingresar (...) y que la institución tiene que ayudar a regularizar su situación”. (P. Cossio, comunicación personal, 2024).

Se devela, por una parte, la relación compleja que existe entre las personas migrantes y las instituciones en cuanto al reconocimiento de los derechos de esta población, lo cual se complejiza, mucho más, si no se ha podido obtener una residencia en el país y consecuentemente la regularización. Y por otra, como la dignidad se ve transgredida cuando la institucionalidad no le reconoce a la persona su estatus de sujeto de derechos, dificultando un proyecto de vida. Surgiendo la pregunta ¿qué se pone en juego cuando desde el gobierno se crean medidas que pierden el horizonte de la igualdad?

Iglesias (1991) plantea que *“el principio de la dignidad humana se entrelaza con el principio de igualdad y de no discriminación”*. Lo

anterior, da cuenta de la discriminación que es consecuencia de medidas que generan desigualdad, puesto que quienes pueden pagar y acceder a la regularización migratoria no se exponen a este trato proveniente de las instituciones.

Finalmente, argumentamos que la implementación de esta medida tiene un efecto directo al obstaculizar el acceso a la regularidad migratoria, ya que introduce barreras en el proceso de radicación necesario para obtener la residencia en el país. Como resultado, los individuos pueden verse obligados a posponer dicho proceso hasta contar con los recursos necesarios para su realización.

Una vez iniciado el proceso de radicación, se presentan dos principales alternativas en relación al pago de la tarifa: la primera implica abonar el proceso con la tarifa incrementada, lo que requiere de recursos económicos significativos; la segunda opción es solicitar una exención, la cual demanda esfuerzos y recursos personales considerables. En este contexto, un posible efecto de esta medida es la creación de desigualdades entre quienes pueden costear el pago de la tasa y quienes no. De esta manera, el mérito se convierte en el criterio determinante para acceder a la regularidad migratoria, transformando este derecho en una retribución basada en el mismo.

Desde una lectura basada en el racismo estructural, reconocemos que la barrera impuesta por esta me-

didada va discriminando no sólo por un criterio económico sino de clase, quien es el migrante deseable y quien no lo es.

Adicionalmente, se impone un modelo de subjetividad en el cual el individuo es considerado el principal responsable de gestionar su supervivencia, lo que puede fomentar una lógica de competencia que privilegia a aquellos con ciertos recursos, excluyendo a quienes carecen de ellos y contribuyendo a la fragmentación social.

Desde una perspectiva crítica, la racionalidad detrás de la medida podría interpretarse como una estrategia para construir un chivo expiatorio, lo cual también refuerza la fragmentación social.

Otro efecto indirecto que se observa es la “muerte en vida” en relación con la interacción entre las instituciones y la población migrante. Aquellos que no logran acceder a la residencia y, por ende, a la regularización, se ven vulnerabilizados por las instituciones en cuanto al reconocimiento de otros derechos como el acceso a un trabajo registrado, a la educación, a la salud, entre otros, lo que les priva de su dignidad.

Con este análisis buscamos visibilizar las barreras que enfrentan las personas migrantes en Argentina, destacando cómo un solo obstáculo, en este caso el decreto 584/24, puede dar lugar a muchos otros, teniendo un impacto en la calidad de vida de las personas migrantes y la posibili-

dad de construir un plan de vida sostenido en un mínimo de estabilidad

Por último, sostenemos que al igual que existen personas migrantes sujetas a políticas y medidas que precarizan sus vidas, también dentro de las mismas existen sectores que reconocen las estrategias del poder dominante, se organizan y colectivizan el malestar, construyendo un sujeto político, que encuentra en lo común un punto de partida para enfrentar lo que considera injusto, con la lucha y la reivindicación de los derechos como horizonte.

El BTM como *lo colectivo, lo semejante y lo diferente*

Lo *semejante* puede ser pensado como aquel rasgo común con el que un sujeto se encuentra en un otro y se identifica, a veces mencionado como la relación con los pares. Sin embargo, como en toda relación dual, este modo vincular no está exento de problemas, donde las tensiones y la agresividad rápidamente aparecen (Lacan, 1948), por ello es importante

identificar cuanto de la alteridad y de la diferencia se puede sostener.

Pensamos que organizaciones como el BTM se inscriben y ofrecen una *semejanza* migrante, es decir, un lugar de identificación para que la personas puedan sentirse cómodas y puedan ir desplegando sus propias potencialidades, pero también un espacio que incluye *lo diferente*, donde hay voz a los distintos acentos, a los distintos colores del cuerpo, un espacio intercultural que permita mediar y que ofrezca unas garantías en términos de derechos humanos. Un lugar donde los malestares, las luchas y las resistencias se trabajan colectivamente.

Entre las diferentes actividades que hemos propuesto y realizado contamos con las asesorías legales en el local y en territorio, talleres, charlas y formaciones sobre derechos humanos, eventos culturales de distintos países, cine y salud mental, articulaciones con otras organizaciones, apoyo institucional a personas migrantes en situaciones de vulnerabilidad, etc.

CINE Y SALUD MENTAL

Ciclo de cine, seguido de una conversación para pensarnos a través del arte.

DOM 10 - NOVIEMBRE
17:00 H

Tacuarí 362
CABA

• PELÍCULA: MACARIO
• DIRECTORA: ROBERTO CAVALDÓN (MÉXICO)
• AÑO: 1960
• GÉNERO: DRAMA/FANTASÍA

MACARIO
IGNACIO LÓPEZ TRISTE - PINA PELLICER
BEST FOREIGN FILM NOMINEE
SPECIAL AWARD - BEST ACTION

Conclusiones

El BTM nace desde sus comienzos como una organización para afrontar las políticas excluyentes hacia las personas migrantes en Argentina. Políticas que se sustentan en un fundamento racista y discriminatorio, donde determinado inmigrante es considerado como un otro inferior y peligroso, en contradicción con el derecho a lxs migrantes que Argentina tiene en su fundamento constitucional.

Este imaginario de blanquitud es producto de la colonización y una organización piramidal de los

cuerpos racializados, estando en la cima de la pirámide los blancos y europeos. A pesar que existe un malestar inherente a toda cultura, esto no puede justificar discriminación por racismo. En este aspecto, el migrante como *distinto* viene a ser el chivo expiatorio de los malestares que la propia cultura, sociedad y comunidad tiene internamente, en donde los ideales e imaginarios sociales de blanquitud juegan un papel primordial pues ordenan las identificaciones de las personas frente a lo propio y lo extraño, en un fenómeno de masa.

Si el BTM nace oficialmente en el 2017 producto del DNU 70, al presente año 2024 con el cambio de gobierno nos volvemos a encontrar en un contexto donde se busca criminalizar al migrante a través de discursos de odio y de políticas como el DNU 584/2024, siendo este último un obstáculo a la regularidad migratoria al aumentar en un 1500% el costo de los aranceles migratorios para acceder a la documentación.

En términos subjetivos vimos que existe la construcción de un migrante deseable y otro indeseable y que las políticas actuales generan fragmentación social, desigualdad, individualización, interpretándose estas implementaciones bajo la llamada *eugenesia social*, pues excluye a las personas migrantes más vulnerables. Por otra parte, algunos migrantes también traen sentimientos de inferioridad producto de efectos de la colonización y de un ordenamiento determinado de unos cuerpos por sobre otros en su propio psiquismo, con lo cual repiten, ya sea en ambientes sociales, institucionales e individuales, esta relación de poder, inhibiéndose o angustiándose.

Es importante que las instituciones (incluyendo trabajadores de la salud mental) se pregunten cuál es el papel que les compete y que relación de poder interseccional se reproduce en las prácticas cotidianas y burocráticas, a veces, incluso, por la mera presencia de un cuerpo blanco.

Consideramos que esta perspectiva es la que permite un abordaje intercultural. Además, vimos que la función del semejante permite a la persona migrante identificarse parcialmente a un espacio en el cual pueda desplegar sus consultas, dudas, preguntas, angustias y potencialidades, para pasar de ser un objeto a ser un sujeto activo con pleno derecho, pero también consideramos que el mismo hecho de que en el bloque de trabajadores migrantes esté compuesto por diversidad de migrantxs y trabajadorxs permite alojar desde *lo semejante*, pero a la vez incluyendo *la diferencia* y la *alteridad*, al no ser todxs de las mismas nacionalidades, ni con las mismas costumbres. Institución que busca alojar y colectivizar el malestar no sólo a través de la formación y la exigencia de los derechos humanos, sino también desde las propuestas culturales que muestran la dignidad y la riqueza de la diferencia.

Referencias bibliográficas

- Adamovsky, Ezequiel. “Migración, racismo y poder. La agonía de la argentina blanca”. 2021. <https://www.revistaanfibia.com/migracion-racismo-poder-la-agonia-de-la-argentina-blanca/> 01/11/2024.
- Adler, Alfred. *Estudios sobre la inferioridad de los órganos*. Trad. Luis Alberto Bixio. Barcelona, 1980.
- Binder, Alberto. “La Sociedad Fragmentada”. En Redes. *Hacia la construc-*

- ción de redes en salud: los grupos humanos, las instituciones, la comunidad.* Rosario, 2000, pp 157-167.
- Buenos Aires. 2022, Págs. 127-139.
- Cavalleri, María S. y Basta, Roxana. “Las categorías de igualdad y desigualdad, una relación compleja”. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ConcienciaSocial/article/view/39215> ISSN 2591-5339
- Comisión Argentina para personas Refugiadas y Migrantes. “El Gobierno de Milei pone trabas para la regularización migratoria”. 2024.
- Cortina, Adela. *Aporofobia: El rechazo al pobre.* Buenos Aires, 2017.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Trad. De José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia, 2004.
- Dirección Nacional de Población. “Caracterización de la migración internacional en Argentina a partir de los registros administrativos del RENAPER” 2022. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/12/caracterizacion_de_la_migracion_internacional_en_argentina_a_partir_de_los_registros_administrativos_del_renaper_dnp.pdf
- Dubet, Francois. *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario).* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, 2015.
- Fränkel, Daniel. *Eugenesis social. Configuraciones del poder en tiempos de muerte en vida.* Buenos Aires, 2015.
- Freud, Sigmund. “El Malestar en la cultura”. *Sigmund Freud. Obras completas.* Trad. José Luis Etcheverry. Volumen XXI. Buenos Aires, 1992, págs. 57-140.
- Freud, Sigmund. “La moral sexual < cultural > y la nerviosidad moderna”. *Sigmund Freud. Obras completas.* Trad. José Luis Etcheverry. Volumen IX. Buenos Aires, 1992, págs. 159-182.
- Freud, Sigmund. “Más allá del principio de placer”. *Sigmund Freud. Obras completas.* Trad. José Luis Etcheverry. Volumen XVIII. Buenos Aires, 1992 págs. 1-62.
- Freud, Sigmund. “Sobre la dinámica de la transferencia”. *Sigmund Freud. Obras completas.* Trad. José Luis Etcheverry. Volumen XII. Buenos Aires, 1992, págs. 93-106.
- Grinberg, León. & Grinberg, Rebeca. *Psicoanálisis de la migración y del exilio.* Madrid, 1984.
- <https://argentina.iom.int/es/news/el-informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2024-revela-las-ultimas-tendencias-y-desafios-mundiales-del-ambito-de-la-movilidad-humana>
- <https://argentina.iom.int/es/news/el-informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2024-revela-las-ultimas-tendencias-y-desafios-mundiales-del-ambito-de-la-movilidad-humana>
- <https://caref.org.ar/el-gobierno-de-milei-pone-trabas-para-la-regularizacion-migratoria/>
- https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/ipc_10_24C3C427Aafb.pdf
- <https://www.r4v.info/es/refugiadosymigrantes>

- Iglesias, María Graciela. “Capacidad, información y autonomía: principio de dignidad”. *Revista MPD*. Buenos Aires, 2015.
- INDEC. Índice de precios. Vol. 8 n° 21, 2024.
- Kraut, Alfredo Jorge. *Derecho y salud mental. Una mirada interdisciplinaria*. Buenos Aires, 2020.
- Lacan, Jacques. “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos I*. Trad. Tomás Segovia y Armando Suárez. Buenos Aires, -págs. 107-128.
- Lacan, Jacques. “La ética del psicoanálisis 1959-1960”. En *El Seminario de Jacques Lacan, libro 7*. Trad. Diana S. Rabinovich. Buenos Aires, 1990.
- OIM. “Informe sobre las migraciones en el mundo”. 2024.
- Organización Internacional para las Migraciones. “Condiciones de vida y situación laboral de las personas migrantes en la república de Argentina año 2022”. 2022. https://argentina.iom.int/sites/g/files/tmzbd1901/files/documents/2023-12/condiciones-de-vida-y-situacion-laboral-de-las-personas-migrantes-en-argentina_oim_2022.pdf
- Organización Internacional para las Migraciones. “Informe sobre las migraciones en el mundo”. 2024.
- Plataforma de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y anderciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO. 1993. Páginas 201-246.
- Sayad, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, 1998.
- Segato, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, 2015.

El racismo y el apartheid son intrínsecos al colonialismo sionista

María Landi



Me ha tocado escribir sobre racismo y apartheid cuando se cumple un año de la fase más acelerada y brutal del genocidio progresivo que el régimen sionista está cometiendo contra el pueblo palestino desde hace más de siete décadas en el campo de exter-

minio llamado Gaza (antes conocido como la prisión a cielo abierto más grande del mundo), pero también con ramificaciones gravísimas en Cisjordania y Líbano.

Si algo positivo se puede rescatar de este año de incesante shock y

horror, en el que cada día es el peor de todos, es que el genocidio ha revelado al mundo el verdadero rostro del proyecto sionista. Ha quedado más clara que nunca la inseparable relación entre sionismo, colonialismo y racismo, así como su materialización política en un régimen de apartheid y su inevitable deriva hacia el fascismo y el genocidio del pueblo originario —que suele ser la fase extrema, generalmente inevitable, del colonialismo—.

Este genocidio del siglo XXI, el más televisado de la historia, no sería posible ni tolerable si sus víctimas fueran blancas, occidentales, judías o cristianas. Las élites mundiales siguen permitiéndolo y garantizando al Estado genocida la impunidad de la que ha gozado durante un siglo solo porque sus víctimas son árabes de piel oscura, y en su mayoría musulmanas. El racismo es lo que permite que se bombardee durante más de un año uno de los lugares más densamente poblados del mundo, donde la mitad de sus habitantes son menores de edad; que más de 20.000 niños y niñas gazatíes hayan sido asesinadas, y otros tantos estén desaparecidos, sin que la comunidad internacional actúe; que personal médico y pacientes de los hospitales puedan ser secuestrados, torturados, bombardeados y enterrados en fosas comunes en el propio recinto médico; que periodistas, personal e instalaciones de la ONU sean objetivos militares; que decenas de

miles de personas civiles sean detenidas, violadas y hambreadas para soltarlas moribundas meses después, sin cargos; que familias enteras, al igual que sus barrios y ciudades hayan sido borradas de la faz de la tierra; que se deje morir de hambre, de sed y de heridas o enfermedades que ya nadie puede atender a cientos de miles de personas; que se destruyan viviendas, hospitales, escuelas y universidades, centros religiosos, patrimoniales, culturales y la infraestructura civil entera que hace posible la vida humana; y que todo esto podamos verlo en tiempo real en nuestros teléfonos móviles.

El racismo explica y justifica el genocidio

La deshumanización de la que siempre ha sido objeto el pueblo palestino —al cual se le han negado sus derechos humanos fundamentales a la vida, la libertad, la justicia, la autodeterminación, a defenderse y a luchar por liberarse de la opresión— llegó al paroxismo cuando los dirigentes israelíes anunciaron el inicio de esta campaña genocida y llamaron a la población de Gaza “animales humanos”. Con la afirmación de que “no hay inocentes en Gaza”, y por lo tanto toda la población palestina debe morir, se potenció el discurso de odio antiárabe y la incitación al genocidio que los políticos y los medios israelíes han desplegado durante todo este año. Con estas premisas

discursivas, sentaban por adelantado su justificación de las atrocidades que se aprestaban a cometer, y cuya magnitud y ferocidad nadie podía imaginar entonces. Esa deshumanización racista ha sido imprescindible no sólo para llevar a cabo este atroz exterminio, sino también, de parte del mundo occidental –sus políticos, sus intelectuales, sus medios hegemónicos, sus empresas e instituciones– para sostenerlo, apoyarlo, hacerse partícipes y cómplices.

Siempre supimos que las vidas palestinas importan mucho menos que las judías y que las vidas blancas y occidentales en general. Este racismo y doble rasero de Occidente han sido siempre indignantes para el pueblo palestino, pero quedaron más en evidencia tras la invasión rusa de Ucrania: los mismos que durante décadas se negaron a aplicar sanciones, poner límites o pedir cuentas a Israel y calificaron como terrorismo la resistencia palestina contra ocho décadas de ocupación colonial, corrieron a imponer a Rusia todas las sanciones posibles y a brindar a Ucrania armas y apoyo político-diplomático casi ilimitados para “resistir la ocupación”. Pero el doble rasero, la inacción y la complicidad de las élites y los medios occidentales en este año de genocidio en Gaza han alcanzado niveles de indecencia que no creíamos posibles. Como dijo el analista Mouin Rabbani, la única línea roja que Occidente ha trazado es que Israel no pierda la guerra.

La jurista palestina Noura Erakat, en un elocuente artículo sobre las cinco lecciones que aprendimos en este año de genocidio continuado, señala que el racismo es la herramienta que predispone al público para aceptar el exterminio masivo de la población palestina. *«En línea con los tropos islamóforos e históricamente antisemitas, los palestinos han sido racializados como extraños que no pueden integrarse en la sociedad occidental y que pretenden imponer su “sharía rastrera”. Están fuera de la modernidad, son demasiado religiosos e intrínsecamente violentos, son una amenaza para los demás e incluso para sí mismos, según los estereotipos coloniales sobre los hombres de color que son peligrosos para sus propias mujeres. Es este marco racial el que también hace aparecer a la palestina como una población sobrante de la que se puede prescindir.»*

Tan deshumanizador es este discurso, sigue Erakat, que la indignación por los ataques de Israel contra civiles en Gaza recién se expresó en abril cuando sus víctimas fueron siete integrantes de la organización humanitaria World Central Kitchen. *«Nuestras [decenas de miles de] muertes no bastaron para llegar a esa conclusión, ni tampoco los bebés prematuros que se pudrieron en la UCI neonatal, ni la voz de Hind Rajab suplicando que alguien la salvara, ni la imagen de lo que quedaba de los cuerpos de Sidra Hassouna y*

su familia colgando de la viga de lo que había sido su casa. Los horrores del hospital Al Shifa no eran suficientes: ni los 300 muertos, ni los cadáveres en descomposición devorados por perros y gatos hambrientos, ni los cuerpos ejecutados con las manos atadas atrás, ni la destrucción del mayor hospital del norte; nuestras vidas no fueron suficientes, ni siquiera calificamos para la presunción de inocencia.» Las vidas palestinas están siempre en la zona del ‘no ser’ de la que habla Franz Fanon.

La línea abismal trazada por el colonialismo sionista define quién merece ser tratado como humano y quién no. La deshumanización del colonizado es un requisito previo para ejercer la dominación. En el caso de Palestina, esa deshumanización comienza en las instituciones educativas israelíes, donde se presenta a “los árabes” como una amenaza y un problema que debe ser eliminado (como demostró la pedagoga y académica Nurit Peled-Elhanan⁴¹). La magnitud de la crueldad genocida que los israelíes ejercen sobre la población palestina, sin un mínimo atisbo de compasión o empatía, solo se explica por esa operación de deshumanización del nativo de piel oscura tan propia de la supremacía blanca y colonial.

41 *Palestina en los libros escolares de Israel* (2017). Buenos Aires: Canaán.

El racismo es intrínseco al sionismo

En las últimas décadas –y no sólo en el mundo anglófono– la causa palestina se ha beneficiado del desarrollo de las teorías críticas sobre la raza y los estudios sobre el colonialismo de asentamiento,⁴² sobre todo a partir del trabajo del australiano Patrick Wolfe. No obstante, el historiador Ilan Pappé observa que en los años sesenta los académicos palestinos vinculados al Palestine Research Centre de la OLP en Beirut ya comprendieron que se enfrentaban a un proyecto colonial de ese tipo. Es curioso –dice– que durante 20 o 30 años la noción de sionismo como colonialismo de asentamiento desapareciera del discurso político y académico. Reapareció cuando estudios de otras partes del mundo coincidieron en que el sionismo es un fenómeno similar a los movimientos de colonos europeos que fundaron EEUU, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica.⁴³

En efecto, señala el historiador Jorge Ramos Tolosa, hay una ten-

42 “*Settler colonialism*” también suele traducirse como colonialismo de poblamiento, o de sustitución de población.

43 Al igual que con la Nakba (que solo fue re/conocida cuando los llamados “nuevos historiadores israelíes” hablaron de ella), la colonialidad del saber hace que para ser tenida en cuenta la palabra palestina –como la de todo pueblo colonizado y racializado en lucha contra la narrativa hegemónica del vencedor– tiene que ser validada por voces

dencia cada vez más extendida a analizar la cuestión palestina desde ese marco conceptual. Ello es clave para entender que el origen del problema palestino está en el sionismo como ideología y proyecto político colonialista, racista y supremacista surgido a fines del siglo XIX en Europa del este/central, al calor de los proyectos nacionalistas de la época plasmados en los modernos estados-nación⁴⁴. Hoy en día no solo intelectuales y académicas/os, sino la gran mayoría de la sociedad palestina educada (docentes, periodistas, estudiantes, sindicalistas, activistas de derechos humanos, feministas, ecologistas, etc.) y en particular sus jóvenes generaciones, han incorporado plenamente las categorías de supremacía racial, colonialismo de asentamiento y apartheid para dar cuenta de la opresión sionista y de su lucha para liberarse de ella.

En palabras de Ramos Tolosa: «*Como cualquier otro proyecto moderno-contemporáneo colonial europeo, el movimiento sionista establecía y establece una línea abismal (Santos y Meneses, 2014: 21-66) entre el sujeto colonizador blanco,*

portador de la civilización y el progreso, y el sujeto autóctono no blanco, en este caso palestino, representante de la barbarie y el atraso. Se trata de un aspecto fundamental vinculado a la “lógica binaria de la frontera” (Wolfe, 1994: 98) (...) La construcción de la antítesis o el binomio civilización-barbarie, progreso-atraso, sujeto-objeto o diversidad-homogeneidad, tan estudiada por Aimé Césaire (2006 [1950]), Frantz Fanon (1999 [1961]), Edward Said (2003 [1978]), los estudios poscoloniales, decoloniales y las epistemologías del Sur (Santos y Meneses, 2014), fue clave en el proyecto concreto de colonialismo de asentamiento sionista. Del mismo modo, también lo fue en la construcción general del mundo moderno capitalista, colonialista y cisheteropatriarcal dominado por las epistemologías del Norte. Históricamente y en la actualidad, todo o gran parte del aparato hegemónico cultural, educativo, mediático y político ha establecido estas líneas abismales para justificar el proyecto civilizatorio blanco.»⁴⁵

occidentales autorizadas.

44 El historiador palestino Nur Masalha (2011) ha señalado las similitudes entre el sionismo y el nacionalismo *volkeisch* desarrollado en Alemania entre fines del XIX y principios del XX, de carácter conservador, etnocéntrico y antiliberal, que ponía el acento en los lazos de sangre y la singularidad del carácter nacional alemán.

45 No es posible en este artículo profundizar en los aportes fundamentales que han hecho a esta temática los autores mencionados por Ramos Tolosa. Recomendando al menos dos trabajos incluidos en el libro “La cuestión de Palestina. Aportes a 10 años de la creación de la Cátedra Libre de Estudios Palestinos Edward Said (UBA)”: *Racismo y subjetividad en las obras de Frantz Fanon*, de Mariela Torres Flores, y *Aconteceres*

Podemos rastrear una de las primeras conceptualizaciones del sionismo como racismo –inseparable del colonialismo– en el pensamiento pionero y el incansable trabajo diplomático del destacado intelectual siriopalestino Fayez Sayegh (1922-1980). Como delegado de la misión de Kuwait ante la ONU, durante una década Sayegh encabezó los esfuerzos en la ONU por enmendar el Decenio contra el Racismo para insertar en el texto el término «sionismo» dondequiera que se hablara de apartheid, colonialismo y discriminación racial. Estos esfuerzos culminaron con la aprobación de la Resolución 3379 de la AGNU (de su autoría) que afirmó: “*El sionismo es una forma de racismo y discriminación racial*”.

Para ponerla en contexto, la Resolución 3379 se aprobó el 10/11/75, casi un año después de la adopción de la Resolución 3236, que reconocía la “Cuestión de Palestina” e invitaba a la OLP a participar en la diplomacia internacional, y la Resolución 3237, que designaba a la OLP como observador no miembro de la AGNU, tras el “discurso de la rama de olivo” de Yasser Arafat. Para disgusto de EEUU, Israel y sus aliados, la resolución fue patrocinada por los Estados árabes y apoyada por el bloque

liderado por la Unión Soviética y por una gran parte de los nuevos Estados independientes del Sur Global.

Dieciséis años después de aprobada, Israel exigió su revocación (materializada el 16/12/1991) como condición para participar en la Conferencia de Madrid que iniciaría el nefasto proceso de Oslo. Ya sin la oposición del bloque soviético, EEUU ejerció toda su influencia para garantizar la revocación.⁴⁶ Pero como señaló Louis Allday, la Res. 3379, pese a su corta duración, sirvió como reconocimiento mundial de una posición que Sayegh y sus colegas habían defendido incansablemente durante las décadas anteriores y que ya había sido respaldada por varias organizaciones internacionales no occidentales, como el Movimiento de Países No Alineados y la Organización para la Unidad Africana.

Según Allday, una institución vital en estos esfuerzos fue el mencionado Palestinian Research Centre (PRC) de la OLP en Beirut, fundado por Sayegh en 1965, que fue un centro de referencia fundamental en la producción y difusión del pensamiento y la cultura de Palestina. Durante casi dos décadas, el PRC publicó más de 400 obras sobre la causa palestina en múltiples idiomas que se distribuyeron por todo el mundo para alimentar la solidaridad inter-

*posibles para la liberación del Ser: la tríada Said-Fanon-Césaire. Disciplina-
miento, sujetización y lenguaje*, de Verónica Seghezso. (2019, Nueva Editorial Canaán, Buenos Aires).

⁴⁶ Hasta hoy sigue siendo la única resolución de la Asamblea General de la ONU que corrió esa suerte.

nacional con Palestina. Tras la invasión israelí al Líbano en 1982 y su posterior ocupación, el archivo y la biblioteca del PRC fueron saqueados por las fuerzas israelíes y un bombardeo destruyó su sede en Beirut, matando a 20 personas e hiriendo a docenas más. Estos ataques fueron parte de una ofensiva más grande en la que los israelíes acabaron con la mayoría de las instituciones educativas y culturales palestinas en Líbano.

El libro fermental de Fayez Zayegh: “Zionist colonialism in Palestine” fue la primera publicación del PRC en 1965. Noura Erakat explica que en él Sayegh desarrolló una teoría racial de la colonización sionista, la cual, como instrumento de construcción nacional basada en la eliminación y la anulación jurídica del pueblo palestino, debe entenderse como “eliminación racial”. «Sayegh [dice] que la creencia sionista de que las personas judías constituyen una raza y un pueblo singular, independientemente de su fe o identificación religiosa, produce tres corolarios: autosegregación racial, exclusividad racial y supremacía racial.» Y estos principios constituyen el núcleo de la ideología sionista.

Una simple mirada al índice del libro revela la solidez conceptual de Sayegh. Tras explicar el contexto en el que surge el colonialismo sionista –en un momento histórico en el que paradójicamente colapsaban los proyectos coloniales europeos en Asia

y África– y su alianza con el imperialismo británico, así como el papel que jugó la flamante ONU dominada por EEUU para «*implantar un Estado extranjero en el nexo territorial entre Asia y África sin el libre consentimiento de ningún país africano o asiático vecino*», Sayegh describe los tres componentes que caracterizan al Estado colonial sionista: el racismo (expresado en exclusividad y autosegregación racial) que convierte a la sociedad colona en foránea y ajena a la región donde se implanta; la violencia y el terrorismo como método para expulsar a la población árabe nativa; y la continua expansión territorial de “*Eretz Israel*” hacia nuevos territorios árabes.

Afirma Sayegh: «*El racismo no es un rasgo adquirido del Estado colonial sionista. Tampoco es un rasgo accidental y pasajero de la escena israelí. Es congénito, esencial y permanente. Porque es inherente a la propia ideología del sionismo y a la motivación básica de la colonización sionista y la creación del Estado judío. (...) El impulso primordial del colonialismo sionista es la búsqueda de la “autorrealización nacional” por parte de la “nación judía”, mediante la reagrupación territorial y la independencia estatal. La autosegregación racial es, por tanto, la quintaesencia del sionismo.*»

Sayegh señala que por su propia naturaleza la autosegregación racial rechaza la integración o asimilación; más aún, los líderes sionistas

consideraban que ésta era el principal enemigo del sionismo, más que el ‘antisemitismo’ (léase: judeofobia). La asimilación a las sociedades no judías supone la pérdida de la identidad judía y el preámbulo de la “disolución” y “eliminación” de la “nación judía”. Por la misma lógica, la autosegregación exige *pureza y exclusividad racial* y rechaza la coexistencia entre comunidades judías y no judías, ya sea en la tierra de su asentamiento como en las sociedades “gentiles” occidentales.

Esto explica el imperativo de que las personas judías del mundo abandonen su “exilio” y “retornen” a “la tierra de Israel”, así como la política de rigurosa separación que caracterizó su asentamiento en Palestina: la implantación de comunidades autosegregadas, el llamado a boicotear y excluir la mano de obra árabe y la construcción de un proto Estado (con sus milicias armadas) paralelo a la sociedad palestina existente en el período otomano y bajo el mandato británico. Pero la supremacía sionista no se contentaba con eso: la separación era vista como una etapa inicial determinada por la correlación de fuerzas; el objetivo primordial a realizar en una etapa posterior era la expulsión de la población árabe de su tierra ancestral.⁴⁷

Esto distingue a la colonización sionista de otros proyectos coloniales europeos basados en la jerarquía y la dominación racial, donde la población nativa es discriminada y considerada inferior, pero también útil, y por tanto requiere alguna forma de coexistencia en el mismo territorio. La colonización sionista, en cambio, era esencialmente incompatible con la existencia de la población nativa en el país codiciado. Afirma Zayegh: «En ningún lugar de Asia o África, ni siquiera en Sudáfrica o Rodesia, se ha expresado el supremacismo racial europeo con un celo tan apasionado por la exclusividad racial y por la expulsión física de las poblaciones “nativas” fuera de las fronteras del Estado-colono como lo ha hecho en Palestina bajo la compulsión de las doctrinas sionistas.»

Y remata: «*El concepto sionista de la “solución final” al “problema árabe” en Palestina, y el concepto nazi de la “solución final” al “problema judío” en Alemania, contenían esencialmente el mismo ingre-*

aislarse de la comunidad árabe e instituir un boicot sistemático de los productos y la mano de obra árabes. En consecuencia, desde los primeros días de la colonización sionista, se estableció el principio de que en las colonias sionistas sólo se emplearía mano de obra judía. La Agencia Judía, el Fondo Nacional Judío, el Fondo de la Fundación Palestina y la Federación Judía del Trabajo velaron por la observancia de ese principio fundamental de la colonización sionista.»

47 Escribe Zayegh: «*Mientras se vieron impotentes para desalojar a los árabes autóctonos de Palestina (la inmensa mayoría de la población del país), los colonos sionistas se contentaron con*

diente básico: la eliminación del elemento humano no deseado. La creación de una “Alemania libre de judíos” fue buscada por el nazismo a través de métodos más despiadados e inhumanos que la creación de una “Palestina libre de árabes” llevada a cabo por los sionistas; pero tras la diferencia de técnicas subyace una identidad de objetivos.» Quizás ante el genocidio en curso en Gaza, Zayegh habría hablado de diferencia de magnitud más que de técnicas.

El largo camino para reconocer el apartheid

En septiembre de 2001 tuvo lugar en Durban, Sudáfrica, la Conferencia Mundial contra el Racismo presidida por la Alta Comisionada para los DDHH de la ONU, la irlandesa Mary Robinson. En paralelo a la conferencia oficial, como es habitual se realizó un Foro de ONG con más de 6000 participantes. En ambos eventos –así como en el proceso preparatorio y en el posterior de seguimiento– la delegación palestina logró comunicar con solidez y eficacia el carácter racista del régimen israelí y denunciar su sistema de apartheid. Si bien la presión de Israel y EEUU –que optaron por retirarse de la conferencia oficial acusándola de antisemita– logró que esas denuncias fueran omitidas en la Declaración y el Programa de Acción resultantes de la conferencia oficial⁴⁸, Durban sig-

nificó un momento de inflexión en la larga marcha de la sociedad civil palestina hacia la toma de conciencia internacional sobre el apartheid israelí. Esto quedó reflejado en la Declaración y el Programa de Acción del Foro de ONG, que sí acusó a Israel de imponer al pueblo palestino una ocupación militar colonialista y discriminatoria que viola su derecho humano fundamental a la autodeterminación y pidió «el lanzamiento de un movimiento internacional contra el apartheid israelí como el que se puso en marcha contra el apartheid de Sudáfrica».

Aunque el resultado de Durban fue ofuscado por los atentados a las Torres Gemelas, en las décadas siguientes se produjeron avances gracias a los informes y el trabajo incansable de las organizaciones palestinas de DDHH y del movimiento BDS (constituido en 2005).⁴⁹ Esos esfuerzos se plasmaron en una sucesión de informes de entidades aca-

ta estadounidense Richard Falk, Israel y EEUU continuaron satanizando todo el proceso de seguimiento de Durban y presionando a sus aliados para hacer lo mismo; esto quedó en evidencia en la conferencia de 2021 que conmemoró los 20 años de Durban.

⁴⁹ Ejemplos destacables son el documento estratégico presentado por la sociedad civil palestina liderada por el movimiento BDS para la Conferencia de Revisión de Durban (Ginebra, 2009) y el informe de Al Haq y otras organizaciones palestinas de DDHH: “*Israeli Apartheid: a Tool of Zionist Settler-Colonialism*” (2022).

⁴⁸ Pese a ello, y como explica el juris-

démicas, de derechos humanos y de la ONU que reconocieron y describieron pormenorizadamente el apartheid israelí, reflejando un consenso internacional creciente que cada año suma nuevas adhesiones. Podemos mencionar, entre otros: el Consejo de Investigación de Ciencias Humanas de Sudáfrica (2009), el Tribunal Russell sobre Palestina (2011), las ONG israelíes Yesh Din (2020) y B'Tselem (2021), Human Rights Watch (2021)⁵⁰, Amnistía Internacional (2022); un número creciente de iglesias cristianas⁵¹, principalmente de América del Norte; ex gobernantes, personalidades políticas y de la cultura de Asia, África y América Latina; a nivel de la ONU, el Comité para la eliminación de la Discriminación Racial (2012 y 2019), la Comisión Económica y Social para Asia Occidental (2017)⁵², los ex Re-

latores Especiales para los DDHH en Palestina: John Dugard (2007), Richard Falk (2014), Michael Lynk (2022) y la actual Relatora Francesca Albanese (2022).

Es indudable que un factor clave para hacer visible el apartheid israelí fue la Ley Básica (de carácter constitucional) del Estado-Nación Judío, aprobada por la Knesset en 2018, la cual afirma en su artículo 1 que “*El ejercicio del derecho a la autodeterminación nacional en el Estado de Israel es exclusivo del pueblo judío*”⁵³. Y en el artículo 7 dice que la colonización del territorio es un objetivo nacional y el Estado la impulsará activamente.

Todos los informes dejan claro que el delito de *apartheid*, si bien debe su nombre afrikáner al régimen racista de Sudáfrica, está codificado en el derecho internacional. La Convención Internacional contra el Crimen de Apartheid (1973) y el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (en vigencia desde 2002) definen el *apartheid* como un crimen contra la humanidad que consta de tres elementos principales: 1) la intención de mantener la dominación

50 En 2001 HRW había rechazado enfáticamente la Declaración del Foro de ONG de Durban que denunció el apartheid israelí. 20 años después, su informe de más de 200 páginas fue el más exhaustivo publicado hasta esa fecha.

51 El proceso ha sido liderado por el movimiento ecuménico palestino Kairós Palestina, que desde 2009 ha llamado al BDS; en 2022, junto a su coalición internacional Global Kairos for Justice, publicó un “*Dossier sobre el Apartheid Israelí: un llamado urgente a las iglesias del mundo*”.

52 Por presión de Israel, el Secretario General de la ONU obligó a retirar el informe del sitio de la CESPAA, lo cual motivó la renuncia de su Directora, la jordana Rima Khalaf. No obstante, con-

ceptos claves expuestos allí, como el de *ingeniería demográfica*, han sustentado los informes posteriores.

53 En efecto, en Israel solo las personas judías detentan la nacionalidad, y ella determina derechos y privilegios que se niegan a la población no judía (entre ellos, el acceso al 93% de la tierra, destinada solo para las comunidades judías).

de un grupo racial sobre otro; 2) un contexto de opresión sistemática por parte del grupo dominante sobre el grupo oprimido; 3) actos inhumanos cometidos por el primero hacia el segundo. Y adoptan de la Convención Internacional contra la Discriminación Racial (1965) su definición amplia de *grupo racial*, que comprende no solo los rasgos genéticos, sino también la ascendencia y el origen nacional o étnico.⁵⁴

Sin desconocer estos avances notables, las críticas palestinas han señalado que los informes de las ONG israelíes e internacionales omiten decir que el apartheid es inseparable del colonialismo, y que la base de ambos es el sionismo como ideología racista y supremacista. El Adalah Justice Project (ONG palestina con sede en EEUU) preguntó: «¿Es posible acabar con el apartheid sin acabar con el proyecto colonial de asentamiento sionista?». Y la académica Lana Tatour afirmó: «Negarse a reconocer los fundamentos raciales del sionismo cuando se habla del apartheid israelí es como negarse a abordar la supremacía blanca cuando se habla del movimiento *Black Lives Matter*». En cambio sí mencionan esos vínculos los informes

de las organizaciones palestinas, así como los de John Dugard y Francesca Albanese.

Este consenso internacional supone un salto cualitativo en dos sentidos: en primer lugar, implica reconocer que Israel impone desde 1948 un sistema de dominación, segregación y discriminación en todo el territorio de la Palestina histórica (no solo en los ocupados en 1967) y sobre los distintos grupos y estatutos jurídicos en que mantiene fragmentada a la población palestina: a la minoría con ciudadanía israelí, con menos derechos que la mayoría judía⁵⁵; en los territorios ocupados sin ningún derecho; y en el exilio sin permitirle regresar. Afirma B'Tselem: «*En toda la región entre el Mar Mediterráneo y el río Jordán, el régimen israelí implementa leyes, prácticas y violencia estatal con un diseño destinado a cimentar la supremacía de un grupo: el judío, sobre otro: el palestino.*» Y Amnistía Internacional: «*Casi todas [las autoridades] de Israel, así como las instituciones [...] participan en la aplicación del sistema de apartheid contra la población palestina en todo Israel y los territorios palestinos ocupados, y contra la población refugiada palestina y sus descendientes fuera del territorio.*»⁵⁶

54 El informe de HRW atribuye además a Israel el crimen de lesa humanidad de *persecución*, tal como lo define el Estatuto de Roma: la privación grave de derechos fundamentales a un grupo racial, étnico o de otro tipo, con intención discriminatoria.

55 La base de datos elaborada por la ONG Adalah reúne (y actualiza) más de 65 leyes que discriminan a la población no judía dentro del Estado de Israel.

56 Ya en 2011 sostuvo el Tribunal Russell: «*Desde 1948, las autoridades*

En segundo lugar, reconocer que Israel impone un régimen de apartheid sobre el pueblo palestino implica dejar de lado el falaz paradigma del “proceso de paz” instalado en los noventa para llegar a un hipotético pseudo Estado palestino en una partecita de los territorios ocupados en 1967. El paradigma adecuado es el de la *descolonización* y el *desmantelamiento del apartheid*; y la *vía para materializarlo no son las negociaciones, sino las sanciones*. Si quedaba alguna duda, lo que el régimen fascista de Israel está haciendo desde el 7/10/23 en Gaza, Cisjordania, Líbano y más allá ha acabado con ella.

En esta misma línea, la Opinión Consultiva emitida por la Corte Internacional de Justicia (CIJ) el 19/7/24 reafirmó la ilegalidad de la ocupación, colonización y anexión del territorio palestino ocupado por

israelíes han ejercido políticas concertadas de colonización y de apropiación de tierras palestinas. Mediante sus leyes y prácticas, el Estado de Israel ha dividido a las poblaciones israelí-judía y palestina, y les ha asignado espacios físicos distintos. El nivel y la calidad de las infraestructuras, los servicios y el acceso a los recursos varían según el grupo al que se pertenece. Todo esto desemboca en una fragmentación territorial generalizada y en la creación de una serie de reservas y enclaves separados, así como en una segregación de los dos grupos. (...) esta política se describe oficialmente en Israel con el término ‘hafradá’, que en hebreo significa ‘separación’.”

Israel y reconoció que este país impone un régimen de discriminación, segregación y apartheid sobre el pueblo palestino. Y al afirmar que ese régimen ilegal debe ser desmantelado de inmediato, la CIJ echó por tierra el tramposo consenso de Oslo impuesto por EEUU e Israel, según el cual la solución definitiva al “conflicto” debe ser el producto de negociaciones (una receta segura para perpetuar el *statu quo*, ya que Israel ha demostrado no tener la menor intención de negociar ni devolver nada). Como expresó la analista Diana Buttu: «*Durante décadas las palestinas hemos dicho que el régimen israelí es ilegal, y nos decían: “Está bien, pero tienen que negociar con su ocupante.” Es como decirle a una persona que es abusada que tiene que negociar con su abusador, en lugar de reconocer que el abuso tiene que parar; y que no existe eso de negociar con tu abusador.*»

No menos importante es el énfasis que la CIJ puso en las obligaciones que tienen los Estados de no reconocer ese régimen ilegal, de no colaborar ni asistir para mantenerlo y de tomar medidas eficaces para contribuir a ponerle fin. En palabras del experto en Derecho Internacional Craig Mokhiber, el máximo órgano de la ONU afirmó que el BDS no sólo es un derecho, sino una obligación. Por si fuera poco, ese contundente dictamen de la CIJ fue respaldado por una amplia mayoría (124 votos) de la Asamblea

General de la ONU el 18/9/24 en su resolución A/RES/ES-10/24. Y el 18/10/24 la Comisión Internacional Independiente de Investigación de la ONU sobre el Territorio Palestino Ocupado (CIIONU) del Consejo de DDHH presentó ante la Asamblea General un análisis legal y una serie de Recomendaciones a Israel, a la ONU y a los Estados parte para implementar las obligaciones establecidas por el dictamen de la CIJ.

En octubre de 2024 la Relatora Especial Francesca Albanese presentó su segundo informe de este año, titulado “El genocidio como supresión colonial” (el anterior fue “Anatomía de un genocidio”). En la misma línea que las instancias mencionadas arriba, Albanese afirma que las declaraciones y actos de los dirigentes israelíes reflejan una intención y una conducta genocidas, y que *«el genocidio en curso es consecuencia del estatus excepcional y la impunidad prolongada que se han concedido a Israel, el cual ha violado sistemática y flagrantemente el derecho internacional, incluidas las resoluciones del Consejo de Seguridad y las decisiones de la Corte Internacional de Justicia. Esto ha alentado la arrogancia de Israel y su incumplimiento del derecho internacional. Como ha advertido el Fiscal de la Corte Penal Internacional, “si no demostramos nuestra voluntad de aplicar la ley por igual, si se percibe que se aplica de forma selectiva, estaremos creando las condiciones para su*

colapso completo; este es el verdadero riesgo al que nos enfrentamos en este peligroso momento”.» En sus Recomendaciones, Albanese recoge las demandas de la sociedad civil palestina y la comunidad internacional de derechos humanos: embargo militar y otras sanciones; reactivación del Comité Especial contra el Apartheid de la ONU; posible suspensión a Israel de la ONU; investigación en tribunales nacionales aplicando la jurisdicción universal y por el Fiscal de la CPI de los crímenes de apartheid y genocidio cometidos por los dirigentes israelíes.⁵⁷

Si hay esperanza, viene de abajo

A pesar de estos importantes desarrollos, el abismo entre las declaraciones y los hechos, o entre el derecho y la fuerza, nunca ha sido tan escandaloso. Nunca como este año había quedado tan claro que las potencias occidentales, en su afán por garantizar la impunidad de su enclave colonial, están dispuestas a sacrificar todo el edificio del Derecho Internacional construido durante 80 años; y que los tribunales y las leyes internacionales creadas por el Norte global/occidental aplican para algu-

⁵⁷ También pide a la CIIONU que investigue la intención y las prácticas israelíes de eliminación dirigidas contra el conjunto de la población palestina: bajo ocupación, refugiada y con ciudadanía israelí (“prueba del triple enfoque”).

nos, pero no para otros.⁵⁸ Y nunca había sido tan evidente, también, el abismo que siempre ha existido entre los gobiernos cómplices de Israel y el sentir mayoritario de los pueblos del mundo, que llevan un año movilizándose masivamente en los cinco continentes en apoyo al pueblo palestino.

En efecto, tras un año de genocidio transmitido en directo, la credibilidad y la relevancia del sistema de la ONU están al borde del colapso. En septiembre, la apertura del 79º período de sesiones de la Asamblea General estuvo marcada por este escándalo ético, político y jurídico. Una treintena de expertas/os independientes del Consejo de DDHH (Relatoras/es Especiales e integrantes de Grupos de Trabajo) lanzaron una dura advertencia: *«El mundo está en el filo de la navaja: o avanzamos colectivamente hacia un futuro de paz justa y legalidad, o nos precipitamos hacia la anarquía y la distopía, y hacia un mundo en el que la fuerza hace el derecho»*. El grupo pidió a todos los Estados que actúen con decisión e impongan un embargo militar y otras sanciones a Israel para que el pueblo palestino, libre de apartheid y genocidio, pue-

da ejercer plenamente sus derechos inalienables. *No hacerlo «pondrá en peligro todo el edificio del derecho internacional y del Estado de derecho»*, afirmó.

A su vez, una gran mayoría de representantes de los países del Sur Global dejó clara la necesidad de un multilateralismo renovado basado en una ONU que defienda la igualdad, la justicia y el Estado de derecho; varios Estados hicieron propuestas concretas, como la reforma y democratización del Consejo de Seguridad y la potenciación de la Asamblea General, a fin de «renovar» el sistema internacional que actualmente está dominado por el Occidente colonial.

A principios de septiembre, la sociedad civil palestina publicó un nuevo llamamiento a movilizarse para hacer cumplir el dictamen de la CIJ, titulado “¡Sanciones ahora!”, donde pide que se ejerza la máxima presión popular y ciudadana sobre los Estados, la ONU y los organismos regionales para:

- *Imponer inmediatamente un embargo militar total a Israel que incluya la exportación, la importación y la transferencia de armas y equipamiento militar, así como el fin de todas las demás formas de cooperación militar (entrenamiento, investigación conjunta, inversiones, etcétera).*
- *Imponer sanciones selectivas legales contra Israel, incluyen-*

58 *«Nunca más permitiremos a Occidente darnos lecciones sobre Derecho Internacional y moralidad. Y no aceptaremos sus excusas.»* decía indignado el teólogo cristiano palestino Munther Isaac a líderes e iglesias de EEUU en la gira que hizo en agosto por ese país.

do diplomáticas, económicas y financieras.

- *Poner fin inmediatamente a todas las demás formas de complicidad con la ocupación militar ilegal israelí, con su genocidio cada vez más brutal en Gaza y con la causa fundamental de todo esto: los 76 años del régimen israelí de colonialismo de asentamiento y apartheid.*
- *Reactivar el Comité Especial contra el Apartheid de la ONU para ayudar a erradicar el régimen de apartheid israelí y hacer que sus responsables rindan cuentas.*
- *Suspender a Israel de la ONU y despojarlo de sus privilegios y derechos de membresía, al igual que se hizo con la Sudáfrica del apartheid.*
- *Suspender a Israel de los Juegos Olímpicos, de la FIFA y de todos los foros y los eventos internacionales y regionales de este tipo, al igual que se hizo con la Sudáfrica del apartheid.*

En octubre el movimiento BDS lanzó una campaña mundial invitando a escribir al Presidente de la Asamblea General de la ONU solicitando que Israel sea suspendido del organismo sin más demora. Si algo ha enseñado el movimiento BDS en sus 20 años de existencia es que no podemos esperar que los Estados lideren el cambio: son la sociedad civil organizada y los movimientos populares los que deben tomar la iniciativa impulsando campañas de boicot y desinver-

sión, presionando desde abajo a los gobiernos para que impongan sanciones, e incluso interviniendo en las campañas electorales para obligar a las y los candidatos a tomar posición y hacerles sentir que la misma influirá en sus resultados.

Por eso, en lugar de especular sobre si Israel acatará por fin las resoluciones de la CIJ y de la Asamblea General o seguirá ignorándolas impunemente, debemos preguntarnos: ¿vamos a acatarlas nosotras/os? ¿Vamos a presionar de manera sostenida y efectiva para obligar a nuestras ilustradas democracias occidentales a cumplir con las obligaciones emanadas de la ONU de poner fin a las relaciones de complicidad con el régimen ilegal israelí? La respuesta está en nuestras manos.

En palabras de Saleh Hijazi, integrante del movimiento BDS: *«Dado el genocidio que Israel está cometiendo –retransmitido en directo y permitido por Occidente– contra 2.3 millones de gazatíes, como pueblo originario de Palestina creemos más que nunca que para alcanzar nuestro derecho inalienable a la autodeterminación, la justicia y el retorno de nuestra población refugiada, debe desmantelarse todo el régimen de opresión colonial israelí. Acabar con la complicidad estatal, corporativa e institucional con este régimen es la forma más efectiva y significativa de solidaridad internacional con la lucha de liberación palestina.»*

Racismo refuncionalizado x quilombo

Silvia Beatriz Adoue⁵⁹



⁵⁹ *Quilombos* son las comunidades formadas por esclavizados, tras rebeliones o fugas grupales o individuales. Fuera del alcance del orden esclavista, recuperaban prácticas comunales de sus regiones de origen en África. En no pocos casos, se vinculaban a indígenas conocedores del territorio y con ellos aprendían maneras de estar en los diferentes biomas. Muchos de esos quilombos permanecieron o fueron creados aun después de la abolición. En 2001, la ley 3912 reglamentó el reconocimiento de sus territorios por el Estado. Aun así, las prácticas quilombolas van más allá de los territorios reconocidos legalmente.

Una noticia un tanto sorprendente apareció a comienzos de julio en los noticieros de Brasil. Un grupo de jóvenes que paseaban inofensivamente por las calles de un barrio noble de Ipanema, en Río de Janeiro, había sido abordado por la policía del estado. Dos blancos y tres negros. Los jóvenes negros recibieron un tratamiento brutal. Hasta ahí no hay ninguna sorpresa. Lo que hizo que el acontecimiento mereciese entrar en la pauta de los noticieros fue el hecho de que los jóvenes negros eran hijos de diplomáticos africanos, incluyendo el hijo del embajador de Gabón, el del embajador de Burkina Faso y el de un asistente de la embajada de Canadá. Los adolescentes, claro, no llevaban ninguna marca visible de su condición de miembros de la elite diplomática⁶⁰. Podría interpretarse que el racismo se impone sobre el clasismo. En Brasil, ambos están completamente imbricados, aunque no coincidan sino en una proporción cercana al 99%. La equivocación de los policías estaba dentro del margen de error. A pesar de las pruebas y testimonios, los agentes no fueron indiciados por crimen de racismo. (En compensación, los agentes están siendo procesados por “coacción ilegal”⁶¹. Al final, la condición ex-

cepcional de los jóvenes negros no niega la necesidad de padronización de la praxis policial. El procedimiento empleado, es el exigido para mantener sectores de la población en la línea. Nadie se espanta por eso.

El racismo, es decir, la idea de que un pueblo (raza) es mejor que otro, ha sido funcional a la conquista de los territorios y a la explotación por un grupo de la fuerza de trabajo de otro. En este continente, sirvió a la invasión europea, a la conquista, a los modos de producción esclavista y serviles (en sus varias modalidades), a la estratificación de los mercados de trabajo cuando la introducción del modo de producción capitalista. Y ahora sirve al avance de las manchas dinámicas de las diferentes *commodities*, a la constitución de zonas de sacrificio, con desplazamientos forzados y con descarte de “excedente de población”, a la flexibilización creciente de las relaciones de trabajo en un mercado ya estratificado. El racismo forma parte, por lo tanto, de la ideología de la imposición de un patrón civilizatorio que viene transformándose en la historia larga, y está entrelazado con otros ideogramas, como aquel que opone civilización a barbarie (cuando ambas se alimentan mutuamente) y como aquel que se ha sintetizado en el término “progreso”, reducido a transformaciones

60 Ver: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/07/05/alvo-de-dura-de-pms-jovem-negro-filho-de-diplomata-conta-que-custou-a-entender-a-situacao.ghtml>

61 Ver: <https://g1.globo.com/rj/>

[rio-de-janeiro/noticia/2024/09/09/policiais-que-abordaram-adolescentes-em-ipanema-iriam-reus-por-constrangimento-ilegal-e-ameaca.ghtml](https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2024/09/09/policiais-que-abordaram-adolescentes-em-ipanema-iriam-reus-por-constrangimento-ilegal-e-ameaca.ghtml)

tecnológicas variadas que operan sobre el aumento infinito de la productividad y la producción de excedente, sin cualquier cuestionamiento a la finalidad de tal acción. El racismo se ha imbricado también con la división sexual del trabajo, produciendo una división aún más pronunciada, que no se reduce a la división, sino que adquiere un carácter de dominación y explotación, con efectos de constitución de patriarcado de alta intensidad. El racismo es, por tanto, un dispositivo ideológico que opera de manera instrumental, pero que, para funcionar de manera eficiente, precisa impregnar todo el tejido de la sociabilidad, sin restricciones.

Durante las ondas de invasión de la civilización capitalista al continente americano⁶² y durante la consolidación de espacios de extracción, el racismo optimizó el ejercicio de la dominación. Durante la onda de invasión iniciada en 1492, el racismo estaba asociado a la superioridad del cristianismo. La cristianización de los pueblos nativos era una finalidad de la iglesia, que no podría ser alcanzada sin la violencia física ejercida por los conquistadores. Aun cuando la iglesia se presentase como

benévola, sin la amenaza de suplicio y exterminio, no podría ejercer tal benevolencia. Es el caso de los argumentos de Fray Bartolomé de las Casas, que justificaba el tratamiento benévolo con los indígenas para conseguir su cristianización y servidumbre voluntaria. El papel de la iglesia de arbitrar pendencias y legitimar soberanías entre las coronas europeas consolidó la alianza indestructible entre las metrópolis de España y Portugal y el papado. La acción de la iglesia, sin embargo, que pretendía la protección de los pueblos nativos de la violencia extrema, no se extendió a los africanos esclavizados, en su mayoría reconocidos como refractarios a la cristianización, base del Islã, los enemigos durante las Cruzadas.

Y La epidermización de la identidad permitía, de un vistazo, la administración de la economía del terror sin la cual esa dominación no se podría haber implantado. El historiador de trinitense Eric Williams destacaba la importancia de la introducción de la esclavitud negra para la formación de las *plantations*⁶³. Ante la abundancia de tierras “libres” durante el período colonial e inmediatamente después de las independencias (el cercamiento se consolida en el continente sólo en la segunda mitad del siglo XIX), la explotación del trabajo sólo podría ejercerse de

62 Ver: ADOUE, Silvia. “Las cadenas de extracción y los pueblos preexistentes”. In: VV.AA. *Nuestra América en la encrucijada: pandemia, rebeliones y estados de excepción*. 1ª edición, volumen combinado. CABA: Herramienta y Contrahegemonía; México: Incendiar el Océano; 2020, p. 101-111.

63 Ver: Williams, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

manera forzada, ya que nadie se sometería al trabajo asalariado frente a la posibilidad de acceso a la tierra. Por otro lado, la esclavitud por deudas, institución bastante diseminada, entre blancos, en Europa, no resultaba eficiente en América, una vez que el control territorial era parcial. Resulta bien ilustrativa la escena de la película *12 años de esclavitud*⁶⁴ en que el protagonista Solomon Northup decide huir de la hacienda donde es mantenido esclavizado. Al cruzarse con blancos en los senderos, estos lo interrogan sobre su patrón y la finalidad de su desplazamiento. Rápidamente comprueba que su fenotipo lo delata, y que no puede disfrazar su condición social. Es el motivo por el cual los esclavizados (negros) preferían, en muchas ocasiones, una vez obtenida la carta de manumisión, permanecer en el poblado donde ya era conocido, y no aventurarse por otras regiones donde probablemente sería sometido a violencia antes, siquiera de mostrar cualquier documento comprobatorio de su condición de “negro libre”.

La epidermización del reconocimiento, que Frantz Fanon supo describir muy bien en su libro *Piel negra, máscaras blancas*⁶⁵, vale no sólo para los afrodescendientes, sino para los pueblos nativos del con-

tinente y para los mestizos. No en vano, urante la colonia, era aplicada una minuciosa clasificación racial, basada en la genealogía de cada individuo. Su patrón genético, antes aun del desarrollo de los estudios sobre el genoma, permitía su localización dentro de una jerarquía social altamente estratificada. Cada posición dentro de esa jerarquía suponía una serie de relaciones de poder y explotación determinadas por los fueros redactados por las metrópolis. Y, para reforzar el reconocimiento de la posición de cada individuo dentro del orden jerárquico, había normativas para el uso de patrones de indumentaria para cada grupo.

Es claro que la composición racial de cada territorio era resultado de las diferentes demandas que los ramos de actividad económica diseñaban. Por ejemplo, En las regiones en que antes de la invasión tenían un histórico de grandes sociedades agrícolas, las relaciones de explotación del trabajo (que también habían prosperado lanzando mano de ideas racistas) practicados por los Estados precolombinos fueron reaprovechadas para instaurar nuevas formas de trabajo forzado, más intensas, porque destinadas a la extracción de riquezas que serían destinadas a las cadenas de acumulación en el polo externo de la economía. A la *mita*, el *pungo*, el yanacozgo y las variadas formas de tributo se les sumó la encomienda y el casamiento forzado y en masa con los conquistado-

64 Ver: *12 años de esclavitud*, Steve McQueen, Estados Unidos, 2014.

65 Ver: FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Angel Abad. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

res, como ocurrió con las Guaraní. Estas instituciones de organización del trabajo forzado de los pueblos nativos estaban destinadas a la extracción sin límites. En las regiones en que los invasores no encontraron ninguna tradición de mediación de la explotación, se dedicaron a la esclavización. Durante los ciclos extractivos, la fuerza de trabajo directamente era consumida hasta la muerte, aplicando para ello una economía del terror imposible de ejercer sin ideología racista. Consumida la fuerza de trabajo nativa, el flujo de trabajadores secuestrados de territorio africano la substituía. Las explotaciones de carácter agrícola se basaron preponderantemente en las *plantations*, con modo de producción esclavista. A pesar del costo que su importación suponía, la fuerza de trabajo de origen africano tenía sus ventajas: los nuevos trabajadores no conocían el territorio. Les resultaba más difícil la fuga y la resistencia. Lo que no impidió que, en frecuentes rebeliones, formasen territorios autónomos donde restituían prácticas comunales, muchas veces en alianza con los pueblos nativos. En territorios dedicados a la pecuaria bovina, en cambio, no podía ser empleada la fuerza de trabajo esclavizada o servil. En las haciendas bovinas predominó la explotación de la fuerza de trabajo semiasalariada, para la que se empleaban mestizos libres.

La distribución geográfica de las razas fue resultado de esa dinámica

económica y también de las formas de resistencia y construcción de autonomía, más allá de las áreas que interesaron en un primer momento a los invasores. Las entradas en el continente y la integración de territorios a la extracción de riquezas para exportación ponían en la mira, en un primer momento, los yacimientos de minerales preciosos ya conocidos por los pueblos del continente y las planicies tropicales y subtropicales. Las selvas densas tampoco fueron integradas a la agricultura, ya que suponían un esfuerzo de desmonte. Las áreas más frías, las regiones montañosas y las selvas fueron en gran medida preservadas y sirvieron de refugio para los rebeldes, tanto las gentes de esta tierra como los afrodescendientes que armaron *quilombos*, palenques, cumbes, comunidades cimarronas. Pero también fueron territorio para los europeos fracasados del emprendimiento de conquista, así como para los mestizos resistentes. Los *caboclos* y los gauchos dieron, en gran medida, la espalda y vivieron al margen de la civilización por largo tiempo.



El aumento de la demanda de más y más variadas materias primas por la segunda revolución industrial, en la segunda mitad del siglo XIX, hizo con que las burguesías locales avanzasen sobre tierras que hasta entonces no presentaban gran interés. Para aprovechar la oportunidad de negocios, se consolidaron Estados [dizque] nacionales que ampliaron la frontera agrícola y mineral. Esos Estados de una burguesía blanca, aunque nacida en el continente, renovaron y reactualizaron el racismo colonial. Sus principales instrumentos fueron la formación de ejércitos profesionales y un racismo ahora con bases científicas. Después del iluminismo y la Revolución Francesa, la articulación de ideologemas exigía bases racionales para el racismo. La teoría climática, la teoría racial (y la frenología) y el darwi-

nismo social de Spencer⁶⁶ podrían, con algunas mediaciones, ser concentradas y sintetizadas en el ideologema “civilización x barbarie”. Así, armados espiritualmente, los flamantes ejércitos [dizque] nacionales podían arremeter contra las “razas subhumanas” que impedían el progreso y la integración de amplios territorios a la civilización. La guerra era contra las gentes de la tierra, pero no podía denominarse “guerra”, porque eso suponía dar humanidad a los pueblos que se oponían a tal integración. Precisaron usar eufemismos como “Pacificación de la Araucanía”, “Campaña del Desierto”, “Marcha para el Oeste”, etc. El otro de la civilización no podría tener sino *status* de “obstáculo”

66 Ver: ORTIZ, Renato. “Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX”. In: *Cultura brasileira e identidade nacional*. San Pablo: Brasiliense, 1985, p. 13-35.

al progreso, cosificado, animalizado. Al mismo tiempo, se ampliaban los puertos, se abrían redes ferroviarias, se transponían ríos para aumentar y acelerar el flujo de materias primas para la segunda revolución industrial.

Sin embargo, era insuficiente. Para la nueva configuración del capital, era preciso una nueva organización del trabajo y un nuevo disciplinamiento de los trabajadores. Con las “leyes de tierras” que permitieron el cercamiento fue posible la introducción en escala del trabajo asalariado. La abolición de las diferentes formas de trabajo forzado (esclavitud, servidumbres, tributos), sin embargo, fue un proceso lento, parcial y con dispositivos que restringían el trabajo libre. En Estados Unidos, por ejemplo, la 13^a Enmienda de la Constitución, permitía el trabajo forzado como pena frente a los delitos, práctica bastante diseminada en las prisiones hasta hoy. En América Latina, las llamadas leyes de pobres punían la vagancia, como complemento a las leyes de tierras. En Argentina, basta recordar los pasajes de *El gaucho Martín Fierro* y *La vuelta de Martín Fierro* en que el gaucho sufría reclutamiento forzoso para servir en los fortines de frontera, en caso de no poder presentar “la papeleta”, documento comprobatorio de relación de trabajo⁶⁷. En Brasil era común que la policía, hasta el fin del gobierno militar y aun después, cuando realizaba el

encuadre de un sospechoso por porte de rostro, durante la dictadura exigiese, junto con el documento de identidad, la libreta de trabajo. Frente a la flexibilización de las relaciones de trabajo, esa exigencia ya no tiene utilidad.

De esas transformaciones surgió un mercado de trabajo enormemente estratificado. En el caso de Estados Unidos, donde, por el desarrollo particular del capitalismo, se creó un mercado interno y una industrialización con tecnología y relaciones de trabajo equivalentes a los de Europa, la estratificación del mercado de trabajo acompañó el desarrollo desigual del norte y del sur y la consiguiente especialización productiva de las regiones. En América Latina, fuera e proceso peculiar de Paraguay, abortado por la Guerra de la Triple Alianza, los mercados capitalistas de consumo se mantuvieron extremadamente restringidos. La introducción del trabajo asalariado se reducía a la creación de una camada de trabajadores de cuello blanco, ferroviarios, portuarios, trabajadores de agroindustria y un sector muy pequeño de trabajadores industriales. En la producción del grueso de las riquezas, el trabajo permanecía semiasalariado. El aumento de la exportación exigía la concentración de la propiedad de la tierra, lo que llevaba al éxodo rural e inchazo de las ciudades, con la formación de un excedente de población⁶⁸ urbana.

67 Ver: HERNÁNDEZ, José. *Martín Fierro*. Buenos Aires: Sopena, 1956.

68 Ver: NUN, José. “Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal”. In: *Revista Latinoa-*

El mercado de trabajo estratificado en el capitalismo dependiente se formó a partir de una estratificación racializada. Lélia González⁶⁹ y Florestan Fernandes⁷⁰ se dedicaron a describir la concentración de negros y blancos en cada estrato. Y también el proceso histórico que llevó a los descendientes de esclavizados a los diferentes puestos de trabajo. El racismo se reactualiza porque es necesario a la manutención del orden social. No solamente opera entre los sectores propietarios y los trabajadores negros. También opera entre los trabajadores blancos y negros, una vez que el racismo es dispositivo que ordena el mercado de trabajo estratificado.

Una alarma se dispara cada vez que una negra o un negro no sabe su lugar de objeto de explotación y paternalismo blanco. Entonces, opera el reencuadramiento por medio de la violencia. Pero no siempre se llega a eso. En el campo académico, ríos de tinta corrieron para explicar tal fato. En 1933, Gilberto Freyre describía las relaciones raciales en Brasil como democracia racial⁷¹. En 1951, Flores-

americana de Sociología del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella, Vol.5, julio de 1969, n° 2, Buenos Aires, Argentina.

69 Ver: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

70 Ver: FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.

71 Ver: FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. San Pablo: Global,

tan Fernandes y Roger Bastide, con un colectivo formado por estudiantes y militantes del movimiento negro, realizaron una investigación de campo que apuntaba para resultados opuestos⁷². La presencia de militantes negros corregía los procedimientos de investigación, apuntando la forma adecuada de realizar las preguntas. Esa investigación empírica fue base importante para el estudio de la estructura social brasileña que, en 1965, Florestan Fernandes plasmó en *A integração do negro na sociedade de classes*⁷³. Sin entender el papel estructurante del racismo, en suma, Florestan Fernandes no habría conseguido describir la dinámica del capitalismo dependiente, como lo hizo en sus tres más importantes obras sobre el tema, de 1968 a 1975⁷⁴.

Sin embargo, fueron las luchas del pueblo negro que permitieron comprender más y mejor las dinámicas del racismo: autores como Clóvis

2006.

72 Ver: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. San Pablo: Globo, 2007.

73 Ver: FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

74 Ver: FERNANDES, Florestan. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. ——. *Capitalismo dependente e Classes Sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

———. *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de Interpretação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Moura⁷⁵, de 1959 a 2004, y el propio Florestan Fernandes⁷⁶ pudieron profundizar el papel imprescindible de la lucha antirracista sin la cual no es posible la emancipación. Clóvis Moura, Abdias Nascimento⁷⁷ y Beatriz Nascimento⁷⁸ percibieron la importancia de los *quilombos* no sólo como forma

de refugio contra la esclavitud, sino como instancia territorial de construcción comunal. De la perspectiva de estos autores, las luchas antirracistas a lo largo de la historia brasileña apuntan para posibilidades de organización societaria no capitalista. La persistencia de los *quilombos*, aun después de la abolición formal de la esclavitud, son indicio de su vigor y actualidad.

- 75 Ver: MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. San Pablo: Anita Garibaldi y Fundação Maurício Grabois, 2020.
- _____. *O Negro: de Bom Escravo a Mau Cidadão?* San Pablo: Dandara, 2021.
- _____. *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. San Pablo: Dandara, 2022.
- _____. *Brasil: as raízes do protesto negro*. San Pablo: Dandara, 2023.
- _____. *Sociologia do Negro Brasileiro*. San Pablo: Perspectiva, 2019.
- _____. *As injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. San Paulo: Oficina de Livros, 1990.
- _____. *Dialética Radical do Brasil Negro*. San Pablo: Anita Garibaldi, 2021.
- _____. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2005.
- 76 Ver: FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- 77 Ver: NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- 78 Ver: NASCIMENTO, Beatriz. “Por uma história do homem negro”. In: *Revista de Cultura Vozes*. 68(1), pp. 41–45, 1974.
- _____. “Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso”. In: *Estudos Afro-Asiáticos* 6-7. Rio de Janeiro, CEEA/UCAM, pp. 259–265. 1982.
- _____. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”. In: *Afrodíaspóra* Nos. 6-7, pp. 41–49. 1985.
- _____. “O quilombo do Jabaquara”. In: *Revista de Cultura, Vozes* (maio-junho).



La especialización productiva que llevó a la reprimarización de la economía en las últimas décadas, así como el aumento de las formas de explotación por expropiación, han tenido efectos de redistribución de los puestos de trabajo. Por un lado, aumenta la así llamada “masa marginal”⁷⁹ y, por otro, se reduce el número de trabajadores con registro legal y empleo fijo. Las diversas formas de trabajo flexible (las varias modalidades del trabajo por plataforma, la tercerización, cuarterización, contrato cero horas, etc.) conducen a una movilidad social descendiente provocando una incertidumbre a propósito de la posición social relativa dentro de un mercado de trabajo que continúa estratifica-

do. Esto aviva conflictos, y la herida racista se reabre como tesitura más delgada en las relaciones dentro de la clase trabajadora. Ante la reducción de los puestos de trabajo registrado, las políticas afirmativas (sean ellas raciales o de género) son apuntadas como responsables por la caída libre de la condición y posición social de los perdedores, que, al final, son (somos) todos, de una manera o de otra.

Al mismo tiempo, esas transformaciones en el mundo del trabajo van acompañadas con el crecimiento de un excedente de población que resulta peligroso para el orden. Es en ese sector donde el tráfico encuentra sus trabajadores descartables. El Estado utiliza encarcelamiento en masa y el exterminio de los jóvenes negros de la periferia, ambos han sido instrumentos más o menos sistemáticos

79 Ver la ya citada obra de José Nun.

en una especie de guerra de desgaste cuya finalidad es provocar depresión y pasividad. Nuevamente, el corte racial se impone para determinar qué sector de la sociedad el orden considera descartable.

Las políticas de Estado de carácter afirmativo que alcanzan algunos individuos no consiguen contrarrestar esa movilidad descendiente que afecta a todos y es aun más cruel con los no blancos. Frente a los intentos inocuos de superación del racismo

dentro de la sociedad de clases, los *quilombos* han sido espacios de sociabilidad basada en valores de solidaridad. Basta observar el papel que han cumplido los *quilombos* de la Gran Porto Alegre en el contexto de las inundaciones de este año. Papel que han conseguido cumplir por su autonomía alimentaria e hídrica, concomitante con sus prácticas de integración equilibrada con el medio ambiente.

Marielle Franco: Subdesarrollo y urbanización dependiente

Daniel Acevedo da Paixao Silva



Marielle Franco, acuarela de Julieta Schachter

“Si sos concejal de la ciudad vas a tener que aguantar la incomodidad de lidiar con una concejala negra. Y que no está haciendo política de cualquier manera”

Marielle Franco (Canal de Youtube Marias do Brejo, 01/08/2017)

El presente artículo examina la trayectoria y el impacto social de Marielle Franco, una concejala de la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, asesinada en 2018, cuya actuación parlamentaria puso de relieve los derechos humanos, la justicia social y las cuestiones de género, especialmente en favor de las mujeres negras y de los habitantes de las favelas. Elegida por el PSOL (Partido Socialismo y Libertad) con gran apoyo popular, Marielle trabajó intensamente para promover leyes y políticas públicas dirigidas al derecho a la vivienda, la salud, la educación, el combate a la violencia contra las mujeres y la valorización cultural de sectores invisibilizados de la sociedad. Entre sus logros legislativos se destacan el apoyo a proyectos que restringían la tercerización de la salud pública e iniciativas como el “Dossier Mujer Carioca”, que tenía como objetivo recopilar e implementar políticas orientadas a las necesidades de las mujeres, con énfasis en la población negra.

El texto relaciona la trayectoria de Marielle con el contexto socioeconómico del capitalismo depen-

diente en Brasil, analizando cómo sus acciones se alinearon con cuestiones estructurales de urbanización y desigualdad en las periferias. La investigación utiliza información del Ayuntamiento de Río de Janeiro y entrevistas con Marielle y su madre, Marinete, para destacar el legado de resistencia y activismo de la parlamentaria en un escenario de marginación urbana y económica.

En una entrevista para el programa «Conversaciones con Hildergard Angel» de agosto de 2023, Marinete, madre de Marielle Franco, compartió la historia de su familia y las influencias que marcaron la trayectoria de sus hijas, Marielle y Anielle. Marinete, originaria de Paraíba, se trasladó a Río de Janeiro en 1978, donde se casó con Antonio y tuvo a Marielle al año siguiente. La familia, marcada por sus orígenes nordestinos y los valores de la Iglesia católica, se dedicó al desarrollo de sus hijas, dando prioridad a la alimentación y la educación. Marielle creció asistiendo a la catequesis en la iglesia Nossa Senhora dos Navegantes y estudió en escuelas de Bonsucesso, barrio próximo a la favela de la Maré. En el CEASM (Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré), Marielle desempeñó un papel destacado y obtuvo una beca, estudiando primero para poder acceder a la universidad y luego trabajando como secretaria. Aprobó el examen de ingreso a la universidad y obtuvo una beca para estudiar en la PUC (Pontificia Uni-

versidade Católica do Rio de Janeiro), donde se graduó en Ciencias Sociales. Marinete, que tenía múltiples empleos como profesora y abogada, también trabajó en la Inspección de la Seguridad Social, destacando en la entrevista la importancia de sus esfuerzos por ofrecer a sus hijas una vida digna. Marinete llegó a Río de Janeiro en plena transición de una economía agroexportadora a una industrial urbana, iniciada en la década de 1930. Seguiremos los rasgos fundamentales de este proceso.

Capitalismo dependiente y división regional del trabajo

Marielle es hija de "Paraíba"

La industrialización brasileña puede dividirse en dos grandes períodos: i) desde finales del siglo XIX hasta 1930, cuando la industria era incipiente y había solo algunas experiencias de industrialización basadas en el capital comercial procedente de los excedentes de las plantaciones de café y de los mercados de consumo de los núcleos de población de urbanización incipiente y ii) el período posterior a 1930, cuando la industrialización se convirtió en una política de Estado, impulsando la transformación de la economía y la sociedad del país. Las Grandes Guerras Mundiales (1914-1918 y 1939-1945) impulsaron la industrialización porque dificultaron la importación de bienes, obligando a Brasil a

fabricar algunos artículos que antes se compraban en el exterior, lo que creó una Política de Sustitución de Importaciones.

Getúlio Vargas, presidente de Brasil (1930-1945 y luego 1951-1954) tomó medidas decisivas para atender a los sectores industriales, con un empresariado al frente que delineó un proyecto de desarrollo industrial desde las primeras décadas, creando las bases para las infraestructuras de energía, transporte y comunicaciones, al mismo tiempo que expandió la burocracia gubernamental.

La presión de las masas en la forma de sindicalismo y la acción de partidos de izquierda (principalmente comunistas) empujaron al régimen de Vargas a adoptar regulaciones laborales a través de legislación laboral, la regulación sindical y las leyes de seguridad social, al mismo tiempo que se observa, en este período, el surgimiento de una burguesía industrial, representada en el Congreso y en el Ejecutivo en las comisiones que definían el proceso de toma de decisiones. Este marco político de conciliación de clases, basado en el apoyo de las masas urbanas y con la industria como motor de la economía (entre 1928 y 1947, la participación de este sector en el conjunto de la economía pasó del 16% al 25,2%), denominó Desarrollismo Nacional.

El Estado actuaba como inversor en algunos sectores industriales que requerían la inversión de mucho capital. Fue lo que ocurrió con

la industria siderúrgica (producción de hierro y acero), la generación de energía y la implementación de infraestructuras que requerían inversiones masivas, pero cuyo retorno era lento. Los capitales de la burguesía nacional y multinacional se dirigieron a completar este trípode de industrialización, centrándose la industria nacional en la producción de bienes de consumo no duraderos y los sectores dinámicos, mientras que la producción de maquinaria, equipamientos y bienes de consumo duraderos, quedaron en manos extranjeras. De este modo, la economía brasileña pasaba a organizar su inserción en la división internacional del trabajo como una economía capitalista dependiente, una especie de “subdesarrollo industrializado”. La dependencia de los centros de comando del capitalismo internacional se consagró en la dependencia financiera, en la constante importación de bienes de capital (máquinas y equipos) y la presencia en el país de empresas multinacionales de sectores avanzados.

En el Brasil rural, en el interior, y especialmente en los estados de la Región Nordeste (centro de la economía colonial del pasado), donde se ubicaba la mayoría de la población brasileña (más del 70 %), el latifundio permanecía intacto. Las ciudades crecieron en detrimento del campo, los trabajadores agrícolas permanecieron sin tierra, labrándola como asalariados o en sociedades,

pagados en metálico, en especie o en días de trabajo. La consolidación de las leyes laborales eSe prohibió a la gente del campo la consolidación de la legislación laboral y el salario mínimo estaban vedados a la población del campo. Esta masa de campesinos, aislada en los latifundios, estaba controlada por sistemas de extracción de trabajo extra, como el sistema del “*barracão*” (una forma de comercio establecida por los terratenientes en la que los trabajadores eran obligados a comprar artículos de primera necesidad y utensilios a precios exorbitantes vendidos por el propio terrateniente).

Cuadro del pintor brasileño Cândido Portinari “*Colheita de Cana*”, 1948.

La economía que se modernizaba en las ciudades mantenía una estructura rural que era una de las más atrasadas del mundo. No es casualidad que varios sociólogos del siglo XX utilizaran la imagen de “dos Brasiles” para referirse a esta estructura social. La gran mayoría de los trabajos agrícolas se realizaban a mano y mediante el uso de las herramientas más rústicas, como el arado primitivo, la hoz y el machete, la azada de tallar, acompañada del lomo de un burro y la prensa de madera. Esto se aplicaba tanto a los cultivos de subsistencia y al mercado interno: maíz, yuca, frijol, así como a los de estructura de propiedad mediana y grandes latifundios: tabaco, cacao, yerba mate, caña de azúcar.

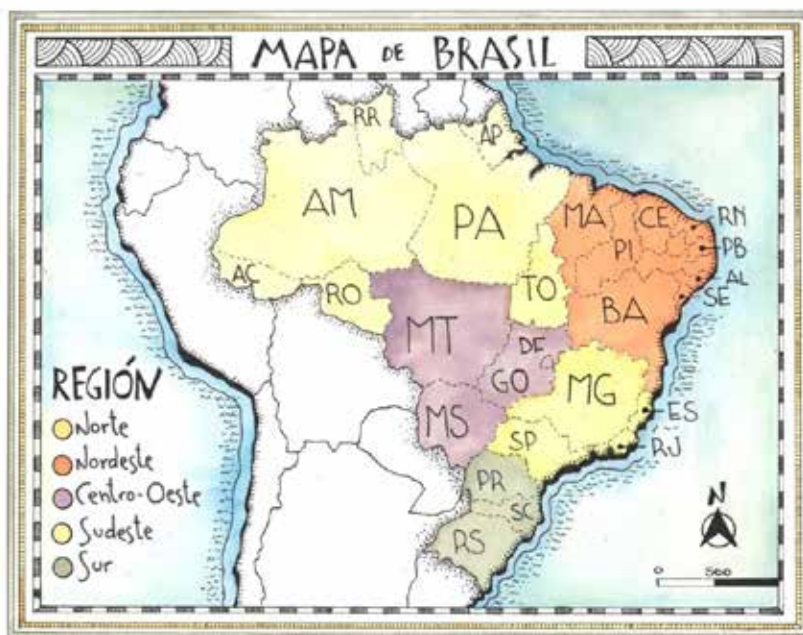
El apoyo de los grandes terratenientes fue fundamental para la composición política de esta nueva economía industrial.

Este tipo de modernización desarrollista es incapaz de integrar en el consumo a sectores crecientes de la población y predominan formas de superexplotación del trabajo que, intensificadas por el aumento de la productividad, eliminan enormes porciones de empleo productivo. Este sistema económico y, en consecuencia, modelo organizativo de la sociedad, controlado por una amalgama de intereses de una burguesía nacional asociada a los extranjeros, agrava una realidad de todo el sistema capitalista que es el excedente humano respecto de la estructura productiva. En las regiones periféricas del capitalismo, especialmente en las ciudades de Río de Janeiro y São Paulo, se forma un gigantesco ejército industrial de reserva, un subproletariado que enfrenta la precariedad y la informalidad. La estructura de la división regional del trabajo refleja, a escala nacional, la integración desigual entre los centros económicos

dinámicos y las regiones periféricas, perpetuando el atraso en estas áreas.

Cuando Marinete, en su entrevista, habla de su decisión de dejar su estado natal, Paraíba, y dirigirse a Río de Janeiro, su elección de migrar a la Región Sudeste, donde se ubicaban las principales áreas sujetas a políticas de industrialización, era parte de una dinámica espacial, de carácter regional, que integraba espacios de mayor y menor dinamismo económico. La formación de una economía subdesarrollada e industrial en Brasil, integrada como periferia en el sistema capitalista global, se refleja en una División Regional del Trabajo en escala nacional. Esta disposición reproduce, a escala nacional, las desigualdades observadas en la División Internacional del Trabajo. En este escenario interno, esta división regional mantiene las zonas periféricas subdesarrolladas y dependientes, mientras que las regiones centrales, como el Sureste

(Sudeste en el mapa de Brasil), concentran el desarrollo industrial y económico. Este modelo refuerza las disparidades socioeconómicas.



Mapa de Brasil dividido en cinco regiones: Nordeste, Norte, Centro-Oeste, Sudeste y Sur.

El desarrollo del tipo periférico produjo alteraciones con el crecimiento de la industrialización y la urbanización. El Instituto Geográfico Brasileño (IBGE), creado en el año 1936, percibió la rápida transformación del espacio nacional y elaboró una nueva división regional, considerando además de las similitudes físicas del paisaje, las nuevas características socio-económicas. La Constitución Federal de 1988 definió que la división regional del IBGE sería la división oficial del Estado brasileño, y esta regionalización sirvió para

otorgar subsidios para desarrollo e incentivos para la industrialización de determinadas regiones del país. En los años 70, el Estado de Paraíba (PB en el mapa), se convirtió en uno de los principales orígenes de los inmigrantes para la ciudad de Rio de Janeiro. Con el tiempo, la gente del Nordeste empezó a ser apodada “Paraíbas”, casi siempre de manera peyorativa. “Paraíba” fue definido como una persona originaria de una región y un mundo rural marcados por el atavismo cultural y la pobreza, económicamente “atrasada”. Sin embargo, los propios inmigrantes y

sus descendientes re-significaron el término, asociándolo a cualidades de resiliencia y dedicación al trabajo, contrastándolo con el estereotipo carioca y su “jeito malandro” (forma de ser relajada, bohemia, fiestera, que en general prefiere no trabajar). Esta comprensión aparece en la entrevista cuando Marinete describe con orgullo la educación de sus hijas como “una crianza familiar nordestina”. “Paraíba” se convirtió en el tipo de nordestino que surgió en la ciudad de Río de Janeiro, y una situación

común para la mayoría de ellos era vivir en lugares con infraestructura precaria, como las favelas. En cuanto a la distribución de esta población, sus grandes concentraciones ocurrieron en la Zona Norte de la ciudad de Río, en el Complejo de Favelas de la Maré, en la Zona Sur en favelas como Rocinha, Cantagalo y Tabajaras, y en la Zona Oeste, en Río das Pedras. La concentración de nordestinos acompañó *pari passu* a los vectores de expansión urbana.



Mapa de la ciudad de Río de Janeiro dividida en cuatro zonas: Centro, Oeste, Norte y Sur.

En el mapa se indican las favelas y barrios mencionados en el texto y algunas otras áreas de interés turístico. En la zona Sur de la ciudad es

donde se concentran los barrios de mayor poder adquisitivo, así como también las principales atracciones culturales y naturales de la ciudad, así como los mejores hospitales y

colegios públicos de la ciudad. La zona norte y oeste es donde habita la mayor parte de la población carioca, con una infraestructura de transporte, salud, educación y de esparcimiento deficitaria.

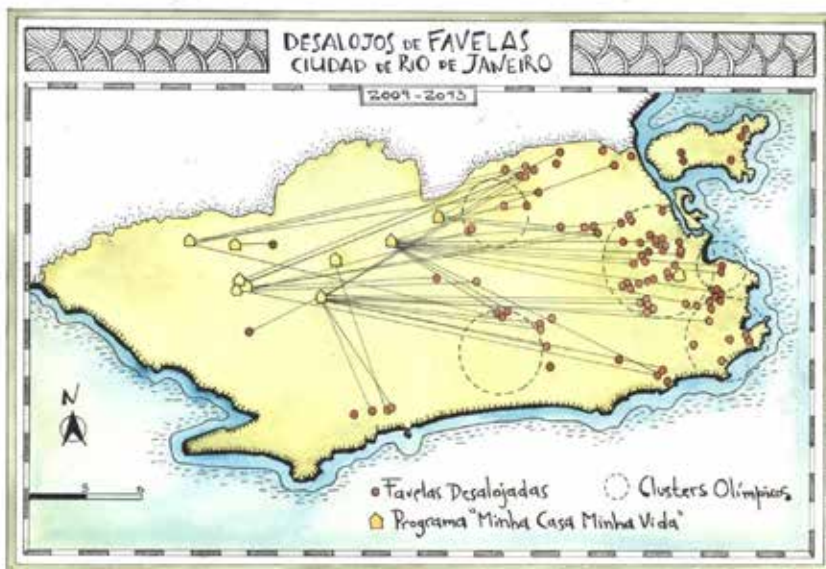
Urbanización dependiente

Marielle es una favelada

En el programa televisivo “Debate Remoción de las favelas: Ciudad Partida” (Canal Brasil, emitido al día siguiente del asesinato de Marielle, 15/03/2018,) se discutieron los desalojos de favelas en el contexto de las intervenciones urbanas realizadas en Rio de Janeiro con motivo del Mundial de Fútbol y las Olimpiadas y contó con la participación de Marielle y del economista Sérgio Bersseman. Bersseman fue asesor del gobierno de Eduardo Paes (intendente de la ciudad de Rio de Janeiro en el período 2010-2014) y argumentó a favor de los desalojos cuando las favelas interfieran con la dinámica de movilidad o el interés colectivo, especialmente en situaciones que produzcan impactos ambientales. Por el

contrario, Marielle Franco defendió que el foco de las políticas públicas debe estar en integrar y garantizar los derechos de los habitantes de las favelas, con la sociedad ejerciendo presión social para lograr una vida digna y plena de derechos para estas comunidades, en lugar de promover los traslados.

Entre 2009 y 2013, la Secretaría Municipal de Vivienda registró la expulsión de 20.299 familias -más de 80.000 personas- de favelas de Río de Janeiro, durante las obras de construcción para el Mundial de Fútbol y las Olimpiadas. Estas cifras revelan el peso de los intereses del capital inmobiliario que influyeron en el grupo político en el poder. Las expulsiones se produjeron en desacuerdo con la Ley Orgánica del Municipio, cuyo artículo 429 VI ya determinaba la urbanización, regularización de tierras y titulación de las favelas y zonas de baja renta, sin expulsar a los residentes. Este desajuste apunta a un conflicto entre los intereses de la propiedad y los derechos de las poblaciones de las favelas.



Mapa de los desalojos de favelas en la ciudad de Rio de Janeiro en el contexto del Mundial de Fútbol y de las Olimpiadas que sucedieron entre los años 2009 y 2013.

Los círculos rojos indican la localización de las favelas desalojadas y las casitas amarillas los locales en donde se estableció el programa del gobierno “Minha casa minha vida”, creado en 2009. Este programa intentó alojar a personas desalojadas de las favelas, facilitándoles la adquisición o construcción de inmuebles. Sin embargo, como se observa en el mapa, esto modificó las condiciones geográficas de vivienda en una ciudad dividida. Además, solo una parte de los habitantes de las favelas removidas pudo acceder a este programa.

La expulsión de los residentes de sus hogares representó una ruptura en sus vidas, su subsistencia económica y su vida social. A lo largo de todo el debate Marielle defendió el “Derecho a la Ciudad”, subrayando que esta nueva reorganización urbana era una actualización de la política pública y de una lógica capitalista de expansión urbana que ya se había producido entre las décadas de 1950 - 1970, y que afectó a la favela de la Maré (actual Bairro Maré), de donde procedía su familia. Marielle Franco, en contrapunto al economista Sérgio Besserman, des-

tacó la inconsistencia de la defensa del medio ambiente utilizada como justificación de las expulsiones de favelas. Argumentó que esta preocupación por el medio ambiente es selectiva, ya que rara vez se aplica a la expansión de los barrios de renta alta, donde la construcción de viviendas suele tener lugar sin las mismas restricciones medioambientales. Esta dualidad, según Marielle, revela cómo se manipula la cuestión medioambiental para favorecer políticas de eliminación que afectan desproporcionadamente a las comunidades de bajos ingresos, mientras que los sectores más privilegiados permanecen exentos de los mismos requisitos. Barra da Tijuca, una inmensa zona de condominios situada en la costa atlántica, consolidada en los años 80 y 90, se caracterizó por grandes impactos ambientales en las lagunas de Tijuca y Marapendi. En la actualidad, estas estructuras fluviales son inadecuadas para la pesca y el baño, y no se prevén políticas de intervención coherentes por parte de los organismos públicos, entre otras cosas porque supondrían la eliminación de los condominios.

Este debate sobre los desalojos se remonta a un período considerado clave en la producción de la geografía urbana de Río de Janeiro. Entre 1960 y 1975, la ciudad poseía el estatus de Estado de Guanabara, un ente federativo. Esta nueva configuración política se dio luego de la transferencia de la capital federal a Brasilia, in-

augurada en 1960, bajo la presidencia de Juscelino Kubitschek. La nueva condición administrativa impulsó diversas políticas urbanas y remodeló la ciudad, consolidando prácticas de desalojo de favelas en pro de un modelo de desarrollo que priorizaba los intereses inmobiliarios y turísticos. Este período marcó el inicio de un proceso de segregación y exclusión espacial que se mantiene como uno de los grandes conflictos de la ciudad hasta hoy.

Los gobiernos de Carlos Lacerda (1960-1965) y Negrão de Lima (1965-1971) fueron dos administraciones del Estado de Guanabara responsables de un gran número de obras con énfasis en el transporte por carretera. Estas intervenciones reflejaron, a nivel local, la opción de política pública nacional de favorecer el modo de transporte sobre ruedas, que en realidad favoreció sólo a un segmento de altos ingresos ubicado en la costa Atlántica, en los barrios de la Zona Sur y Norte. Los vectores norte y oeste recibieron inversiones en la ampliación de carreteras y construcción de viaductos. El Plan de Renovación Urbana fue diseñado junto con la empresa *Doxiadis and Associates*, de origen griego, en su momento referente del urbanismo modernista. La esencia de esta política fue la definición de que el problema económico provenía del envejecimiento de la infraestructura de la ciudad. En la construcción de una extensa red vial de alta veloci-

dad y la dispersión de comunidades por todo el territorio estuvo la fórmula para darle un rumbo moderno a la ex capital de Brasil. Las favelas ganaron centralidad a través de un programa para construir complejos habitacionales en las afueras. Para impulsar esta política, en 1962 se creó una agencia estatal de promoción de viviendas, COHAB. Se lanzó una nueva empresa de transporte, CTC, para resolver las necesidades de transporte entre nuevos complejos de viviendas y áreas de empleo. Al mismo tiempo, se estableció un plan de erradicación de favelas. Este plan definió el desalojo de 27 favelas, con un total de 42 mil personas expulsadas de sus hogares, sólo durante el gobierno de Lacerda.

Posteriormente, bajo el gobierno de Lima, surgió un nuevo programa de erradicación ante la tragedia ocurrida en enero de 1966, cuando una tormenta dejó 50.000 personas sin hogar y 250 muertos. El objetivo de esta nueva ronda de mudanzas fueron preferentemente las favelas alrededor de la Lagoa Rodrigo de Freitas. El número de afectados alcanzó las 35 mil personas, y quedó claro que el objetivo principal de erradicar las chabolas estaba en la parte noble, la Zona Sur. La opción expulsionista fue elevada a un tema estratégico de carácter nacional, dada la importancia que tiene la ciudad de Río de Janeiro en el contexto social, político y económico del país. El Ministerio del Interior quedó a cargo del pro-

grama y se creó la Coordinación de Vivienda de Interés Social del Área Metropolitana del Gran Río, que fue responsable de realizar las grandes eliminaciones de favelas hasta 1973, cuando fue abolida. La agencia desalojó a más de 175.000 habitantes de 62 favelas en Río de Janeiro entre 1968 y 1975. Finalmente, en la parte central de la ciudad de Río de Janeiro hacia la Zona Norte, las regiones Mangue y Estácio, barrios populares, vistos por el Plan Doxias como estancados en su momento, fueron objeto de un plan de renovación urbana, con expropiaciones masivas, cambios en la legislación que permitieron la densificación urbana y la apertura de avenidas. Una obra fundamental en esta articulación de la Zona Centro-Norte fue la apertura de la Avenida General Castelo Branco (hoy Avenida Rei Pelé), conocida popularmente como Radial Oeste. Este vector de expansión recibió como intervenciones decisivas la remoción de la favela Esqueleto y la construcción del campus de la entonces Universidad de Guanabara (actual Universidad del Estado de Rio de Janeiro). Aproximadamente una treintena de favelas fueron desalojadas en esta región, afectando a 70.595 personas, lo que muestra la magnitud de las transformaciones urbanas y las consecuencias sociales resultantes de este proceso.

En un cálculo rápido, tenemos aquí una estrategia de reordenación del espacio, una política territorial

clara que afectó a más de 320 mil personas en un espacio de 11 años. En el caso de la población negra, mayoritaria en favelas, y considerando la trayectoria histórica de largo plazo, estos vagabundeos forzados representaron una nueva diáspora de negros, después de la trata de esclavos entre los siglos XV y XIX, y el tráfico interprovincial de esclavos del siglo XIX. Este “tercera cruzada”, de carácter metropolitano, se inserta en este modelo urbano de producción capitalista dependiente, y que se expresa en el espacio de la ciudad en economías que no integran a la mayoría de la clase trabajadora en la estructura formal de empleo productivo y que no pueden absorber esta misma masa de hombres y mujeres en el mercado formal de acceso a la vivienda. La erradicación de las favelas en la Zona Sur y la Zona Centro de la ciudad de Río de Janeiro generó una intensa urbanización y favelización en los suburbios distantes. Vale la pena señalar que este proceso de desalojo de favelas coincidió con el proceso previamente descrito de gran afluencia de nordestinos, los futuros “Paraíba”, a la ciudad de Río de Janeiro.

Cuando Marielle Franco nació en 1979, se encontró con una estructura urbana y socioeconómica marcada por profundas desigualdades en Río de Janeiro. Hija de una familia negra del nordeste que vivía en la favela de Maré, en la Zona Norte, Marielle creció en un contex-

to de exclusión social y desafíos estructurales, resultado de décadas de políticas urbanas que priorizaron el desarrollo económico en detrimento de las comunidades marginadas. Este escenario de desigualdad y falta de acceso a los derechos básicos ha marcado su trayectoria y la ha motivado a luchar por la justicia social, los derechos humanos y la valorización de las voces de las comunidades de las favelas.

Urbanización dependiente y opresión racial

Marielle es una mujer negra

En las entrevistas recogidas para este artículo, Marielle se definió en repetidas oportunidades como favelada, mujer y negra, manteniendo casi siempre este orden. Esta auto-identificación revela una conexión profunda con la favela, a la cual ella reconocía como un espacio marcado por la desigualdad social y la opresión racial en las ciudades brasileras. Para Marielle, la favela simbolizaba la realidad de los negros en las metrópolis, y ella tenía una clara conciencia de esa dinámica. Su identidad territorial y racial no informaba apenas sobre su lugar de residencia, sino también su lucha por derechos y justicia social, enfatizando la necesidad de representar y defender las voces de las comunidades marginalizadas. En su forma de ver la realidad, ser favelada y/o habitante de

las Zonas Norte y Oeste de la ciudad significaba tener una forma distinta de ser “tratada” por esta ciudad, en el acceso a los servicios públicos, como una maternidad, el transporte público o la posibilidad de desplazarse en la ciudad por las noches. Incluso en la situación de reclusión, en las cárceles, había una diferencia en el trato del Estado.

En las propuestas legislativas había una clara preocupación por políticas públicas que pudieran sortear los efectos de esta prisión en forma de estructura urbana. Decía que “la experiencia de las mujeres de la Zona Oeste es diferente cuando termina el tren, así como es diferente para las mujeres de la favela. La mujer de la Zona Sur tiene el metro, el taxi va hasta su casa, tranquila. Es una vida diferente, tienes más accesos, más opciones” (entrevista en el canal “Fernando Barcelos, 5 minutinhos de alegria”, diciembre de 2017). En la presentación de su perfil parlamentario en TV Câmara (15/05/2017), Marielle analiza el trípole de su trabajo: género, negritud y favela, y la especificidad de su trayectoria personal, en la que se articula, según sus palabras: “la vivencia de la mujer favelada en la ciudad junto con la mujer investigadora de la ciudad”. En las demás entrevistas hay una defensa constante del trabajo educativo básico, ya que la experiencia personal de haber pasado por un curso de preparación universitaria comunitario (curso preparatorio

para el ingreso a la universidad ubicado en favelas) constituyó un ejemplo de cómo esta formación debería ampliarse a la mayoría de la población de la ciudad. La principal bandera de género fue articular las demandas de las mujeres en la ciudad, estas “vivencias”, con la formulación de un discurso cualificado, traducido en políticas públicas eficaces. Ella defendió acciones como la mejoría del como alumbrado público, el aumento de la circulación nocturna de autobuses, apertura de guarderías con horario nocturno, tratando de atender demandas específicas de las mujeres. Además, Marielle propuso la organización de un «Dossier de la Mujer Carioca», una base de datos y estudios destinada a informar las políticas a largo plazo para abordar las cuestiones de género. Su planteamiento se basaba en un «feminismo de lo cotidiano», que hacía hincapié en la importancia de abordar las realidades diarias de las mujeres y sus luchas, promoviendo una agenda que incluyera sus experiencias y necesidades en la planificación urbana y las políticas sociales.

La historia de la formación del servicio doméstico en Brasil tiene su origen en la experiencia de la esclavitud, cuando en la Casa Grande del latifundio se estableció una separación inicial entre trabajo y trabajo doméstico. Los cronistas y viajeros de principios del siglo XIX que la visitaron, como Debret y Rugendas, retrataron a una servidumbre nume-

rosa, formada sobre todo por mujeres negras.

La esclavitud tenía lado urbano e incluso en familias con pocas posesiones se encontraba la figura de la esclava doméstica negra. Un efecto de este fenómeno fue la presencia de una masa de mujeres en las calles desempeñando labores de vendedoras: vendedoras de fruta, pasteleras, lavanderas y prestadoras de servicios en general. Trabajaban como “esclavas de ganancia”, eran obligadas a entregar una parte del valor de sus ventas a sus dueños al final del día. Con la transición de la esclavitud al capitalismo, estas esclavas se convirtieron en sirvientas domésticas, configurando una transición de las viviendas de esclavos en las haciendas a la servidumbre de limpieza en las ciudades. En este mercado de trabajo saturado, caracterizado por un gran ejército de reserva que incluía ex esclavos, blancos pobres del interior e inmigrantes extranjeros, las mujeres negras se destacaban como uno de los grupos más vulnerables económicamente. Sus ingresos obtenidos eran, en promedio, algunos de los más bajos, reflejando no solo la discriminación racial sino también el impacto de la desigualdad de género.

Esta realidad subraya las múltiples capas de exclusión a las que se enfrentan estas mujeres que, además de lidiar con el racismo estructural, también se enfrentan a las disparidades salariales típicas del merca-

do laboral, perpetuando un ciclo de pobreza y marginación. La situación laboral de las mujeres negras requería, por tanto, una atención especial en las políticas públicas, con el objetivo de promover la equidad y garantizar mejores condiciones de vida y de trabajo. Efectivamente, las antiguas esclavas fueron el soporte físico para el ascenso de las mujeres blancas, que pudieron así ampliar lo que Marielle señalaba en la entrevista, sus opciones: estudio, dedicación a las artes y a la cultura en general, cursos y trabajo más cualificado. La diferencia en la evolución histórica entre mujeres blancas y negras en Brasil justificó el surgimiento del feminismo negro en las décadas de 1970 y 1980. Esta vertiente del feminismo destacó las especificidades de las experiencias de las mujeres negras que, además de enfrentar la opresión de género, también lidiaban con la discriminación racial y la exclusión social. El feminismo negro trató de articular estas dualidades de opresión, haciendo hincapié en la necesidad de una lucha que tuviera en cuenta las intersecciones entre raza, clase y género.

Entre 1872, fecha del primer censo en el país, realizado durante el Imperio, y la década de 1940, la sociedad brasileña comenzó a sufrir los primeros impactos del capitalismo industrial. Durante este período, los negros provenientes de la esclavitud abolida en 1888, constituían una porción mínima en las capas

más altas de la burguesía, sectores medios y trabajadores calificados. Esta situación pone en evidencia las profundas desigualdades sociales y raciales que persistían aun después de la abolición de la esclavitud, que resultaba de siglos de esclavitud que marginalizaron a la población negra y la excluyeron de las oportunidades de ascensión social y económica. La escasez de negros en posiciones privilegiadas en la sociedad refleja no solo la continuidad de las prácticas discriminatorias, sino también la falta de políticas eficaces para promover la inclusión y la equidad racial en un contexto de creciente industrialización y urbanización.

Según el censo de 1940, en todos los sectores de actividad había una mayoría blanca entre los empleadores. Durante este mismo período de 70 años, la población blanca aumentó en Brasil, lo que fue parte de un proyecto blanqueador responsable de reemplazar la mano de obra negra con europeos blancos. Este contingente pasó del 38,1% en 1872 al 63,5% en 1940. Las explicaciones de este fuerte aumento fueron la inmigración de europeos, la mayor mortalidad entre pardos y negros y el mestizaje. Los negros cayeron del 19,7 al 14,6% y los morenos del 38,3 al 21,2%.

En ese periodo, en Río de Janeiro el número de inmigrantes blancos era ligeramente superior al promedio nacional, así como el de negros y morenos. La explicación

fue el hecho de que el entonces distrito federal era un centro industrial metropolitano, lo que servía como factor de atracción de inmigración, tanto para los extranjeros (especialmente portugueses), como para los morenos y negros provenientes de las zonas rurales. Las mujeres negras de aquella época constituían los sectores de servicios menos cualificados, en palabras del músico Gilberto Gil, “la mano de la limpieza”, y tenían un papel en las industrias ligeras, especialmente en la tríada textil: hilado, tejido y confección. En este último caso, las mujeres negras que vivían en las favelas de la Zona Norte ocupaban el puesto de trabajadoras en fábricas instaladas a lo largo de las vías férreas y autopistas de los suburbios. Sin embargo, las trabajadoras negras no obtuvieron oportunidades de movilidad funcional y no alcanzaron puestos de supervisión y gestión. Estas unidades de fabricación reproducían la estructura socio-racial, con blancos en la cima y negros en la fábrica. En otras zonas geográficas, las mujeres negras conformaban el proletariado de los servicios domésticos. Es una parte fundamental de la arquitectura de los edificios de la zona sur, en las playas oceánicas, la presencia del “cuarto de la empleada”. Inclusive la dramaturgia de las telenovelas brasileñas consagra siempre un papel para la sirvienta negra.

Considerando esta misma temporalidad de 70 años pero ahora ha-

cia adelante, desde la consolidación de la industrialización en los años 1970, con la expansión de la frontera agrícola, hasta llegar al siglo XXI, la sociedad brasileña atravesó profundas transformaciones. A pesar de la revolución técnico-científica y de la urbanización, evidenciada por el censo de 2010 que mostró que 84% de los habitantes viven en áreas urbanas, la estructura socioeconómica y racial que surgió en la década de 1940 permaneció fundamentalmente inalterada.

Aunque ha habido algunos avances en indicadores sociales como la educación, la salud y la mortalidad infantil, las mujeres negras siguen ocupando los peldaños más bajos de la estructura ocupacional, con los niveles más bajos de educación y los ingresos más bajos. Esta situación subraya la continuidad de las desigualdades históricas, donde el trabajo doméstico, impuesto en su día por la esclavitud, sigue siendo realizado predominantemente por mujeres negras en las grandes ciudades. Esta realidad apunta a la persistencia de formas de explotación y marginalización, reflejando una intersección de género y raza que aún necesita ser abordada efectivamente en políticas públicas y acciones sociales que se asocien a otro modelo económico construido por las masas urbanas y rurales y sus formas organizativas, rompiendo con la dependencia económica y el subdesarrollo. No es casualidad que Marielle Franco fuera

una firme defensora de la organización de base en las favelas, vinculando educación y acción política: una cosa alimenta a la otra.

En la entrevista del 09/02/2017 en TV Boitempo, Marielle destaca la importancia del libro: “Mujeres, raza y clase”, de la filósofa estadounidense Angela Davis. Publicada originalmente en 1981, la obra recibió una traducción y una edición en portugués en 2016. A pesar del lapso de 35 años, la exconcejala destacó la relevancia del libro para las luchas sociales del siglo XXI, y la posibilidad de que el enfoque del autor permitiera la no jerarquización de las opresiones con el uso de la categoría de interseccionalidad que involucra raza, clase y género. Estas fueron las bases para la fundación de un nuevo modelo de sociedad, que defendió durante su mandato hasta marzo de 2018, cuando su vida y su mandato fueron interrumpidos.

“¿¡Mi sueño!? No ser feliz sola, ser feliz en un lugar, con la relación afectiva que elegí, con mi hija, con mi pareja, con la vida, con el lugar. Y no estar en esto sola, porque en una ciudad más justa los temas no son individuales. No tengo nada específico, ni un sueño tangible y concreto. Cuando hablamos de justicia, tenemos que ser coherentes, ser coherentes también con todo lo que defendemos, porque esto no es fácil. Hablar de lo que sucede, admitirlo, permanecer juntos, no es fácil”. Casual-

nal 5 minutos de alegría Fernando Barcellos, 2017.

Traducción del portugués e ilustraciones por Julieta Schachter

Entrevistas a Marielle Franco e Marinette

Agora e que são elas, Um ano sem Marielle- entrevista exclusiva- YouTube, 14/03/2019.

Brasil, Canal. Debate Remoção das Favelas- YouTube, 15/03/2018.

Canal Marias do Brejo, Bate-papo com Marielle Franco- YouTube, 01/08/2017.

Canal Marias do Brejo. Bate-papo com Marielle Franco Parte II- YouTube, 01/08/2017.

Canal 5 Minutinhos de Alegria Marielle Franco: trechos inéditos- YouTube, 04/04/2018.

IESP-UERJ. 3º Seminário Feminista- YouTube, 12/05/2017.

INSTITUTOEQUIT. Diálogos difíceis, diálogos possíveis: questões contemporâneas dos feminismos- YouTube, 30/03/2017.

INSTITUTO PACS. Marielle Franco- Seminário Pacs 30 anos-YouTube, 05/07/2018.

Rio TV Câmara. Perfil Parlamentar: Vereadora Marielle Franco- YouTube, 15/05/2017.

Acesso em 21/10/2024

TV Boitempo. Mulher, raça e classe: Marielle Franco e Karina Vieira discutem Angela Davis no Brasil- YouTube, 09/02/2017.

Sites Públicos, <https://www.camara.rio/vereadores/marielle-franco>

“Querían brazos y llegamos personas”⁸⁰

Migración, racismo y trabajo del hogar remunerado en Europa

Juliana Díaz Lozano



Intervención de Territorio Doméstico, Madrid.

80 “Querían brazos y llegamos personas” es una radionovela y una obra de teatro sobre migración y trabajo doméstico, escrita e interpretada por mujeres de la organización Territorio Doméstico con la participación de la artista sonora Susana Jiménez Carmona y la cooperativa de trabajo Pandora Mirabilia. La dirección y puesta en escena corre a cargo de la actriz y dramaturga Sandra Arpa. En ella se narran las peripecias de Yuritsi, Quisqueya y Amalia, tres mujeres migrantes en Madrid que tratan de sortear fronteras, hacer frente a los abusos laborales y compaginar los cuidados con sus propias vidas en ambas orillas del Atlántico.

Las luchas feministas han logrado posicionar la importancia de los trabajos de cuidados y sostén de la vida. Asimismo, desde perspectivas antirracistas y decoloniales se ha señalado que ese trabajo, como tantas otras cosas, está desigualmente distribuido según criterios de clase, género, racialización, nacionalidad. A nivel global, esto se explica por la migración masiva de mujeres y feminidades del sur al norte global, cuyo destino principal prácticamente obligado, es el trabajo del hogar (mal) remunerado. Algunos números pueden ser útiles para ilustrarlo. En el mundo hay 67,1 millones de trabajadorxs domésticxs, de lxs cuales 11,5 millones (casi un 20%) son migrantes internacionales (OIT, 2013). Dicho de otro modo, prácticamente unx de cada cinco trabajadorxs domésticxs en el mundo es unx migrante internacional. Y este proceso se ha recrudecido en los últimos años, con la multiplicación de guerras y exilios forzados que estamos presenciando. Solo para mencionar un ejemplo, en Europa y Asia Central, lxs migrantes son el 55% de lxs trabajadorxs del hogar; el 31% en Asia Central y Occidental y el 25% en Europa del Este; en los Estados Árabes, e 83% del sector está compuesto por personas migrantes (OIT, 2021).

Desde los estudios feministas se explica que en los países más desarrollados existe una crisis global de cuidados (Pérez Orozco, 2006 y 2009; Pérez Orozco y López Gil, 2011), con

un crecimiento y envejecimiento demográfico que genera demanda de cuidados, y la imposibilidad de cubrirla desde la mano de obra local. En vinculación con este proceso surgen las cadenas globales de cuidados (Rodríguez Enríquez, 2005) ligadas a las migraciones internacionales, por las que se establece una división internacional de este trabajo. Los países menos desarrollados, o más empobrecidos, expulsan personas muchas veces como consecuencia de las políticas de empobrecimiento y saqueo promovidas por los ricos del mundo y los países centrales. Estas personas que migran desde el sur, terminan ocupadas en las peores condiciones, como trabajadoras de limpieza, cuidados de personas mayores, niñxs, o asistentas con cama adentro, comúnmente llamadas “internas”. Justamente la situación de estas últimas es señalada como de semi-esclavitud por parte de las organizaciones internacionales de trabajadoras. Quienes viven en las casas de sus empleadorxs no suelen disponer de espacio y tiempos propios para vivir, sus tareas no tienen límites claros y los salarios son mínimos o inexistentes, debido a que trabajan por vivienda y alimentación. En muchos casos, los colectivos de trabajadoras del hogar están planteando la abolición de esta forma de trabajo “con cama adentro”, que genera procesos de aislamiento, abusos y violencias dentro de las casas que son profundamente invisibilizados y cuyas víctimas principales son las trabajadoras migrantes.

Por otra parte, las mujeres representan aproximadamente el 74 por ciento (es decir, unos 8,5 millones) de todxs lxs trabajadorxs domésti-cxs en el mundo. Por tanto, podemos afirmar que el trabajo doméstico y de cuidados a nivel internacional está básicamente a cargo de las mujeres pobres, y en gran medida, racializadas.

Este proceso se ve con mucha claridad al analizar cómo se articula la crisis de los cuidados en Europa con la migración internacional femenina desde los sures del mundo. Para citar un ejemplo, en España en 2023, había más de 355.000 empleadas como personal doméstico, según datos del Régimen Especial de Empleados del Hogar. De ellas, casi la mitad, 159.114, eran extranjeras. Esta cifra no considera a la enorme cantidad de migrantes irregulares, por tanto, no contabilizadas. Efectivamente, se estima que 1 de cada 4 trabajadoras del hogar no está registrada. Rafaela Pimentel, migrante dominicana en Madrid e integrante de la organización Territorio Doméstico, explica la vinculación entre la crisis de cuidados, la división del trabajo y el racismo en relación con los trabajos de las mujeres migrantes: “La relación es el contexto patriarcal que hace recaer mayoritariamente en las mujeres los trabajos de cuidados y al mismo tiempo son las mujeres migrantes las que asumen este trabajo, pues constituyen un colectivo vulnerable que muy a menudo, debe

renunciar a derechos para tener trabajo y sustento”, sostiene.

A su vez, desde algunos sectores críticos de los feminismos, se afirma que el trabajo del hogar remunerado, además de suplantar sistemáticamente el trabajo no realizado por los varones, es el que garantiza privilegios de unas mujeres -quienes pueden pagar los cuidados- sobre otras, las que cuidan y al decir de Nancy Fraser, no tienen quién las cuide. Este dilema es inseparable de la imbricación de las relaciones de género con las de clase y raza. Efectivamente las que cuidan son en su mayoría mujeres y feminidades racializadas, pobres, del sur global. Y, en gran medida, aunque con diferencias en cada lugar, son los hogares con mejores condiciones las que se benefician de los cuidados mal pagos. Para las trabajadoras migrantes, además, la relación con su país de origen también suele ser de obligación y cuidados. Por una parte, por la necesidad de enviar las remesas, por el otro, porque muchas veces la migración significó dejar en el país de origen a hijxs, padrxs, hermanxs, a cargo de otras mujeres de la familia, con las cargas de responsabilidad económica, culpa y preocupación que conlleva estar pendiente mientras se está lejos. Es decir, las migrantes cuidan en el norte global a otras personas, mientras no pueden cuidar presencialmente a sus familias en sus lugares de origen.

Constanza Cisneros, cuidadora, activista y migrante ecuatoriana en el Estado Español, explica: “hay una relación entre división del trabajo y racismo, “hacemos los trabajos que no quiere hacer la gente de aquí. Y no los hacen porque ha sido minusvalorado el trabajo de cuidados, como un trabajo miserable y que solo pueden hacerlo las personas que son lo último de la sociedad”. En consonancia, Amarilis Tapia, migrante peruana en Berlín, define: “somos personas de segunda categoría, específicamente las latinoamericanas (...) y obviamente, las personas indígenas, con rasgos indígenas, somos sinónimo de trabajo de limpieza, o de niñera, trabajos sin derechos, pero que sin embargo son muy importantes”, agrega.

Estos testimonios condicen con los estudios que señalan que el trabajo de hogar y de cuidados está circunscrito por la lógica de la colonialidad y la feminización, siendo jerarquizado en base a ejes de poder, como clase, raza, etnia, origen y nacionalidad⁸¹. Las malas condiciones

en que se realiza, la falta de derechos sociales y laborales y la situación irregular de las personas en los países de destino refuerza este “efecto destino” para las migrantes.

Llanquiray Painemal es una mujer mapuche migrante en Berlín y luchadora por la regularización de lxs migrantes en la organización *Respect*. Como muchas otras migrantes de Abya Yala⁸², al llegar a Alemania, se dedicó al trabajo del hogar remunerado. En un encuentro sobre migración y trabajo del hogar organizado por la Coordinadora Internacional de Trabajadoras del Hogar Feministas, habló sobre su experiencia. “Mi momento más feliz era cuando yo no hablaba el alemán, porque no entendía nada. Entonces me parecía un país muy bonito, muy ordenado, la gente muy amable. Cuando aprendí la lengua me empecé a dar cuenta que esta sociedad tiene un problema muy profundo de racismo. Es muy racista y te lo hace ver cotidianamente y está muy arraigado en las estructuras”, sostiene. Y agrega, “es muy difícil el camino para la integración: aprender el idioma, tener

81 Esta forma interseccional o imbricada de entender las relaciones sociales es útil para analizar los vínculos intragénero entre las propias trabajadoras y sus empleadoras entre las trabajadoras de casas particulares y el movimiento de mujeres y feminista, que muchas veces no las considera sujetas centrales. Asimismo puede resultar fértil para pensar las dinámicas de organización sindical y representación de las Trabajadoras del hogar al interior de sindicatos grandes y centrales de trabajadorxs a la hora de posicionar sus demandas (Díaz Lozano, 2023).

82 Abya Yala significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano y fue adoptado por diversos pueblos y comunidades en los últimos años para evitar la denominación asignada por Europa.

un trabajo decente, tener derechos, entender incluso las leyes. Es muy complicado llegar a ‘integrarse’”.

Según la trabajadora Rafaela Pimentel Lara, que es además integrante de la organización Territorio Doméstico, “el capitalismo lo que quiere es seguir teniendo vidas en esas condiciones para que puedan sostener este sistema brutal”. Visto así, el trabajo del hogar desigualmente distribuido no sólo constituye un subsidio a los varones que no lo realizan y al Estado que no lo resguarda, sino al capital, que no lo remunera. “Si no hay recursos puestos en políticas públicas que reorganicen los cuidados- agrega- la crisis de los cuidados vamos a tenerla siempre. Y además no solamente la crisis de los cuidados, sino que las personas que los realizamos vamos cada vez más en declive” concluye.

Crecimiento de las derechas, racismo y migración

Las trabajadoras del hogar migrantes en Europa que fueron entrevistadas señalan un recrudecimiento de la criminalización y discriminación para las migrantes pobres en los últimos años. Algunos procesos entrelazados explican, a sus ojos, esta creciente persecución: la pandemia, la guerra en Ucrania, el ataque de Israel a Palestina. Los gobiernos, independientemente del signo político, y con grandes diferencias por país, han reforzado sus mecanismos

de represión interna y sobre todo, el control sobre la protesta y los reclamos ciudadanos, bajo el fundamento de la seguridad y la defensa de los valores de occidente.

En Alemania, específicamente, bajo la acusación de antisemitismo, se prohíbe toda manifestación en contra del genocidio en Palestina. Explica Llanquiray, que al declararse el Estado Alemán como un aliado incondicional solidario con el Estado de Israel, “todas las personas que salimos a protestar corremos el peligro de criminalización”. Esto se manifiesta, por ejemplo, en “la prohibición de un montón de *slogans* que en otros países se permiten. Al comienzo [de la invasión] no se permitió ninguna protesta contra el genocidio y ahora sí, eso ha sido una lucha de la comunidad palestina que ha salido a la calle”, agrega. Esto se combina con un discurso, tanto de fuerzas de derecha como de izquierda en contra de la migración.

La entrevistada hace referencia, por un lado, al crecimiento político de la fuerza de ultra derecha “Alternativa para Alemania”, que actualmente es segunda fuerza en el país⁸³. Según la activista, “la derecha está haciendo una delegación de que los migrantes son los que traen el antisemitismo. Alemania ya no es

83 Al respecto puede consultarse <https://es.euronews.com/my-europe/2024/08/27/las-comunidades-migrantes-temen-el-auge-de-la-extrema-derecha-en-alemania>.

antisemita, dicen, sino que ahora los antisemitas son los migrantes. Con ese discurso se está legitimando una política para deportar en masa”. Para completar el cuadro, desde la organización se denuncia un trato muy desigual con lxs migrantes blancos provenientes de Ucrania, mientras que se expulsa a refugiados africanos y de otras procedencias.

En cuanto a las fuerzas de izquierda, Tapia señala un corrimiento hacia la intolerancia contra lxs migrantes. De hecho, la nueva fuerza de izquierda liderada por Sahra Wagenknecht, miembro del Parlamento alemán, luego de irse del partido Die Linke (La Izquierda), declaró que está en contra de la inmigración descontrolada porque atenta contra la justicia social para los alemanes⁸⁴.

Para Amarilis, esta situación está generando mucho temor en las migrantes latinoamericanas en Berlín, en su mayoría, sin papeles. “Genera miedo movilizar, que te detengan y deporten”. Esto configura, para las trabajadoras del hogar migrantes, profundas dificultades para reclamar derechos sociales y laborales básicos. Esto ocurre a pesar de que en la mayoría de los casos no acceden a vivienda, educación y salud, que suelen ser privilegios para quienes tienen carta de ciudadanía. “Es el miedo que existe en las que somos migrantes sin papeles, por-

que si la policía te para y tú no sabes qué decir, eso puede ser una situación que termine en una deportación y muchos temen a eso, porque para venir a veces acá una empeña la casa o se hace un préstamo. Entonces tienes que ayudar a tu familia, y eso hace que no se manifiesten, que no se pronuncien, son esas leyes que nos tienen atadas a muchas personas migrantes”, ilustra Amarilis.

Este clima general conservador se rubrica con cambios normativos a nivel supranacional. En el marco de un crecimiento de las corrientes de derechas en Europa y en el mundo, este año la Unión Europea estableció un nuevo Pacto Europeo de Migración y Asilo (PEMA). En la práctica, este acuerdo, según denuncian organizaciones de DDHH como Amnistía Internacional supone un endurecimiento de la política migratoria.

Alexa Patricia Martínez Maza-bel es migrante colombiana en Palmas de Gran Canarias y como muchas migrantes, se desempeñó durante años en el trabajo de cuidados remunerado. En la actualidad, como activista de la organización Regularización Ya, señala al pacto como un agravamiento de la situación actual, que define como de “masacre migratoria”. Este Pacto contiene un conjunto de cinco reglamentos que afectan cada uno de los procesos de gestión de asilo y migración. En líneas generales, lo que plantea es una reducción de los derechos de las personas en movimiento. Incluye la toma de

84 Más información: <https://nuso.org/articulo/sahra-wagenknecht-divide-a-la-izquierda-en-alemania/>

datos biométricos de todas las personas que lleguen al continente, reduce las obligaciones de los Estados receptores y convierte a las fronteras en espacios de no derechos. Explica la activista, “se ha creado una situación jurídica en la que se considera que una persona no ha llegado a la unión europea hasta que sea autorizado por el estado miembro. Aunque esa persona esté físicamente aquí, en la frontera no constará como si estuviera. Y esto vulnera lo que es el convenio europeo de DDHH y los tratados internacionales”. Además, con el PEMA se aceleran los procesos de deportación, acortando tiempos para la resolución desfavorable a las personas migrantes⁸⁵.

A nivel global, la demonización de la inmigración y el avance de posiciones racistas viene siendo una estrategia de las derechas y ultraderechas en la última década. Sus representantes más visibles en la política, amplificadas por las grandes cadenas de medios de comunicación disputan el sentido común de las mayorías en sus países culpando a las personas migrantes de todos los males. En Francia, Emmanuel Macron asume discursos de extrema derecha, normalizado el racis-

mo y la deshumanización contra la población migrante, contra los árabes y musulmanes, vinculándolos con la inseguridad. En consonancia, impulsa reformas legales para endurecer las medidas contra migrantes. Donald Trump utiliza términos como “ocupación” e “infección” del país por parte de lxs migrantes latinos, a quienes responsabiliza de todo problema económico y social que, en definitiva, es generado por el capitalismo. Promete, que, de ganar las elecciones, va a eliminar esa “infección”. Estos discursos, repetidos hasta el cansancio, desresponsabilizan a los verdaderos culpables de las injusticias sociales y propician un corrimiento del sentido común hacia la derecha y naturalizando la deshumanización y discriminación hacia las personas migrantes que sostienen estos países.

La organización es el único respaldo

Para las trabajadoras del hogar migrantes organizarse colectivamente para defenderse es imperioso. Igualmente tejer alianzas con otros colectivos y sectores que les puedan dar, al mismo tiempo, visibilidad, y cierto respaldo ante una condición muy vulnerable.

Respect es una organización política surgida de una red europea fundada en 1998 con el objetivo de organizar a las mujeres migrantes en el trabajo doméstico remunerado

85 Para más información, se puede consultar <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2023/12/eu-migration-pact-agreement-will-lead-to-a-surge-in-suffering/> y <https://www.cadtm.org/Pacto-de-asilo-y-migracion-un-paso-mas-en-la-necropolitica-europea>

y defender sus derechos, más allá de su condición legal. En Berlín la componen alrededor de una decena de mujeres, tienen articulaciones amplias, y luchan por el derecho a poder optar por trabajos dignos, el reconocimiento del aporte de las migrantes en los cuidados y en contra de las leyes criminalizadoras. Dice Amarilis,

“Si las migrantes no salimos a las calles, mucha gente acá no sabe que hay personas con estos problemas. Incluso alemanes en otros colectivos, se sorprenden de que no tengamos derecho a nada. Eres un invisible porque tu trabajo de alguna manera hace que la economía de este país siga creciendo, siga adelante. Pero no se hace de manera formal, solo informal.

Yo particularmente cuando venía un policía en el metro sabía el derecho que ellos tienen sobre mí, sentía que venían por mí. Me asustaba y me ponía nerviosa. Y estando en *Respect* perdí ese miedo de alguna manera, tanto así que cuando salíamos a las demostraciones siempre estamos en primera fila, porque me siento respaldada por mis compañeras. Hay toda una estrategia para poder salir a las calles, y por eso yo salgo”.

Desde *Respect* impulsan la campaña “Legalización Ya”, donde confluyen con decenas de organizaciones de

diferente tipo para lograr la regularización de lxs migrantes. En ese marco, se produce una militancia estrecha con los feminismos vernáculos, incluso, pensándose parte de una lucha común por los derechos humanos



Manifestación de *Respect* en Berlín.

La organización Territorio Doméstico de Madrid es, a la vez, una organización de trabajadoras del hogar migrantes y feministas. Por lo que, al mismo tiempo, se visibiliza la desvalorización de los cuidados y su injusta distribución, la discriminación a las migrantes latinas y la falta de derechos laborales. Incluso están impulsando un nuevo sindicato específico para trabajadoras del hogar. Pimentel sintetiza:

“El impacto de la lucha de nuestras organizaciones se traduce en avances concretos, como la ratifica-

ción del Convenio 189 de la OIT⁸⁶, alcanzada el pasado año y en estos momentos, como parte del desarrollo de la ley se van implementando nuevos derechos, como el derecho a prestación por desempleo, bajas médicas, etc. Actualmente estamos enfocadas al reconocimiento de las enfermedades profesionales que aún no están reconocidas como tales”, comenta. En este caso específico, se enuncia la articulación de demandas de corto plazo vinculadas a derechos y de largo plazo como cambiar la organización y distribución capitalista, patriarcal y racista de los cuidados como estrategia para unificar al sujeto de lucha. Asimismo, las demandas en torno a la regularización de las trabajadoras migrantes forman parte de la misma lucha y mirada estratégica.

Resulta un desafío para el sector de trabajadoras del hogar migrante pensar formas de organización y visibilización. El cansancio, la frecuente ilegalidad, las modalidades de trabajo y el temor a perder el empleo son una constante. Una de las metodologías de visibilización de Territorio, es realizar una “Pasarela de la precariedad”, que consiste en una parodia de un desfile de modas callejero. Allí las trabajadoras del

hogar disfrazadas (para no ser reconocidas por sus patrones y para no tener problemas legales en caso de no tener papeles), desfilan una a una representando diversos “modelos” de trabajadoras y de empleadoras, para mostrar las problemáticas más comunes. Entre ellas, la modelo “Sin papeles” representa a la trabajadora ilegalizada que acepta condiciones de trabajo paupérrimas por miedo a ser denunciada.



Pasarela de las trabajadoras del hogar, intervención en 36° Encuentro Plurinacional de Mujeres y disidencias en Bariloche, 2023.

86 Este convenio define los derechos para las trabajadoras del hogar, por primera vez, en tanto parte de la clase trabajadora. A pesar de que existe desde hace 10 años, en España se logró su ratificación en 2023.

En la experiencia de Constanza en Madrid, las luchas en tanto migrante, trabajadora del hogar y feminista van de la mano:

“Lo bueno que tenemos aquí las mujeres y las disidencias de Abya Yala es que nos hemos organizado, nos hemos organizado en asociaciones, en colectivas, en grupos de todo lo que nos podamos imaginar. También en pequeños sindicatos. Pequeños digo porque no son los mayoritarios, que generalmente son los que tienen los vínculos más directos con los gobiernos y con las instituciones, pero no nos incluyen. Hemos buscado todas las formas de unirnos y de sostener a otras y esa es una cuestión muy importante desde siempre en los feminismos”.

Este testimonio y los anteriores ilustran que la unión de las demandas migrantes, feministas y clasistas en las luchas expresa también una conciencia de enfrentar un sistema con desigualdades entrelazadas. Un sistema que garantiza privilegios a una minoría rica, blanca, belicista, conservadora, a cambio de empobrecer a millones de personas que sostienen el mundo, que se mueven, piensan estrategias, trabajan incansablemente, y proyectan una vida mejor.

Por último, un feminismo anticapitalista y antirracista solo es posible si incorpora en un lugar central la lucha de todas las trabajadoras, y entre ellas de las más precarias. Luchar juntas puede fortalecer también a las trabajadoras del hogar en sus posiciones dentro de sindicatos y movimientos mixtos, al tiempo que se construyen feminismos de

izquierda antirracistas donde todas y todes sean protagonistas. Existen experiencias muy valiosas de organización en este sentido, que deben masificarse, a través de la formación política y la lucha conjunta. Como consecuencia de esta articulación, se pueden generar miradas estratégicas, que articulen las demandas concretas por el derecho a migrar y a trabajar con dignidad, con la necesaria reorganización de los cuidados en clave feminista y antirracista. Y en todos los niveles, desde lo local a lo global, se impone la necesidad de construir proyectos anticapitalistas que incluyan la revalorización, socialización, y redistribución de los cuidados. Para que estos lleguen a quienes los necesitan, pero que no se descarguen sobre las espaldas de las mismas personas, sin derecho a ser cuidadas, o a elegir dónde y cómo vivir. Para las izquierdas, es momento de integrar las demandas y las luchas en las articulaciones que se necesitan construir, y a mediano plazo, tomar la causa de las personas migrantes como parte de las plataformas y la estrategia política para transformar la sociedad.

Las trabajadoras domésticas entre clase, género y jerarquías de color en la Argentina contemporánea

Omar Acha



Introducción

El tema de este artículo involucra una cuestión que parece resistir, sin por eso dejar de modificarse a veces dramáticamente, el paso del tiempo: la persistente conexión entre relación de clase social, género, racialización y cultura en el trabajo doméstico remunerado. Su lugar y tiempo es, en la primera parte, la Argentina del siglo XX, especialmente en el periodo del “primer peronismo” (1945-1955), y en la segunda parte, las primeras décadas del siglo XXI. ¿Por qué es relevante enfocar en el primer peronismo? Porque entonces se generó una conexión sistemática entre clase, color de piel y cultura que ha perdurado durante décadas, hasta llegar a la actualidad cuando el peronismo -el fenómeno único del populismo latinoamericano más duradero- se ha transformado a la luz de las modificaciones estructurales de la Argentina. La mencionada conexión se ha revelado especialmente vigente para las experiencias de las trabajadoras domésticas asalariadas.

La segunda parte estudia algunos episodios de los antagonismos de clase y cultura suscitados en el escenario de la reciente cuarentena por la pandemia del COVID-19. En una Argentina social y económicamente muy distinta a la de mediados del siglo XX, en una época en que la identidad peronista en la clase trabajadora ya no es lo que era, sin embargo, las asociaciones entre trabajado-

ras domésticas, inflexión etnizada de la condición de género y cultura se revelan perdurables.

En materia teórica el artículo procura plantear reflexiones a propósito de los relatos progresistas y modernizantes de la historia. Según esos enfoques la sociedad argentina integra a la “gente de trabajo” en un país que carecería de “problemas raciales”. Desde luego, las dificultades de la inclusión y el progreso, los obstáculos a la modernización, son los temas predilectos de una concepción optimista del cambio histórico. La ampliación de derechos, la transmisión de valores de clase media, el pluralismo en materia cultural, constituirían rasgos de la sociabilidad nacional, especialmente después del fin de la última dictadura militar (1983). La historia de las trabajadoras domésticas es difícilmente incorporable en esas narraciones confiadas.

1. “Sirvientas”, racialización y lucha de clases entre los siglos XIX y XX

El trabajo doméstico remunerado constituyó un sector significativo de la clase trabajadora en formación en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX. Tras la consolidación del Estado nacional y el fin de las guerras civiles que habían asolado al nuevo país después de su independencia de la corona española (1816), se fue configurando un mercado de trabajo capitalista que hacia el año

1900 tenía un perfil definido. Por un lado, se encontraba el sector más dinámico de la economía, orientado a la agroexportación. Por otro lado, la urbanización y la llegada masiva de trabajadores y trabajadoras, principalmente de Europa del sur y del este, configuraron una clase obrera regida de una periodicidad estacional en faenas rurales y las asociadas a la exportación, y una minoritaria pero no insignificante fracción dedicada al trabajo manufacturero y los inicios de la industria. El comercio también demandaba fuerza laboral. A menudo había una circulación entre estos sectores laborales. Un último rasgo de la migración trasatlántica fue su alta tasa de masculinidad.

El trabajo doméstico hacia el 1900 estaba compuesto por varones y mujeres en una variedad de ocupaciones cuyas denominaciones eran inestables: sirvientas, choferes, amas de llave, mucamas, peón de cocina, mayordomo, niñeras, cocineras, criadas, entre otras. La información del rubro siempre ha sido deficiente por su carácter informal. En todo caso, los estudios sobre el tema calculan que, según datos provistos por los censos nacionales, el número de empleos domésticos fue de 100 mil en 1914, 470 mil en 1947, y se ha mantenido en alrededor de un millón de trabajadoras desde 1960 hasta alcanzar a 1,4 millones en la actualidad. Por supuesto, las cifras deben ser contextualizadas con el aumento poblacional que pasó de 7,8 millones

en 1914 a 25 millones en 1960 y 45 millones en la actualidad.

La composición y rasgos del trabajo doméstico se modificó a lo largo del siglo XX. El cambio más notorio se dio en su distribución por género. Si hacia el 1900 el total de las especializaciones se dividían entre un 70% de mujeres y 30% de varones, un siglo más tarde, más del 99% del trabajo doméstico remunerado es femenino (más adelante ofreceré datos más precisos sobre la situación actual). Por otra parte, el desarrollo tecnológico en los hogares -como el reemplazo de la cocina a carbón por equipos alimentados a gas envasado o natural y la extensión de los sistemas de cloacas y agua potable- trasladaron a las “amas de casa” de las familias “clase media” tareas antes realizadas por el empleo doméstico. Esta transición se realizó entre 1930 y 1970. En el mismo periodo se consolidó una nueva estructura de clases con el surgimiento de la llamada clase media que amplió la demanda del trabajo doméstico antes casi un privilegio de los sectores acomodados. Esto no significa que las nuevas capas en ascenso estuvieran al margen de emplear al trabajo doméstico o al menos desear tenerlo. Por eso tangos con letra de Pascual Contursi como *Champagne tango* (1914) y *Flor de fango* (1916) señalaban la elevación de estatus para las mujeres que significaba “tener sirvienta”. Hacia 1950 también se modificó el sistema habitacional, en el que se

desplegó la “propiedad horizontal”: casas particulares o en edificios de departamentos se multiplicaron a lo largo de la década de 1960, que en el marco de una economía de pleno empleo prolongada hasta 1980, redujo los espacios de los hogares y favoreció el pasaje del trabajo doméstico con residencia (denominado “con cama adentro”) al “con retiro” según el cual las empleadas volvían a dormir a sus propios hogares y también a la modalidad “por horas”. Esta última forma -ampliamente dominante en las primeras décadas del siglo XXI- permite circular entre varias casas realizando tareas por un tiempo limitado.

La precariedad ha sido un rasgo perdurable en el empleo doméstico. La primera ley parlamentaria de regulación de este tipo de trabajo data del año 2013. Hasta entonces regía una norma laboral establecida por decreto-ley por el gobierno militar *de facto* vigente en 1956, el que dejaba amplios sectores de la actividad desregulada en parte reconociendo las dificultades crónicas para formalizar al sector. La informalidad del empleo y la circulación entre diferentes lugares de labor hicieron muy difícil la construcción de organizaciones sindicales para la defensa de los intereses sectoriales. Fueron numerosos los intentos organizativos desde el 1900, principalmente por activistas socialistas y del catolicismo social, que no obstante fracasaron en permanecer activos. Recién

con el peronismo en el poder, desde 1946, y gracias al impulso de la Confederación General del Trabajo, pudieron construirse representaciones gremiales con capacidad de durar. No obstante, los sindicatos fueron siempre débiles en razón de los problemas técnicos para asegurarse ingresos en una actividad de altísima informalidad incluso en el día de hoy.

A lo largo de este más de un siglo aquí tan sintéticamente resumido se produjo un proceso de racialización del trabajo doméstico. Esta racialización del trabajo doméstico puede rastrearse desde los tiempos coloniales, que en gran medida estaba sometido a principios de diferenciación por castas más que por clases y obedecía más al trabajo servil que al asalariado. Personas negras e indígenas, esclavizadas o sometidas a servidumbre, eran utilizadas para el servicio en las casas de criollos y españoles. Desde entonces se consolidaron referencias culturales de larga duración respecto de la inferioridad individual, de color de piel y cultura, la creencia de poder disponer de esos cuerpos de menor valor, situados en una posición de minoría de edad. Durante el tardío siglo XIX, con el desarrollo de los discursos racialistas, esas referencias se traducirían al tratamiento racista, como explicaré luego, rearticulado desde mediados del siglo XX. Hacia el 1900, renombrados científicos argentinos como José Ingenieros y Carlos Octavio

Bunge asumieron, incluso desde una orientación progresista (Ingenieros era socialista) un racismo abierto.

En este lugar quisiera señalar una primera consideración teórica en relación con los estudios históricos y sociales tal como se suelen desarrollar en la Argentina respecto del trabajo doméstico.

El desprecio hacia el personal doméstico perduró luego de la Independencia y está presente en el día de hoy como una marca indeleble, al que se suma la cuestión de género debido a la feminización de la fuerza laboral. Es interesante interrelacionar ese rasgo con el discurso y las prácticas de la afectividad, del ser “como de la familia”, que constituye un aspecto de la sociabilidad interclasista en el sector. Si bien este último tema no será abordado en el presente artículo, entiendo que un estudio en términos del *emotional turn* se torna apologético si olvida las opresiones de clase, cultura, género y color de piel.

Un concepto organizador de las investigaciones sobre el trabajo doméstico en la Argentina ha sido el de “modernización”, muy difundido en las ciencias sociales entre las décadas de 1960 y 1970, y retomado por los estudios históricos posteriores al retorno a la legalidad democrática en 1983. El paradigma de la modernización, aunque posee variantes y usos peculiares, remite a la imagen de un proceso de cambios estructurales y actitudinales que conducen de las

formas tradicionales a las modernas. Este fenómeno sería económico pero también social y cultural. De tal manera, las antiguas costumbres son reemplazadas por formas más secularizadas e igualitarias. Con todas sus contradicciones, la modernización supondría márgenes crecientes de libertad, capacidad de acción y reconocimiento. Es un enfoque historiográfico y sociológico optimista. Una preocupación recurrente de las investigaciones basadas en la modernización es que identifica los obstáculos para el progreso social. En el caso del trabajo doméstico, el problema son las dificultades para el acceso del personal doméstico a los hábitos de los sectores medios, hábitos que a menudo son considerados como índices de modernidad: autonomía, maternidad, amor romántico, etc. No siempre es claro si esos valores son evidentes en las trabajadoras domésticas, si son parte del repertorio de agencia de clase, o si son prejuicios de los y las investigadores académicos de clase medio que no raramente son patrones del servicio doméstico.

La dimensión racialista que ha acompañado al trabajo doméstico desde la colonia hasta la actualidad, problematiza el paradigma modernizante, o más bien lo revela como una visión apologética (no siempre conscientemente voluntaria) donde se olvidan las formas cristalizadas del desprecio y la opresión que acompañan al sector. La noción de la

Argentina como “crisol de razas” es equivalente a la de “democracia racial” en Brasil, ideologemas superpuestos a una profunda y compleja historia de racismo. Por supuesto, las figuras de la opresión de clase y racialista tienen su propia historia. No constituyen un rasgo culturalista. Lo importante para este estudio es que afectaron al trabajo doméstico como a ningún otro sector de la clase obrera en la Argentina “moderna”.

Entre 1880 y 1930 el grueso del trabajo doméstico estaba compartido por personas nacidas en el país e inmigrantes provenientes de las grandes corrientes transatlánticas llegadas principalmente de Europa meridional y oriental para desilusión de las élites argentinas que deseaban habitantes nórdicos. La imagen del servicio doméstico, sobre todo en las grandes ciudades (Buenos Aires, Rosario, Córdoba, ya avanzado el siglo XX se suman Mendoza, La Plata y Mar del Plata) estuvo identificada con las españolas (“gallegas”) y francesas especialmente estas últimas como niñeras. El racismo estuvo presente en los atributos culturales, por ejemplo respecto de la brutalidad y estupidez atribuida a las *gallegas*. Todo cambió desde 1930. Entonces se hizo más presente la oferta de mano de obra de trabajadoras domésticas de orígenes locales, del llamado “interior del país” o “las provincias”, usualmente de tonos de piel más oscuros que la considerada

obvia para una población auto-representada como europea y blanca.

En este lugar es preciso aclarar que en la Argentina la categoría de color como marcación racializante tiene una ambigüedad constitutiva. Una persona de tez oscura pero con dinero o cultura puede ser considerada “blanca”, del mismo modo que un individuo de piel pálida, en ciertas circunstancias, puede ser visto como un “negro”. Estas construcciones del color y de la jerarquía son rastreables hasta tiempos coloniales en las colonias españolas donde la pigmentocracia podía ser matizada de acuerdo a múltiples circunstancias y escalas.

Las concepciones intelectuales que en el periodo postcolonial plantearon la construcción de una nueva nación desearon reemplazar la población originaria y criolla por inmigración europea, preferentemente del norte del continente. Hacia el 1900 el nuevo racismo de rasgos biologicistas declaraba en la población de rasgos indígenas o mestizos un obstáculo a la “modernidad”. La cuestión racial y de color de piel tuvo particular importancia en la historia de la fuerza laboral del trabajo doméstico remunerado.

Tras la llegada de la democracia de masas, desde 1916 con la presidencia del radical Hipólito Yrigoyen, los epítetos ligados a jerarquización de color se mezclaron con el discurso racista y las transformaciones sociales ocasionadas por la urbanización,

las migraciones hacia las ciudades, la industrialización y dinámicas de ascenso social. Desde 1945, con el naciente peronismo, las intersecciones de clase, color de piel y cultura fueron identificadas con los seguidores de Juan Perón, aunque esa conexión no siempre fuera unívoca. El propio peronismo en el gobierno tuvo una actitud ambivalente hacia el mito de la “Argentina blanca” que afirmaba ser “Europa en América del Sur”.

La presencia de domésticas indígenas o mestizas fue, como ya he indicado, perdurable en la supuesta modernidad argentina. De hecho, uno de los acontecimientos que jalonaron la consolidación de la Argentina “moderna”, la ocupación violenta de los territorios de la región patagónica norte, la llamada “Conquista del desierto” (1878-1885) tuvo como uno de sus corolarios la distribución de niñas y niños de las comunidades originarias vencidas. Lo fueron en calidad de “criados” u otras ocupaciones que debían trabajar gratuitamente para las familias ricas a cambio de “civilización”. Sus procedencias e historias fueron borradas como incompatibles con el país en construcción. De todas maneras, la utilización de mano de obra doméstica de sectores originarios fue perdiendo relevancia en las grandes ciudades, perdurando en las zonas rurales y en poblados menores. No obstante, durante la subsiguiente historia argentina las simbologías

revelaron temporalidades ajenas al lapso breve de los acontecimientos inmediatos. Las imágenes de los *malones* indígenas proveyeron, como el carnaval de personas negras, un archivo de representaciones racializantes para aludir a esos cuerpos inferiorizados ajenos a la utopía de la blanquitud europea occidental con que se edificó la autoimagen estatal e ideológica por parte de las clases dominantes locales.

La dimensión racializante se reconfiguró con la mutación ocurrida cuando la Primera Guerra Mundial y luego las repercusiones de la crisis económica de 1929 generaron las condiciones para una dinámica de industrialización y mayor urbanización, las que ampliaron la demanda de fuerza de trabajo. Las grandes migraciones europeas disminuyeron significativamente dando paso a las migraciones desde las provincias a las ciudades litorales. Ese movimiento demográfico silencioso pero indetenible fue una de las precondiciones del peronismo que desde 1945 alteró la vida política, social y cultural argentina.

Los estudios sociales e históricos discutieron la tesis del sociólogo Gino Germani que propuso en 1956 una explicación del surgimiento del peronismo en los términos de la teoría de la modernización asociada a las migraciones internas. Germani sostuvo que el peronismo tuvo éxito en obtener el consenso activo de las mayorías populares argentinas

porque éstas, provenientes en buena medida de zonas rurales y con caracteres culturales tradicionales (sin experiencias de autonomía de clase, sea sindical o política) comprendieron el discurso reivindicador de derechos sociales de Juan D. Perón y aceptaron el verticalismo político afín a las prácticas caudillistas en que se habían formado. El problema de la modernización argentina consistía, siempre según Germani, en que había avanzado en términos económicos pero no en términos político-culturales. Las realizaciones sociales del peronismo, la “justicia social”, eran adecuadas a las exigencias de la modernización, pero no así las formas políticas y la heteronomía que Perón imponía a la clase trabajadora. Esta explicación fue cuestionada en varios aspectos (Murmis y Portantiero, sobre la importancia de las organizaciones de clase; Halperin Donghi, sobre las experiencias complejas de la población migrante). Entre ellos fue fundamental señalar la problemática distinción entre tradicionalismo y modernidad, como también los problemas empíricos de atribuir un origen rural a las grandes masas migrantes posteriores a 1930. Desde 1980 se difundieron explicaciones del peronismo basadas, sobre todo, en el plano político-discursivo y el económico-social, abandonándose la cuestión de la modernización (aunque este término, según he señalado, es de uso habitual en la investigación en historia y ciencias socia-

les, sin exceptuar los estudios sobre el trabajo doméstico remunerado).

Había en el asunto planteado por Germani un enigma que su propio planteo no podía resolver y que permanece abierto: el de una diferencia cultural profunda en la vida pública del periodo 1945-1955. Este es precisamente uno de los temas vigentes en la investigación del peronismo: las tensiones que suscitó e involucró inaugurando una confrontación cultural perdurable, a pesar de las numerosas peripecias políticas del movimiento identificado con Perón. Se trata de una asociación entre peronismo y los llamados “cabecitas negras”, una composición de dimensiones de clase, cultura y color de piel donde por un lado se encuentra la población blanca, cultura y liberal, y por otro lado los negros, pobres, violentos y populistas. De esa escisión pareciera no haber modernización ni progreso. Fracasa la idea histórica de un país democrático y abierto, sin problemas raciales, pues su población sería mayoritariamente blanca y bien educada, dispuesta a integrar a quienes demuestren los méritos para el ascenso social.

Mi investigación sobre el primer peronismo y la clase obrera insistió en otorgarle un lugar eminente en la reconstrucción de la época a las trabajadoras domésticas, en base a dos razones. La primera es que si bien la imagen del “cabecita negra” fue tradicionalmente masculina, las informaciones demográficas están de

acuerdo en que la mayoría de quienes llegaron a las grandes ciudades entre 1930 y 1960 fueron mujeres. No obstante esa evidencia constatada por estudios demográficos hace varias décadas, aún dentro del propio discurso peronista o filoperonista el *cabecita* fue casi siempre un varón. El estudio de Marcela Gené (2005) sobre la iconografía de los trabajadores durante el primer peronismo provee evidencia de que para la propaganda peronista y estatal el modelo del trabajador varón adulto y en general “blanco” coexistía con el trabajador de tez oscura previamente invisibilizado. Menos habitual en la gráfica peronista fue encontrar imágenes de mujeres trabajadoras pues su lugar era pensando sobre todo en el hogar cuidando a los niños. En los últimos años han aparecido numerosos estudios que trabajan la construcción del mito de la “blanquitud” argentina y el lugar del peronismo en las dimensiones representacionales, afectivas y políticas del fenómeno (amplias bibliografías en Grimson, Gordillo, Adamovsky), en las que en mi opinión el enfoque de género requiere un mayor desarrollo.

Las informaciones recogidas en mi trabajo sugerían, justamente, que debía repensarse la dimensión de género en el mito social del “cabecita negra” para incorporar la diferenciación sexual y las representaciones a ella asociadas. La segunda razón es que la investigación histórica me permitió analizar que las mujeres trabajadoras jóvenes, especialmente en el rubro del servicio doméstico, suscitaron inquietudes asociadas con la amenaza del peronismo a las jerarquías sociales de clase y de cultura. La conflictividad de clase en el sector se expresó de diversas maneras, con las características dificultades de esta fracción de la clase trabajadora para organizarse sindicalmente. Esta conflictividad coexistía con discursos de larga duración que negaban la diferencia de clase porque las domésticas eran “como de la familia”, había un vínculo afectivo entre trabajadores y patrones por cuanto en numerosas ocasiones estos habían “ayudado”, “criado” o “educado” -todos términos encubridores de la explotación laboral, aunque no necesariamente insinceros- a aquellos desde la infancia.



Imagen 1. Representantes del Sindicato de Trabajadores de Casas Particulares visitan el diario *Democracia* para difundir sus demandas. *Democracia*, 4 de octubre de 1946.

La identidad de clase se expresó en el reclamo de un cambio de denominación en el escenario de una “Nueva Argentina” de la justicia social peronista en la que ya no deseaban ser llamadas sirvientas o criadas. Debían ser nombradas como “trabajadoras de casas particulares”. No estuvieron ausentes otros fenómenos en apariencia ajenos a la lucha de clases basada a menudo en huelgas

o acciones de protesta de un proletariado organizado en sindicatos y en el lugar de trabajo, idealmente en fábricas u oficinas. En circunstancias muy diferentes, las trabajadoras domésticas manifestaron sus desacuerdos y odios hacia sus patrones a través de desafíos, renuncias para ir a otro empleo, rumores y chismes, la transmisión de información para el robo en las casas patronales, así

como la sustracción por mano propia e incluso la agresión física directa. No faltaron ocasiones en que las empleadas robaban ropas o joyas de las patronas que ellas se consideraban con derecho a usar, o con resentimiento de clase arrojaban a la calle las vestimentas lujosas para arruinarlas. Si estas últimas actitudes tenían un aspecto de identificación con las patronas y sus consumos, también poseían un rasgo de protes-

ta contra el prestigio o visibilidad en el goce clasista de ciertos bienes. En suma, se puede mostrar a través de las investigaciones documentales que si bien las trabajadoras domésticas se hallaban en una difícil situación de inferioridad social, organizativa y cultural, no por ello es adecuada la idea, corriente en la época, de mujeres temerosas y resignadas a la explotación y el desprecio. También procuraban desear y ser deseadas.



Imagen 2. Dos hermanas trabajadoras roban a sus empleadores. Diario *La Época*, 22 de junio de 1948.

Esta conflictividad fue asociada al cuestionamiento de la deferencia y tuteladas culturales previas. El historiador Daniel James vio allí el aspecto “herético” del peronismo hacia las jerarquías sociales previas. Para el antiperonismo también las trabajadoras domésticas fueron representadas como un peligro. Daniel Game-

rro denominó al escritor argentino Julio Cortázar “el inventor del peronismo” por la creación de ciertas figuras narrativas luego incorporadas a los relatos e interpretaciones sobre qué fue el peronismo. En efecto, en su libro de cuentos aparecido en 1951, significativamente intitolado *Bestiario*, formuló algunas alegorías

perdurables del peligro peronista donde las mujeres amenazantes tuvieron protagonismo. En uno de sus relatos, "Las puertas del cielo" (Cortázar 1951), narra la asistencia de dos varones blancos de clase media a un baile público donde se encuentran "los monstruos" que invaden la ciudad culta. Apelando a términos racistas y despectivos, Cortázar distingue sobre todo a las sirvientas de piel oscura, modales brutales y malos olores que, sin embargo, son en la figura de una ellas llamada Celina el objeto de deseo sexual y temor. Los viejos tópicos del *malón* indígena y el carnaval se confundían en el baile popular que reunía a sirvientas y conscriptos militares provincianos. El peligro social y sexual de las trabajadoras domésticas fue un aspecto de la construcción del otro social y cultural en la literatura antiperonista. Por supuesto, no se trata de que Cortázar inventara un fenómeno tan complejo como el peronismo, sino que articuló literariamente temas *a posteriori* centrales para la historia de la literatura argentina vinculada con la temática peronista: las jerarquías entre lo alto y lo bajo en materia cultural, la suciedad y la limpieza, la violencia y la educación, la blanquitud y la negritud (o las pieles cobrizas).

Con el derrocamiento del gobierno peronista en septiembre de 1955 se abrió un nuevo escenario. El "cabecita negra" fue resignificado como el obrero combativo, masculi-

no, haciendo olvidar la actuación de las mujeres del sector doméstico que habían suscitado tantas inquietudes y que Eva Perón -aunque de piel "blanca" era también una migrante interna desde su Junín natal- parecía representar en una mezcla de amenaza femenina donde se conjugaban violencia y sexualidad.

Las dos décadas que transcurrieron entre el *coup d'État* de 1955 y la sangrienta dictadura militar de 1976-1983 verificaron cambios sociales en las costumbres públicas y privadas. Los *sixties* prometían finalmente la modernización demorada, con la internacionalización de los consumos, las innovaciones musicales y políticas. El trabajo de las mujeres en el hogar también se vio afectado por las nuevas tendencias y el desarrollo de tecnologías del procesamiento de alimentos y lavado de indumentaria que facilitaron un nuevo modelo donde los quehaceres domésticos dejaron de ser vistos, hasta cierto punto, como inadecuados para la "mujer moderna". Inés Pérez ha investigado esa reinención del trabajo en el hogar. La demanda global de trabajadoras domésticas disminuyó relativamente, pero en términos absolutos se mantuvo estable. Lo que no se perdió entre las promesas de la "modernización", fue la repercusión de las representaciones culturales de las trabajadoras domésticas como personas incultas, oscuras y peligrosas, donde los discursos racializantes tienen un papel destacado. Tal

vez sea de interés, como genealogía de nuestra “actualidad”, asomarnos a qué ha sucedido con las imágenes de las trabajadoras domésticas en los tiempos de cuarentena generadas por la pandemia del COVID-19.

Mi hipótesis es que el salto temporal, a primera vista arbitrario, muestra justamente que no es injustificado pues expone la persistencia de una relación antagónica de clase atravesada por odios, temores, amistades, injurias y ambivalencias irreductibles en una sociedad de clases. La índole económica del clasismo inherente a la relación social capitalista coexiste con otras dimensiones sistémicas afines a dicha desigualdad estructural, tales como la dominación masculina, el racismo y las jerarquías de cultura.

2. Trabajadoras domésticas y clasismo racializado en tiempos de cuarentena

He indicado previamente que el año 2013 entraña una fecha importante para las trabajadoras domésticas pues por primera vez se reguló el sector de acuerdo a una ley nacional. Desde entonces se instituyó el límite de 8 horas diarias de trabajo y se prohibió la labor de personas menores a 16 años. Según informaba por esas fechas el sindicato Unión de Personal Auxiliar de Casa Particulares (UPACP), el número de personas empleadas en el rubro era de 1.100.000, en su enorme ma-

yoría mujeres. Cinco años más tarde, la Segunda Encuesta Nacional a Trabajadores sobre Condiciones de Empleo, Trabajo, Salud y Seguridad, probablemente por un mejor registro de la actividad, elevó el número a 1.400.000. La composición femenina del empleo alcanzaba al 99,3%. Este número representa el 17,4% de las mujeres asalariadas en el país y el 8,1% del empleo total. Una singularidad operante desde la década de 1960 es que un número creciente de trabajadoras proviene de los países limítrofes, especialmente de Bolivia y Paraguay. Esas trabajadoras alcanzan en 2018 al 10% de la fuerza laboral sectorial, aunque tradicionalmente el porcentaje se eleva en la ciudad de Buenos Aires. No hay datos confiables sobre la significación del número de hijas de migrantes, entonces argentinas de primera generación, en la composición de la fuerza laboral. Lo que no se modifica es el estigma de la incultura y la subordinación racializada para esas trabajadoras.

Según informa la mencionada Encuesta, la mayoría de las trabajadoras se emplea después de cumplir los 35 años, a menudo en búsqueda de un ingreso como cabezas de familia. Esta cuestión se reveló como especialmente importante durante la cuarentena con la suspensión de las clases escolares pues la asistencia a las instituciones educativas creaban tiempos utilizados para el trabajo en otras casas, los que disminuyeron

con la necesidad de asistir a sus propios hijos e hijas.

Las trabajadoras domésticas fueron especialmente afectadas por las medidas restrictivas de la cuarentena. A pesar de la ley de 2013 y los incentivos estatales para el registro formal de las trabajadoras -por ejemplo a través de la devolución de impuestos a las y los patrones- se calcula que todavía más de dos tercios del sector se encuentra en la informalidad en contraste con el 34% de ausencia de registro que afecta al conjunto de los asalariados. El auxilio del Estado al cese de actividades asalariadas, el Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) fue implementado solo durante tres oportunidades a fines del año 2020.

Específicamente respecto del COVID-19, además de los efectos destructivos sobre la demanda de empleo, la modalidad “con retiro” y “por horas” hace que la circulación entre casas de labor y sus propios hogares exponga a las trabajadoras al contagio en trenes, subterráneos y colectivos. Recién en diciembre de 2020, es decir nueve meses después de iniciada la cuarentena, se autorizó a las trabajadoras domésticas el acceso al transporte público en calidad de “personal esencial”. Hasta entonces el acercamiento al lugar de trabajo estuvo a cargo de los y las empleadores, lo que disminuyó drásticamente la demanda del servicio doméstico. Estas circunstancias se asemejan al análisis que prove-

yó Louisa Accari sobre la primera muerte por el COVID-19 registrado en el Brasil, que no por azar fue la trabajadora doméstica negra de 63 años de edad Cleonice Gonçalves.

La problemática del transporte de las trabajadoras en Argentina había llegado a los medios de comunicación antes de la pandemia. El conflicto se presentó en la zona de Nordelta, un conjunto de barrios cerrados conocidos como *countries* en el partido de Tigre, en noviembre de 2018 debido a que por presiones de los propios habitantes, se impedía a las trabajadoras utilizar los buses de transporte exclusivos del lugar. Por eso las empleadas se veían obligadas a utilizar *remises* (automóviles de alquiler) o taxis que, contra lo que determina la ley, en general abonaban de sus bolsillos. Las trabajadoras bloquearon el acceso a los barrios cerrados en protesta por la situación. De acuerdo con los choferes de los buses de la empresa MaryGo, ellas no podían subir porque todos los asientos estaban ocupados y no estaba permitido viajar paradas. Pero según algunas empleadas la situación era diferente. Una de las trabajadoras que no quiso dar su nombre para no sufrir represalias, testimonió al respecto: “Las empleadas nos enteramos que la verdad es que no nos dejan viajar en esos micros, con profesionales o propietarios, porque en una reunión de vecinos ‘nordelteños’ dijeron bien claro que los vecinos (gerentes de importantes empre-

sas, políticos, empresarios, figuras mediáticas) no quieren viajar más con nosotras porque dicen que olemos mal y hablamos mucho” (Pronto, 2018).

En los chats de vecinos de Nordelta, según informó la prensa, se rechazaron las acusaciones de discriminación y MaryGo tuvo que dejar subir a las trabajadoras. Lo cierto es que el mismo conflicto se había presentado con anterioridad, en 2008 y 2010, y había suscitado la misma forma de protesta por parte de las empleadas. La tensión entre los patrones ricos de Nordelta y las empleadas pobres y de piel insuficientemente “blanca” se constituyó en una escena de pugna ideológica durante los meses de pandemia aún en curso.

Un escándalo de repercusión nacional ocurrió cuando salieron a la luz twits de integrantes del equipo nacional de rugby “Los Pumas” con expresiones racistas especialmente dirigidas contra las trabajadoras domésticas. En este lugar es preciso aclarar que en la Argentina el rugby es defendido por sus practicantes como un *deporte de caballeros*, de gente *educada, blanca y con dinero*, en oposición al fútbol multitudinario, propio de *negros villeros*. La clase media no se halla siempre cómoda en esa división. Eso es particularmente válido para los varones de dicha clase para los cuales, de manera general, el fútbol y el asado de carne vacuna son marcadores de masculinidad heterosexual.

Los equipos de rugby más importantes están ubicados en la zona norte del conurbano, justamente cerca de Nordelta. La misma situación se reitera en otras sedes de equipos de rugby del país, como en Mendoza y Tucumán, en los que el deporte se identifica como marca de distinción de la clase rica. De hecho, la oposición al fútbol de “negros” desencadenó el hecho. Los Pumas no homenajearon al recientemente fallecido popular futbolista Diego Maradona en un partido jugado con los All Blacks de Nueva Zelanda, quienes sí manifestaron su recuerdo. Subrayo aquí que en la Argentina Maradona es tan adorado como despreciado, contándose en esta última actitud los reproches de “negro”, “villero”, “violento”, “peronista”, “zurdo”, “gordo”, “drogadicto”, entre otros. En medio de la polémica suscitada por el olvido o descuido en el duelo por el ídolo popular, en diciembre de 2020 se dieron a conocer antiguos twits de integrantes de Los Pumas, y entre ellos su capitán, en la que bromeaban con expresiones como las siguientes:

El odio a los bolivianos, paraguayos, etc. nace de esa mucama a la que una vez se le cayó un pelo en tu comida (Pablo Matera, capitán); Voy a rapar a la mucama la puta madre (Matera); Mi empleada es un primate fuera de joda (Guido Petti, jugador); Qué es una mucama embarazada de trillizos? Un kit de limpieza (Petti).

Imagen 3



Imagen 4



Twits de rugbiers argentinos.

Uno de los varios sindicatos que representan a las empleadas, la Unión de Trabajadoras Domésticas y Afines (UTDA) reaccionó condenando los twits que, afirmaba, no eran exclusivos de los jugadores de rugby involucrados:

La UTDA repudia enérgicamente la expresiones racistas, xenófobas y misóginas proferidas por tres integrantes del seleccionado argentino de rugby, las cuales en alguna medida demuestran los prejuicios que posee un sector importante de la sociedad argentina respecto de nuestro colectivo laboral y del valor de nuestro trabajo (Gestión Sindical 2020).

La repercusión del debate cultural y social generado por el caso de los rugbiers recorrió durante varios días los medios de comunicación y las redes sociales de la Argentina. Incluso fue tema de un personaje sarcástico creado por el actor Santiago Campana, “Dicky del Solar” de Nordelta (por ejemplo en <https://www.youtube.com/watch?v=Z-II-UBbs1w>). Del Solar es un apellido tradicional del rugby local. Dicky recupera los temas tradicionales de los conflictos que se ocultan detrás de la relación con la empleada Betty, a la que llama en tono jocoso “Betún” (*bitumen*, en alusión evidente al color oscuro de su piel). Por ejemplo, en el video de Youtube asociado al enlace, Dicky reprocha a Betty,

quien “no es argentina”, comer demasiados alfajores que el empleador tiene contados, o hacer llamados telefónicos de larga distancia utilizando el aparato del patrón. En el mismo tono dice haberse preocupado por la salud de Betty pues podría olvidarse cómo limpiar pero, añade, que “por lo bien que lo hace pareciera llevarlo en el ADN”. En la serie de Dicky del Solar, Betty juega un rol central en la representación del clasismo y racismo argentinos.

La intersección de dimensiones de clase, racialización, color de piel, género y cultura perdieron solo parcialmente la poderosa conexión con el fenómeno del peronismo visto en la sección anterior de este artículo. El nexo continúa de alguna manera vigente, así sea debilitado. Lo que se mantiene resistiendo las promesas de la “modernización” son las cristalizaciones clasistas, racistas y misóginas que desmienten las ilusiones de un país “sin problemas raciales”. Las circunstancias particulares de la extensa cuarentena no fueron obstáculos para que dejaran de manifestarse.

3. Conclusiones: clase, género y jerarquías de color de piel en la Argentina

El propósito de este trabajo consistió en destacar dos lineamientos que en mi opinión pueden enriquecer la reflexión sobre el racismo en la sociedad argentina contemporánea. En primer lugar, la mediana duración de

la historia de las trabajadoras domésticas revela la interacción entre procesos de cambio particulares (la consolidación del Estado nación en la segunda mitad del siglo XIX, el peronismo, la pandemia de COVID-19) y sedimentaciones de fenómenos que resisten el paso del tiempo. Es lo que se observa respecto de los atributos racializados del trabajo doméstico sobre todo a partir de 1930, aunque en realidad así se reconfiguraban antiguas clasificaciones provenientes de tiempos coloniales. El mito del país blanco y sin conflictos raciales revela sus dificultades cuando reconstruimos las trayectorias de las trabajadoras domésticas. En segundo lugar, se encuentra la conveniencia de intersectar el análisis de clase con la racialización y las jerarquizaciones atribuidas al color de piel, rasgos culturales y corporales asignados a ciertas ocupaciones, tales como el olor de las trabajadoras domésticas. Por supuesto, estas cuestiones son hallables en otras experiencias históricas. Se recordará así que en la película surcoreana *Parasite* (2019), la violencia de clase desde abajo es desatada cuando el rico empleador confiesa no tolerar el olor “insoportable” de los empleados domésticos. La cuestión del olor fue significativa en el relato de Cortázar sobre los “monstruos” antes mencionado y fue expresada por una trabajadora como una de las razones por

las cuales no las dejaban utilizar los transportes de Nordelta.

Las trabajadoras domésticas explotadas, despreciadas y discriminadas sistemáticamente no fueron meras víctimas de las duras condiciones en que vivieron y viven. Las formas de la lucha de clases son complejas y dinámicas. Suelen adoptar las configuraciones posibilitadas por las situaciones concretas. En los tiempos del primer peronismo 1945-1955 la conflictividad de clase asumió la institucionalización gremial, el reclamo por no ser llamadas “sirvientas” sino “trabajadoras”, e incluso acciones que no por ser delictivas están eximidas de ingresar al repertorio de pugna clasista.

Ya bien avanzado el siglo XXI el contexto nacional y global se ha modificado enormemente. El mundo es otro. Pero también es el mismo si reflexionamos cómo incluso en una situación de pandemia, los discursos y prácticas de larga duración revelan una obstinada persistencia. Las maneras en que son consideradas y representadas las trabajadoras domésticas en una zona exclusiva como Nordelta, del cual el escándalo de los twits de los rugbiers son un aspecto, expresa las continuidades en el cambio de un país cuyas clases dominantes e intelectuales lo han imaginado como “moderno”, no “latinoamericano” sino “europeo”, “blanco” y “culto”. Por lo tanto, debían invisibilizar o subordinar como inferiores a todos aquellos cuerpos y

sujetos que no ingresaran en la construcción mítica.

Entiendo que la investigación sobre este tópico pierde filo crítico al utilizar ingenuamente el concepto de modernización, como es habitual hallar en los estudios argentinos. De hecho, la ideología de la modernización ha estado desde mediados del siglo XX en las premisas del desprecio y opresión de las trabajadoras domésticas vistas como ignorantes y brutas. De tal manera las concepciones sociales emitidas desde los sectores privilegiados y las categorías académicas pertenecen a un mismo conjunto de ideas, por cierto en general con actitudes éticas antagónicas.

Una versión distinta, en apariencia más empírica y matizada, es la que recupera los puntos de vista de los actores sociales, tanto por parte de las trabajadoras como de las empleadoras. Las reconstrucciones etnográficas aportan detalles significativos, por ejemplo, a propósito del tópico de larga duración vinculado con las relaciones afectivas como mediación de la divisoria de clases. Por ejemplo, se ha afirmado sobre el afecto, la amistad y la “casi familiaridad” entre empleadas y patronas, que desde el punto de vista patronal suele plasmarse en la idea de que no se trata de una relación de clase: las trabajadoras “ayudan” en la casa. No es sencillo incorporar a esa narrativa del afecto las escisiones ligadas a las jerarquías de clase, de color de piel, de cultura. Algo similar ocurre con

el concepto de reciprocidad y de dones entre empleadoras y empleadas. El hecho de que se permita a una trabajadora llevar a un hijo a la casa de trabajo durante algunas horas diarias porque no es posible dejarlo al cuidado de otra persona o institución crea un compromiso informal con la parte empleadora. ¿Hasta qué punto ese permiso habilita a la patrona una demanda mayor de trabajo o disponibilidad horaria? El problema de la reciprocidad retorna a la condición asimétrica de la relación de clase, entorpeciendo la generación de un lazo de reciprocidad.

El perdurable nudo entre clasismo, racismo y jerarquizaciones de cultura interrumpe el sueño de una superación automática de los obstáculos para un mundo más justo. Tampoco la acción del Estado parece ser suficiente. La incorporación del trabajo doméstico al sistema de las normas laborales es tardío (2013) y aún hoy la informalidad del sector alcanza casi al 70%, revelando obstáculos sociales que exigen medidas más drásticas. Una estrategia más efectiva puede vislumbrarse al percibir la enormidad de los desafíos que supone el anudamiento de las diferentes formas de injusticia cuya alternativa también requiere ser global.

La paradoja de la inclusión educativa

Un breve recorrido por los caminos del racismo, la xenofobia y la discriminación

Darío Balvidares y Keila Lachner Gould



La razón occidental es tan atrapante que no ha podido ser erradicada de la epistemología escolar, aún con evidentes (o solapados) emergentes de racismo, xenofobia y discriminación, los cuales quedan anclados en los pliegues que la lógica hegemónica de la modernidad le ha impuesto, a pesar del esfuerzo que el propio discurso educativo pretende erradicar. Es así que nos proponemos presentar la temática desde una perspectiva *decolonial* como analizador del contexto actual y de su génesis histórica.

Una mirada sobre el contexto actual

Sin pretender entrar en el debate acerca de la modernidad y la posmodernidad, entendemos que sí existe una crisis de la modernidad, que se refleja no sólo en la crisis de sus valores típicos, sino también en el desarrollo de las fuerzas de producción, particularmente en lo referido al desarrollo tecnológico y, sobre todo, a la forma en que éste influye en la modificación de las subjetividades para lograr aquellas relaciones sociales necesarias en el nuevo contexto. En este sentido, pensar la educación no puede ser una tarea que quede a un lado de los diferentes análisis políticos, económicos e intelectuales de la época, ni tampoco tarea exclusiva de quienes la diseñan e imponen. Interrogarse acerca de qué educación y para qué ciudadanía también nos permite analizar quié-

nes son los “incluidos” y quiénes los “excluidos” en esta nueva fase del capitalismo.

De la misma forma en que la educación moderna, asumiendo un desplazamiento de funciones de la Iglesia hacia los nuevos Estados, dejó por fuera de sus márgenes a indios, negros y gauchos para enfocarse principalmente en esa masa de inmigrantes que venían a poblar (pero no a gobernar), así también la educación del siglo XXI, que hunde sus raíces en el siglo anterior y en la propia crisis de la modernidad, implica un desplazamiento de funciones del Estado hacia el Mercado, dejando por fuera, ya no de sus márgenes sino de su totalidad, el conocimiento como fin último de la enseñanza y el aprendizaje.

Nos referimos a una lógica utilitarista que implica basar la enseñanza en competencias para, en donde el centro del proceso no es ya el saber/ conocimiento/pensamiento ni el desarrollo intelectual, sino las competencias que exige la economía mundial, el aprender a hacer y aprender a ser; pero las preguntas para qué, para quién, por qué, no están siendo respondidas o se responden con eufemismos.

Por eso mismo sostenemos que en un eventual juego dialéctico modernidad/posmodernidad y más allá de que algunos de los valores modernos se resquebrajaron, lo que sucedió es que se incorporaron nociones que expusieron, de un modo paradójico,

la fragmentación social cada vez más profunda sin lograr modificarla, lo que se verá más adelante.

La trama decolonial

En este breve ensayo, nos proponemos dar respuestas a los interrogantes que surgen analizando la cuestión desde un marco teórico de carácter *decolonial* (Mignolo, 2007) entendiendo el *pensamiento decolonial* como una herramienta conceptual que nos permite mostrar cómo el sistema de dominación forjado en las escuelas de la modernidad continúa naturalizando, e incluso promocionando el racismo, la xenofobia y la discriminación encubiertos en dispositivos de organización, pedagógicos y didácticos.

Desde la crítica decolonial, debemos entender la necesidad de un cambio en el paradigma que excede al marco educativo pero que a la vez lo contiene. Nos referimos al paradigma cultural que, por economía textual, no podemos abarcar en todas sus aristas en este ensayo, aunque sí intentaremos delinear una mirada en lo que nos ocupa y preocupa en este primer cuarto del siglo XXI al que estamos llegando, con dinámicas culturales y educativas irresueltas y poco difundidas en un debate abierto que en educación no aparece, dado el encubrimiento que realiza el discurso de la reforma educativa global que necesita borrar las concepciones de *racismo, xenofobia y exclusión*,

aunque paradójicamente las mencione de manera instrumental.

El Renacimiento, su “Dios”, la trascendencia del “Yo” configurarán el además geopolítico que prefigura el eurocentrismo. La periferia de la llamada “América” como el lado “*salvaje*” de la construcción de una “Europa” civilizada; América/Europa; modernidad/colonialidad. Este último concepto, *colonialidad*, ha sido absolutamente necesario (aunque encubierto) para que la llamada *modernidad* tenga entidad, pueda ser.

Coincidimos con Aníbal Quijano (2000) en que “*la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista*”.

La contextualización y reafirmación de la nueva construcción geopolítica dan lugar al establecimiento del paradigma impuesto por el “*hombre blanco/cristiano/europeo*” o como afirmaba Quijano, “... *españoles, portugueses, ingleses, franceses, después europeos*”, instrumentando en su matriz de poder la creación de la clasificación social, que no solo cambia sus identidades sino la percepción del mundo en el cambio de paradigma epistemológico del conocimiento y así la mirada hegemónica constituyó los nuevos grupos subalternos: *indios, negros, amarillos, aceitunados* y los sucesivos mestizajes.

Y de acuerdo con el nuevo patrón, la blanquitud, el *blanco* que ob-

tiene la hegemonía por sobre, lo que luego serán, las otras razas.

Era imprescindible contar con este marco de origen, ya que nos pareció pertinente en la elaboración del artículo, para poder entender que no se trata de cuestiones “*naturales*”, sino de la creación de *dispositivos de exclusión*, no solo físicos, sino culturales con alto impacto psicológico, que con mucha facilidad ingresarán en los sistemas educativos a través de los contenidos curriculares, los libros de texto y manuales escolares, promoviendo en el mismo sentido la reproducción de esa *colonialidad* al servicio del capital, incluso en su fase actual financiera/corporativa y supuestamente no territorial, a través de la dualidad pedagógica *admiración/desprecio*; acumulando y reproduciendo de esta manera, su propio capital simbólico en detrimento de otros que son silenciados y olvidados.

Dispositivos de exclusión

Dentro de los dispositivos de exclusión nos vamos a detener en dos que ilustran los procesos de segregación y fragmentación social de los que venimos hablando: la voucherización y la charterización.

El origen de la voucherización se puede rastrear hasta un conflicto que, en un primer momento, nada tiene que ver con el mercado, ni con la oferta ni con la demanda educati-

va, ni siquiera con la economía en un sentido más general.

El conflicto irresuelto Norte-Sur estadounidense lleva a que en 1896 se decrete de manera constitucional la segregación racial en las escuelas públicas, doctrina conocida como *separados pero iguales*. Un eufemismo que esconde nada menos que la exclusión de los negros, fundamentándose tal segregación en la sociología darwiniana propia de la época.

Esta doctrina va a estar vigente hasta que en 1954 quede sin efecto. Sin embargo, va a producirse resistencia en el Estado de Virginia. El líder fue el senador Harry F. Byrd, quien se puso al frente de una resistencia generalizada contra la resolución del Tribunal que había derogado la doctrina, llevando adelante un cierre de escuelas que habían sido reabiertas como racialmente integradas. Por otra parte, el economista libertario, James Buchanan consideró que la decisión del Tribunal afectaba a las escuelas públicas. Es así, entonces, que nace la idea de proporcionar subvenciones a los padres para que pudieran enviar a sus hijos a las escuelas privadas para blancos. El primer experimento estaba en marcha.

Como puede verse, los conflictos que dan origen al voucher educativo nada tienen que ver con la economía, mas sí con la exclusión (en este caso étnica) de ciertos grupos sociales (los negros), privilegiando a otros (la blanquitud occidental, moderna y capitalista).

Luego de la primera experiencia de voucherización como forma de relegamiento étnico-social, el voucher va a ir transformándose en un instrumento económico de las reformas educativas neoliberales y privatizadoras, sin dejar de poseer el elemento constitutivo de su origen: ser, además, un instrumento de segregación.

En este sentido se puede ver la reforma educativa en el Chile dictatorial de Augusto Pinochet. La experiencia chilena dejó probado que la voucherización termina en una privatización educativa en la cual, el que no puede pagar o acceder a becas de estudio, termina en las llamadas “escuelas cementerio” a donde los pobres van a “morir”. Según un artículo publicado en el sitio Sutep.org, dice la académica Javiera Cubillos que: *“la implementación del sistema de vouchers ha generado segregación y ha profundizado la desigualdad en el sistema educativo, dado que las escuelas con mejor rendimiento y con mejores instalaciones son aquellas que cobran aranceles altos y seleccionan a sus alumnos, dejando a los estudiantes más pobres y vulnerables en escuelas con peores condiciones y menor calidad educativa”* (Cubillos, 2009, p. 57).

Del otro lado del atlántico, tanto en Suecia como en Dinamarca y Noruega se van a dar procesos similares al que se llevó adelante en Chile. En Suecia va a empezar por una des-

centralización y municipalización a fines de los 80, que instala el marco regulatorio desde el cual avanza la voucherización luego de 1992, permitiendo que el financiamiento público se abra incluso a las escuelas privadas con fines de lucro, escuelas públicas gestionadas por municipios, escuelas privadas con fines de lucro gestionadas por empresas y escuelas privadas sin fines de lucro gestionadas por asociaciones o fundaciones.

Un caso particular es el de Finlandia, que cuando estaba discutiendo las políticas pro-privatización en el año 2000, salió con resultados destacados en las pruebas PISA, por lo que (más allá de los cambios en el enfoque educativo y de los currículos) es un país que mantuvo una fuerte intervención estatal y el financiamiento público a la educación.

La segregación se completa con otras metodologías de privatización como las llamadas *escuelas charter*, que son escuelas públicas gestionadas por un grupo de individuos asociados en grupos de padres, ONG y/o fundaciones (en Argentina, este experimento se llevó a cabo con algunas escuelas en San Luis y en Ushuaia). No son privadas porque se sustentan con fondos públicos para todos los gastos de funcionamiento, sin embargo, la gestión de cada escuela no responde necesariamente a los lineamientos estatales.

Por otro lado, en países empobrecidos es normal encontrar programas privatizadores de la educación,

sobre todo en aquellos que atraviesan o atravesaron algún desastre ambiental: Haití luego del terremoto de 2010, El Salvador luego de la guerra civil (1981-1982) e incluso en Estados Unidos, en el estado de Nueva Orleans, luego del huracán Katrina (2005).

También encontramos otros dispositivos anclados a la cultura escolar, con ejemplos que promueven la competencia entre pares en lugar de mecanismos de cooperación y solidaridad. Desde los concursos y olimpiadas hasta los viejos cuadros de honor, que exponían a los mejores promedios como si se tratara de una competencia deportiva que los premiaba con el rol de abanderado, de manera que el “nacionalismo” escolar se correspondía con el “mejor” (aún hay escuelas que mantienen esa pedagogía del “mejor”).

Se hace evidente, entonces, luego de este breve recorrido, aquel desplazamiento de funciones desde el Estado hacia el Mercado del que hablábamos previamente. Un desplazamiento que tiene su punto de llegada en un modelo de calidad educativa al que sólo puede accederse teniendo los medios económicos para hacerlo mientras gran parte de la población, que no posee los recursos económicos necesarios, debe conformarse con una educación de baja calidad, y con un creciente desfinanciamiento de las escuelas públicas y estatales.

Cabe destacar que, en el transcurso de la redacción de este artí-

culo, la sociedad argentina en su conjunto está siendo testigo del despertar de uno de los gigantes que, hasta el momento, parecía dormido. Nos referimos al movimiento en defensa de la educación pública, integrado por estudiantes, docentes, no docentes y comunidades educativas a lo largo y ancho del país. El reciente veto al presupuesto universitario 2025 por parte del presidente Milei, el absolutista del Mercado que ganó las elecciones con la promesa de voucherizar la educación, ha empezado a cultivar los efectos no deseados de su política. No es casual, entonces, esta necesidad de recorrer la historia de las herramientas, teorías y bases filosóficas que constituyen, si se quiere, la historia de la exclusión y las diversas formas que ésta asume en materia educativa.

Esperamos que el presente trabajo aporte a pensar y repensar, en clave *decolonial* y anticapitalista, todo aquello que deba ser pensado y repensado, en pos de una alternativa civilizatoria que se hace cada vez más urgente.

La validez de la modernidad: la experiencia argentina

La complejidad de nuestro discurso histórico en cuanto a lo que narra y lo que oculta, es un fiel reflejo de la dialéctica *modernidad/colonialidad*.

No hay dudas que luego de las rebeliones contra la dominación española accedimos a las puertas de la

emancipación, primero, con lo que llamamos la Revolución de Mayo de 1810; luego con la trastabillada declaración de la Independencia de 1816 (habiendo, también, una declaración de Independencia de 1815, conocida como la de la Liga de los Pueblos Libres) y la continuidad de conflictos internos y guerras intestinas durante el trayecto del siglo XIX que culmina políticamente con la creación del Estado-Nación.

Todas las marcas de la modernidad plasmadas en el imaginario social de la época a sangre y fuego por la élite dirigente, que va desde el pensamiento positivista, tan caro a los intelectuales más encumbrados que la secularidad decimonónica puedo concebir, Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, hasta el más básico *racismo*, naturalizado como una verdad absoluta que establecía que la población del mundo se diferenciaba en *inferiores* y *superiores*.

El propio Alberdi, declara frente a la acción imperialista de Inglaterra sobre la India: “...*mis simpatías en esta lucha son todas por la Inglaterra. El día que ella triunfare en la India, debería ser un día de fiesta para todo el mundo cristiano. La mitad de nuestra prosperidad en Sud América depende de la Inglaterra y la libertad del mundo entero tiene en esta nación noble y brava, su más poderoso baluarte*” (Viñas, 1995).

Entretanto en 1861, Sarmiento le dirigía su carta al general Barto-

lomé Mitre en la que le solicitaba: “*¿Por qué no me da el mando de uno de los regimientos de línea, que ha quedado vacante después de tanta vergüenza? No trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre es lo único que tienen de seres humanos...*”.

Pero no sólo del gaucho se trata, también tenía opinión sobre el indio: “*¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado*” (Diario El Progreso, Chile 1844).

El intelectual que renegaba de España por considerarla atrasada, mientras sentía la profunda admiración por los Estados Unidos, donde como vimos (Dispositivos de exclusión) la segregación racial fue fundante de ese modelo cultural oculto en el *American Way*, fue uno de los impulsores de la Ley 1420. Sin embargo, casi 300 años después, no difería en nada de uno de los ideólogos de la “Conquista”, el jurista Juan Ginés de Sepúlveda que, en 1547, escribía en *Las causas de la justa guerra*

contra los indios: “Con perfecto derecho los españoles imperan sobre los bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones...” (Fuentes, 1992)

Los más encumbrados intelectuales decimonónicos inoculados por la concepción eurocéntrica del mundo y el etnocentrismo, van a resultar determinantes en las políticas de la segunda mitad del siglo XIX, en un fuerte contraste con los exponentes de las épocas de Mayo y las guerras de la Independencia. Para ejemplificar con José de San Martín y Bernardo de Monteagudo: el primero *“tenía la piel oscura, el pelo lacio y renegrado, y corrían rumores de su condición de mestizo (...) el doctor Monteagudo tenía traza de zambo (...) La sociedad indiana sufría las contradicciones creadas por una legalidad discriminatoria y una cultura colonial racista. ‘La pureza de sangre’ en las familias indianas era a menudo dudosa, y las tachas al respecto eran armas arrojadizas en las lides políticas (...) San Martín apoyó (...) la idea de Belgrano de una monarquía incaica...”* (Chumbita, 2000).

La *xenofobia* era un sentimiento enquistado en el acervo colonial y perdurará, aunque la didáctica criolla/española haya sido sustituida por la pedagogía práctica estadounidense (Johann Heinrich Pestalozzi y

Herbert Spencer) que aplica la famosa Escuela Normal de Paraná, creada en 1870 donde se forman los primeros maestros que *constituyeron los primeros cuadros para los cuales se dictó la ley 1.420* (Jitrik, 1982).

Mientras se sancionaba la 1.420 de educación común en 1884 faltaba un año para que fuera llegando a su fin el genocidio perpetrado sobre los pueblos originarios con la llamada Campaña del Desierto (1878-1885), donde se reproducen las atrocidades de la Colonización de América, aunque en el imaginario escolar hasta casi finales del siglo XX aparece en los libros de texto como una gesta épica que resuelve el binomio civilización/barbarie creado por Sarmiento como un concepto que habilita la depredación y el exterminio del “otro”, el negro (esclavo), el indio (salvaje) y el gaucho (inculto) como mencionábamos en un apartado anterior.

La educación común, no es tan común

En las postrimerías del XIX y los primeros 20 años del siglo XX al componente étnico de la blanquitud como lo superior, se le sumaba otro adversario, el inmigrante, que era blanco pero pobre, con ideas anarquistas o socialistas y lo peor para la élite conservadora, tenía hijos que resultaban bachilleres. Advirtiendo el “flagelo” se crean las escuelas de artes y oficios a las que se accedía

con el cuarto grado de la primaria y las escuelas normales que de manera predominante tuvieron alumnado femenino, pero los títulos no habilitaban el ingreso a la universidad.

Más tarde aparecen las escuelas denominadas profesionalizantes, con salida laboral por las necesidades del país y las demandas sociales que abre la distinción entre colegios nacionales y los colegios nacionales dependientes de las universidades que son los que permitían el acceso a los estudios superiores. En 1916 aparecen las escuelas intermedias entre

primaria y secundaria para limitar aún más los trayectos escolares.

No fue común la enseñanza, el poder necesitaba administrar la discriminación social, aunque en el recorrido histórico de la educación primaria no podemos dudar que fue masivo, aun cuando el sustrato de la discriminación racial, étnica, de clase y de género fueron evidentes y podemos arriesgar sin temor a equivocarnos, que persiste en el sistema educativo desde las relaciones interpersonales en las aulas, hasta los currículum expresos y ocultos.



Inclusión, diversidad cultural y educación intercultural

En los primeros años de este siglo aparecen, profundamente relacionados con la educación, los conceptos de inclusión y diversidad cultural. La ley de Educación Nacional (26.206), los contempla en su articulado, tam-

bién incorporados en los estudios regionales (Unesco, Unicef).

El otro de los conceptos que surge relacionado es el de vulnerabilidad, en sus versiones: social y educativa. Aquí debemos detenernos porque es necesario realizar una breve explicación.

Cuando abordamos la idea de que este trabajo rastree las concepciones de racismo, xenofobia y discriminación en educación, sabíamos que al mismo tiempo tendríamos que sortear algunos supuestos que la llamada reforma educativa ofrece como verdades absolutas, es el caso de la vulnerabilidad educativa, un constructo que no existe; además del tipificado como fracaso escolar.

La escuela es uno de los lugares más importantes donde se puede dar seguimiento a problemáticas que están enquistadas a nivel social y económico, pero por sobre todo, político, porque el fracaso escolar y la vulnerabilidad educativa no son otra cosa que la manifestación de las políticas que se instrumentan mal y fracasan o son políticas de desposesión social que, aunque sean exitosas para que “cierren las cuentas”, provocan mayor desestabilidad social y multiplican las vulnerabilidades que luego “estallan” en la escuela.

También tenemos en cuenta que, como veremos enseguida, si es la escuela la responsable de sostener, por la formación (en muchos casos) y por los propios procedimientos del etnocentrismo cultural, miradas estereotipadas y discriminatorias, se deriva, entonces, de este razonamiento que cuando se nos habla de inclusión o de diversidad cultural, ambos conceptos en ese contexto que describimos resultan, por lo menos, sospechosos porque ocultan sesgos etnocéntricos.

Estudios sobre antropología educativa de Gabriela Novaro advierten cómo el concepto de diversidad cultural es utilizado para construir visiones estereotipadas de los otros.

La escolarización de los pueblos colonizados o en proceso de descolonización produjo lo que llamaron situaciones interculturales. Las teorías evolucionistas del déficit abonaban el etnocentrismo con la carga de inferioridad que presuponen sobre las otras culturas, en tanto que la visión del cambio, se asocia a algo traído del exterior, ajeno y que, luego de ciertos cuestionamientos, va a ser evaluado como “resistencia al cambio”.

En el estudio que abreva en distintos campos, desde la antropología, la sociología, hasta la etnografía educativa, entre otros y que consultamos para este trabajo, nos encontramos con una reflexión muy interesante respecto de la temática que nos ocupa, dice: *“el seguimiento de numerosas investigaciones educativas de los últimos años dio cuenta de cierta tendencia a caracterizar el conocimiento de los niños de los sectores populares por la negativa o por la oposición con respecto a los niños de sectores medios, comparando logros de unos y otros, sin atender suficientemente al registro de sus particularidades...”* (Novaro, 2011).

Lo que nos llevó a pensar en que es la misma simplificación que esta-

blecen las llamadas pruebas estandarizadas tan sobrevaloradas por los hacedores de la reforma educativa.

Uno de los conceptos que se encuentran en revisión permanente es el de la *interculturalidad*, noción que hipotéticamente define un encuentro cultural, pero que llevado a la escuela puede estar legitimando posiciones distintas y asimétricas.

En otro de los trabajos consultados aparece la siguiente reflexión crítica: *“cuando se habla de la interculturalidad en la escuela se alude a situaciones donde la población que asiste se aleja de los parámetros y estándares tradicionalmente considerados como patrón de medida (...) las referencias son en general a escuelas con población indígena o con población migrante, pero no migrante de cualquier lugar, sino población migrante “pobre” de países donde en general la cuestión étnica se articula con procesos más o menos claros de identificación indígena (...) diferencias desvalorizadas y que, a lo largo de la historia de nuestro país, han tendido a ser eliminadas, aisladas, integradas y, en los últimos años, objeto de las políticas interculturales...”* (Novaro, 2006).

No hay dudas de que los dos trabajos que consultamos, nos plantean, dentro de la línea decolonial que pretendemos seguir en este breve ensayo, más interrogantes acerca de la llamada acriticamente *inclusión*, sobre todo por los márgenes que el

sistema escolar y la cultura hegemónica encubren y que las políticas excluyentes (des) cubren.

Si la inclusión es la incorporación del otro a un mundo que le es ajeno, del que tiene todo para aprender, relegando los propios saberes a un campo de supuesta inutilidad, entonces, es evidente que los términos de *inclusión* e *interculturalidad* van a seguir estando bajo la lupa de manera permanente.

No pretendemos dar respuestas, sino abrir preguntas para que podamos reflexionar de qué estamos hablando cuando hablamos de *inclusión*, de *diversidad cultural* y de *interculturalidad*.

Cuando estos conceptos son incorporados a los discursos educativos y las supuestas actividades interculturales, pero no existe un *dar la voz* real, lo que sucede es que terminan perdiendo la esencia con la que fueron pensados. La *voz* predominante sigue siendo la que la modernidad impuso como *la voz civilizada que narra al originario*, como puede verse en los dos videos que están en el portal Educ.ar⁸⁷⁸⁸.

87 <https://www.educ.ar/recursos/100582/la-pachamama>.

88 <https://www.educ.ar/recursos/100539/la-leyenda-del-pombero>



La dinámica de exclusión en el capitalismo actual

Ya hemos visto en los apartados anteriores las diversas formas que asumió, históricamente, la exclusión en el ámbito educativo, así como sus fundamentos indisolubles de la instauración de un nuevo modo de producción – el capitalismo – que altera a su paso toda la dinámica de las relaciones sociales.

En este segmento pretendemos explicitar las líneas que creemos que

asume la exclusión en los tiempos actuales y alrededor de las cuales creemos que es posible pensar una alternativa decolonial.

Siguiendo la perspectiva abierta por Nick Srnicek en su muy interesante trabajo, titulado “*Capitalismo de plataformas*”, coincidimos en que el desarrollo de la vida económica, luego de la crisis del 2008, dio un vuelco hacia el capitalismo de plataformas. Este vuelco, sin embargo, y tal como expresa Srnicek en su

investigación, se viene desarrollando desde la década del 70 cuando la producción manufacturera empezó a decaer, generando la necesidad de trasladar el capital hacia actividades económicas que en esa época eran consideradas como de alto riesgo para la inversión.

En el mismo sentido, la década del 90 ha visto crecer estas inversiones en el sector de las tecnologías de la comunicación y la información, lo que ha dado pie por su propio desarrollo, para que, a partir de la crisis del 2008, haya tomado impulso lo que el autor denomina *Capitalismo de plataformas*. Las plataformas funcionan como nuevas empresas, y como toda empresa capitalista su objetivo principal es reducir costos y aumentar ganancias. Ahora lo hace a partir de la recolección y organización de datos que aportan los usuarios, con diversos objetivos (publicitarios, productivos, startup, etc.).

Esta nueva forma que asume el capital en la etapa actual precisa ciertamente de nuevos mercados y nuevas formas de explotación para garantizar su desarrollo. Aquí entran, por ejemplo, los trabajos precarizados que se basan en plataformas como Uber, Rappi, PedidosYa, DiDi, etc.

Sostenemos que, además, hay un nuevo mercado al que hace varios años el capital de la era digital está ingresando de diversas formas. Nos referimos al *mercado educativo*. No pretendemos profundizar sobre las

formas en las que el capital hace de la educación a nivel mundial un nuevo mercado para sus necesidades, sino apenas visibilizar de qué forma estos nuevos movimientos del poder económico mundial, siguen generando exclusión y segregación, apoyándose en un discurso que produce, finalmente, la paradoja de la inclusión.

Esta paradoja se volvió mucho más clara con el transcurrir de la pandemia de coronavirus iniciada a fines de 2019. Particularmente, en el ámbito educativo se desplegó de forma arrolladora durante 2020 y 2021. Pero lo que dejó la pandemia no es sólo un avance de las *EdTech* (empresas de tecnología educativa) con sus tecnologías del aprendizaje y sus sistemas de gestión, sino un impacto pedagógico e incluso en las relaciones sociales que se desarrollan dentro de este ámbito, mostrando también la “cara oculta” de la era de la cultura digital: más explotación y mayor exclusión. Esa cara oculta es otra manifestación de la colonialidad, en este caso del *saber*.

Creemos que estas nuevas formas de exclusión se presentan en tres aspectos a tener en cuenta⁸⁹.

89 Hay otros aspectos, abordados, por ejemplo, por Maristella Svampa en “La Pandemia desde América Latina” que están más relacionados con la cuestión ambiental y el avance de la desposesión en esta nueva etapa del capital. Consideramos que el despojo del conocimiento científico forma parte de esta acumulación capitalista y que la lógica de despo-

En primer término, en todo aquello referido al acceso a la tecnología. Si hubo un momento en el que quedaron demostradas de forma transparente las desigualdades en torno al acceso a la tecnología, fue ciertamente durante la pandemia. No hace falta más que un diálogo profundo con lxs docentes para que se evidencien situaciones familiares de lo más diversas: estudiantes sin acceso a internet, una familia compartiendo un solo celular para que sus dos, tres, cuatro o más hijos pudieran acceder a las aulas virtuales y tener algo de continuidad pedagógica, entre otras totalmente concebibles por el lector.

En segundo lugar, la pandemia demostró que no estaban dadas las condiciones para desarrollar la vida educativa mediante plataformas virtuales, sobre todo por cuestiones relacionadas al conocimiento sobre el uso de la tecnología. Fue, principalmente, aprender al ritmo de los acontecimientos, lo que generó todo un desfase pedagógico de parte de lxs estudiantes, así como de lxs docentes.

Por último, la pandemia hizo visible, y por tanto más pensable, esta

sesión ambiental es igualmente aplicable al desarrollo de la era digital, que en el ámbito educativo se traduce como desposesión del saber, generando una exclusión que no es recogida por los discursos mundiales acerca de la inclusión y la educación por competencias.

nueva tendencia del capital, desarrollada magistralmente por Srnicek, y puso arriba de la mesa lo que ya muchos sabían: que la producción de conocimiento (ciencia y tecnología) está al servicio de estas nuevas plataformas, de estas nuevas empresas y de esta nueva etapa del capital que, al ritmo de la cuarentena mundial, pegaron un salto cuantitativo en cuanto hicieron de la educación un nuevo y vasto mercado (totalmente cautivo durante la pandemia) para sus productos, bienes y servicios, a la vez que lo utilizan como campo de experimentación para una transición hacia un paradigma digital, que deja, en un futuro no muy lejano, como obsoleta la educación actual.

Así es que ya hay experimentos acerca de una educación sin docentes, mediada únicamente por la Inteligencia Artificial y que relega al docente a una única función que es la “policial”. El David Game College de Londres, puso en marcha la primera aula del Reino Unido dirigida íntegramente por inteligencia artificial (IA). El retorno a clases de 20 estudiantes prescindirá de docentes, sólo habrá tres adultos que no son profesores, sino “tutores de aprendizaje”, que actúan como facilitadores y vigilantes de la conducta de los estudiantes.

Así vemos, cómo al mismo tiempo que el capital procura esos nuevos mercados que precisa, las organizaciones internacionales como la UNESCO, el BID, el Banco

Mundial y la OCDE entre otras (supuestamente filantrópicas) se desentienden de la situación real de miles y millones de personas que quedan excluidas no sólo del acceso a la tecnología, sino también del acceso al conocimiento/saber, incluso a ese saber *moderno*.

Otro capítulo aparte merecería la excesiva obediencia de los gobiernos nacionales, de variados signos políticos, a estos discursos que invisibilizan la real segregación existente, plegándose a ellos con supuestas políticas y discursos de inclusión que sin embargo no detienen el avance del capital sobre la educación y en cambio se adhieren cada vez más a la lógica *moderna/colonial*.

Primeras conclusiones

Hemos visto el origen cultural que nos atraviesa en el programa de la *modernidad* y los efectos de su progreso e incluso sus crisis ancladas al capitalismo como su marco eco-

nómico de desarrollo, imbuida del dogma liberal y fundada en la filosofía positivista, un todo que oculta su posibilidad de existencia, nos referimos, como al principio de este trabajo, al proceso de la colonialidad como la necesaria contracara de la modernidad.

Es evidente que el sistema educativo, al desarrollarse dentro de ese marco económico, político y, fundamentalmente, cultural, no puede escapar de la lógica de exclusión. Incluso con sus dispositivos de inclusión, interculturalidad, diversidad cultural, queda atrapada en la paradoja de la inclusión y, por ahora, sólo es capaz de manifestar de qué forma los tópicos abordados en este trabajo funcionan como una especie de micelio social. Tópicos que en la era digital se profundizarán, aumentando la fragmentación social y la brecha cultural que repiten el ciclo de racismo, xenofobia y discriminación.

El estereotipo del afro en la historieta argentina

José María Gutiérrez



La creación de estereotipos del comic fue utilizada desde los ejemplares autóctonos como medio masivo y popular para la fijación de discursos raciales estigmatizantes de las clases populares y los pueblos a expoliar por parte de los medios de prensa.

La figura del afrodescendiente es tan importante en la historia de la historieta argentina desde su extraordinaria primera serie (1916) como lo es el aporte que ésta ofrece para el reconocimiento y estudio de las implicancias de los discursos racializantes

en nuestro país, donde veremos que la figura del negro fue cambiando sus sentidos en tanto los contextos del devenir social, cultural y político lo hicieron, llevando al propio medio de la historieta a adoptar posiciones desde una primera función difamadora a roles reivindicativos y de resistencia a través de la burla a los discursos denigratorios de las clases populares.

Algunos antecedentes

La historieta en Argentina tiene su origen en la segunda mitad del siglo XIX en el seno excluyente de la prensa facciosa de los periódicos de sátira política y practica sus primeras gramáticas en títulos como *Don Quijote* (1884-1903), donde alcanza su apoteosis en la Revolución del '90, merecedora de la frase atribuida a Alem "la Revolución del Parque la hicieron los fusiles y las caricaturas". Esa tradición profundamente crítica se mantuvo aún con el aggiornamento que acompaña la aparición de los primeros semanarios de actualidad, en revistas modernas como *Caras y Caretas* (1898) ya en el nuevo siglo. A más de 100 años, podemos afirmar que la actitud crítica de la actualidad es parte sustancial de la idiosincrasia que singulariza a la historieta argentina entre sus pares universales, ya que aún con intermitencias preña

toda el desarrollo de este lenguaje hasta hoy.

No es un dato menor que algunos de los más importantes autores de caricaturas de aquel período fueran exiliados políticos. La secuencia de historieta más antigua que hemos hallado (*El Petróleo*, 1875, órgano que llamaba a quemar las iglesias y a matar a los ricos) es obra de autores que partieron de Francia hacia América tras la caída de la Comuna de París. La segunda camada de caricaturistas tuvo en el madrileño Eduardo Sojo (militante de la primera República española, y que firmaba con el seudónimo Demócrito) a su más alto y consecuente activista insurreccional de la prensa gráfica local, desde 1884 hasta 1905. Bajo su rol de editor se formaron otros autores de origen ibérico, como José María Cao o Manuel Redondo, que traspasaron de un siglo a otro aquel espíritu combativo, sentando las bases para una tradición ya local.

En la obra de Sojo y su *Don Quijote* el poder estigmatizante de la caricatura se había manifestado nítidamente en la composición del elenco que se reiteraba en sus impactantes composiciones. A toda la clase gobernante y al clero, Sojo los fustigaba asociándolos a distintos animales y bestias en escenas aberrantes: Roca era un zorro, Juárez Celman un pavo real, y a Marcos Juárez, jefe de la policía y luego gobernador de Córdoba, lo representó como a un regordete y chúcaro ma-

zorquero de expresión energúmena. Pero en tanto y siguiendo patrones clásicos europeos, a la República y a las provincias las dibujó con figuras de intención realista, nada caricaturescas, como esbeltas y sensuales damas generalmente semidesnudas (lo que sin dudas aumentaba las ventas del periódico, ya que estas litografías, centrales en cada número, eran exhibidas en las vidrieras) y con ese mismo estilo presentó también a otro personaje emblemático: Juan Pueblo, un paisano barbado en la línea del clásico desgraciado gaucho perseguido, representante de las oprimidas clases trabajadoras. Este es el elenco que durante años confrontó en las páginas del *Don Quijote*, en un crescendo dramático que llevó a sus autores varias a veces a la cárcel y que tuvo su apogeo en 1890, insurrección de la que también formó parte el caricaturista Cao, quien efectivamente reemplazó en esos días el lápiz litográfico por un fusil. Lo expongo para graficar que para cuando irrumpieron los modernos magazines en 1898 ya había plena noción del tremendo poder que tenían las caricaturas para fijar ideas e incitar a la toma de posiciones en sus lectores.

A fines del siglo XIX el desigmo de aquel apostolado faccioso o insurreccional para la caricatura ya ha concluido. En la Argentina de cara al Centenario, la clase dirigente ha consolidado que resolvería sus disputas formales en el ámbito

parlamentario, en tanto las masivas oleadas inmigratorias y las ascendentes capas medias componen una multitud heterogénea que demanda para su proceso de homogenización otros productos periodísticos, con amplitud de contenidos temáticos, recreativos e informativos. Surge el nuevo imperio de los semanarios de actualidad que va a dominar la prensa gráfica durante buena parte del nuevo siglo.

Los primeros diarios populares, como *El Diario* de Láinez, o el *Crítica* de Botana, van a llenarse desde sus primeras planas de viñetas, tiras y páginas enteras de historieta. Hay para entonces dos grandes grupos de historieta. Por un lado, aquella dirigida a todo público, que trata temas de actualidad y que en general hereda la actitud crítica de la antigua sátira. Por el otro los cómics “para los niños”, que acompañando el proceso de segmentación lectora con materiales especialmente dedicados a sectores etarios, de género y de intereses específicos, con secciones y luego ya con productos editoriales genéricos, son levantados en forma de piratería de publicaciones europeas y luego estadounidenses, borrando las firmas autorales, renombrando y reescribiendo parlamentos con inflexiones de sabor local, y por supuesto, sin pagar un centavo a los editores propietarios de los derechos sobre las obras.

La irrupción del comic yanqui con discurso racista

Entre ese tipo de historieta “para los niños” hubo una serie que en las historizaciones fue mitificada como “la primera historieta argentina”, *Las aventuras de Viruta y Chicharrón*. Publicada desde 1912 y hasta 1920, se ha demostrado que no sólo no es la primera historieta, sino que no es argentina, y más aún: ni siquiera es el primer comic yanqui pirateado por los medios locales. Varios aspectos determinaron esa mitificación.

Publicada por error en *Caras y Caretas*, esta historieta obtuvo un éxito instantáneo. El “Caricaretas” era la publicación periódica semanal de mayor tirada en ese entonces y fue el modelo que siguieron todas las otras que a partir de 1904 se multiplicaron en la oferta de lectura periódica. Si bien venía publicando secuencias de historieta, ya sea levantadas de la prensa extranjera o de factura local, *Viruta y Chicharrón* fue la primera historieta de formulación yanqui que aparecía en sus páginas. Hasta entonces todas las historietas respondían al sistema europeo, aquel que presentaba los textos impresos al pie de cada viñeta. El sistema yanqui revolucionó por completo y terminó por definir una nueva forma de lectura de imágenes que al contener los textos dentro de las viñetas, pero aún más, al articular su narrativa mediante el diálogo contenido en los globos que repre-

sentaban las voces de los personajes, sin descripciones en tercera persona, la historieta alcanzó un grado de autonomía ante otras formas narrativas que la singularizaba y por la que las aventajaba. Los personajes hablaban por sí mismos, ergo, los dibujos cobraron vida.

¿Por qué esas historietas tan dinámicas, siendo tan impactantes y atractivas para el lector, no se publicaron antes y por qué fueron escasamente imitadas sus características en revistas como esa o en sus muchas competidoras?

La respuesta, una vez más, se revela en el propio devenir de la historieta argentina. Todos los comics publicados a conciencia respetando ese formato yanqui en el periodo alboral, aparecieron en medios dirigidos por editores no ibéricos. Debe considerarse el hecho de que tanto la editorial Láinez, que lanzaría magazines como *La Vida Moderna* y *Tit-Bits*, como luego el director de *Crítica* Natalio Botana (que era uruguayo como Constancio Vigil, co-editor de *Pulgarcito* y más tarde de *Billiken*, al igual que *Rodolfo de Puga*, fundador de *La Vida Moderna* y de *Tit-Bits*), y el británico Alberto Haynes (*El Hogar*, *Mundo Argentino*, *El Mundo*) no sólo eran inmunes al antinorteamericanismo que embargaba a los editores españoles a inicios del siglo XX, sino que por el contrario, tomaron a la prensa yanqui de modelo: todos ellos difundieron ampliamente a los comics en sus respectivas publi-

caciones. El comic era tomado como un emblema y estigma de la prensa diaria norteamericana, y uno de sus impulsores, William R. Hearst, junto a los comics, también había instigado la Guerra de Cuba contra los españoles (“Tú haz los dibujos, que yo pongo la guerra”, se divulgó que dijo a uno de sus dibujantes), quienes ya habían sido derrotados por EEUU en Filipinas, al mismo tiempo que en 1898 también habían perdido a Puerto Rico que pasó en ese año a ser colonia yanqui. Tan emblemático era el comic, que la denominación de “prensa amarilla” nació en aquellos mismos años de disputa colonial refiriendo a la prensa sensacionalista y mercenaria identificándola con el Yellow Kid de Outcault (1895-98) serie que introdujo por primera vez el globo de diálogo en el comic, y que se inició en el periódico de Pulitzer para pasarse luego a su competidor Hearst.

Sin embargo y a pesar de sus editores, la serie de Viruta y Chicharrón apareció en *Caras y Caretas* y su éxito fue inmediato y rotundo, al punto que a partir de su segunda entrega ya se publicó en colores y que muy pronto puso a sus protagonistas en la propia portada.

Esta serie, que se publicaba con bastante fidelidad a la original, se llamaba “Spareribs and Gravy”, y su autor fue Geo McManus.

Curiosamente, esta serie es tomada en las historizaciones del comic yanqui como uno de los más cla-

ros exponentes del comic racial. En las historizaciones argentinas esta condición fue y aún es, olímpicamente ignorada. De hecho, es probable que esto que estamos redactando sea un primer intento de descripción de la existencia de un linaje de historieta racial en Argentina.

Con *Spareribs & Gravy* McManus parodiaba a los exploradores geográficos que entonces –en plena carrera por alcanzar los polos– eran personajes con regular presencia mediática. Aparecen en su presentación pedaleando por el mar para llegar a las costas del África. Aquí McManus retoma ideas practicadas en algunos episodios de su anterior *Panhandle Pete*, recurriendo a estereotipos raciales de neta propaganda imperialista. En una de las primeras páginas la reina de la tribu que los acoge desdeña un gran diamante considerándolo una ordinaria piedra: es el discurso clásico para el exopolio, cuando se impone la idea de que los nativos no tienen capacidad para valorar las propias riquezas de su territorio. En la edición original de los periódicos yanquis luego de esta aventura los personajes se embarcan hacia el polo ártico, y luego a una larguísima secuencia de piratas donde las situaciones cómicas comienzan a repetirse. Luego de 40 episodios dejará de publicarse, hacia inicios de 1914. Al discontinuarse la edición original, los editores del *Caras y Caretas* pidieron a un dibujante del staff que la continuara, y

así siguió publicándose hasta 1920, con notorias diferencias, sin el esquema del desarrollo de aventuras con continuidad serial, sino como chistes autoconclusivos con temáticas de la actualidad. Pero para entonces ya había otros exponentes de genuina historieta argentina que, como veremos, trajeron el discurso racializante al centro mismo de sus contenidos.

La exposición del nativo africano como un idiota gracioso, en general presentado en una especie de *manada* sin ninguna otra individualización de personajes más allá de sus gordinflones reyes o reinas (sintetizados en figuras tocadas con una corona) era constante en los comics y las secuencias gráficas extranjeras de principios del siglo XX. Los autores nunca se privaban de hacer uso del recurso de la imagen del africano como un caníbal. Los chistes de caníbales cocinando exploradores en una gran olla de hierro son toda una corriente que perduraría hasta la actualidad entre los clásicos motivos del humor gráfico. Desde sus inicios, *Caras y Caretas* reprodujo secuencias mudas levantadas de revistas españolas y francesas en las que aparecen estos estereotipos de africano indefectiblemente ridiculizados. La serie de Viruta y Chicharón, aunque su forma podía ser extraña, en su temática estaba, como el resto de las historietas que se publicaban, referenciada en la actualidad: eran los tiempos inmediatamente anteriores al estallido de la primera guerra mundial de la que la disputa colonialista por

territorios del continente africano fue uno de sus detonantes.

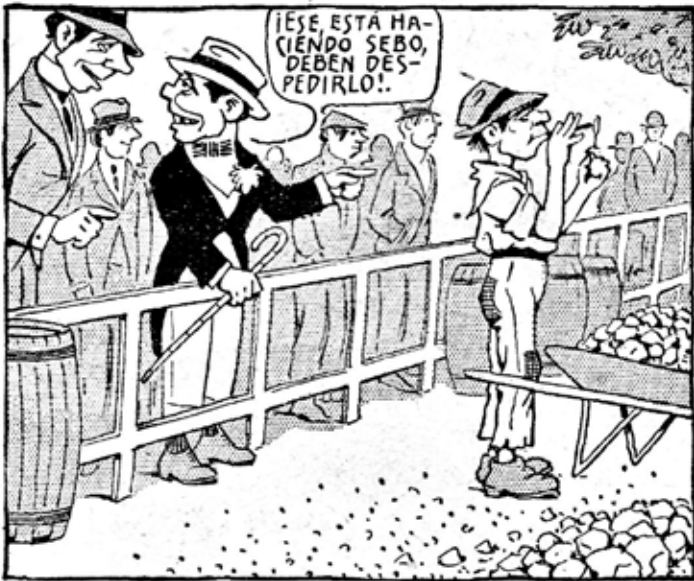
El proto-ciudadano como protagonista

Un aspecto importante del éxito de la fórmula de comic yanqui en sus primeras presentaciones fue que se ofrecía como un instrumento paródico en sí mismo: el globo por el que emitían sus voces los personajes era en sí una parodia de la voz humana y un comentario jocoso sobre los artefactos que podían reproducirla. Los *monos* que representaban a los personajes eran parodias del ser humano. Los caricaturistas locales advirtieron en esas impactantes historietas exógenas la importancia que tenía, entre otras singularidades, la configuración de un personaje protagónico fijo para estructurar con eficacia historietas seriales. Un personaje protagónico con continuidad de publicación, perdurable, les permitía abordar cualquier tema sin que el autor tuviera que fijar su punto de vista en cada nueva entrega ni arriesgar a que éste fuera efectivo para detonar el efecto cómico. El abordaje desde el punto de vista del personaje eximía a editores y autores de la responsabilidad de lo que aquel expresara. Así muy pronto en la reescritura local de los comics pirateados comenzaron a publicarse expresiones callejeras, lunfardescas, que no tenían cabida en ningún otro artículo o espacio de aquellas revistas y diarios. Y pronto ya iban a manifestar ideas para bajar la línea de los empresarios editoriales, y también,

en atrevidas posturas autorales, para contradecirlas en el rol del bufón de la corte, aprovechándose de esa marginalidad autónoma intrínseca a su función en los medios.

Algunos meses después de la primera publicación de Viruta y Chicharrón, *Caras y Caretas* presentó al lector la serie de Sarrasqueta (1912-1928), considerado el primer personaje humorístico de la Argentina. Fue el gallego Juan Carlos Alonso, joven dibujante que se había ejercitado en la recreación satírica de los

comics yanquis, quien delineó a Don Goyo de Sarrasqueta quien, siguiendo la tradición caricaturesca local de hacer historieta en base a personas reales, tomó de modelo a uno de los autopostulados colaboradores que regularmente se presentaban en la redacción de la revista. Pero fue otro español, Manuel Redondo (que había colaborado en *Don Quijote* hasta sus últimos números) quien lo presentó como historieta, en la fórmula europea que concentraba el discurso verbal al pie de cada cuadro.



Y, como es muy observador, hace la crítica de ellas, y da a los obreros los consejos de su experiencia adquirida con su larga práctica en la contemplación del trabajo ajeno.

Sarrasqueta es un reportero, un cronista, pobre y fantasioso, inmigrante andaluz en Buenos Aires, y cada episodio desarrolla sus crónicas donde

sanatea una realidad que la verdad de las viñetas delata como falsas. La simple presencia del personaje Sarrasqueta, con su indeleble e impre-

sionante máscara tétrica basta para detonar una lectura incisiva contenida en los textos. Aún en aquellas secuencias de consecutividad fortuita, la plancha se cohesiona por la entidad cretina del protagonista-relator y por la reducción a cháchara del texto al pie que cuestiona los hechos poniendo en ridículo a sus sujetos. Estos textos, al reproducir los informes vacuos del personaje, ya no trastornan la escena del dibujo en lecturas disociadas, sino que las completan, porque reproducen la escritura del reporter, sus informes presentados en sucesivos cuadros de situación. El conjunto de su potente figura y de los textos al pie gestan su particular voz.

Sarrasqueta ya es un cretino picaresco que inaugura la larga estirpe de *chantunes* que dominarán como figuras centrales toda la primera etapa de la historieta argentina con su insustituible potencia para generar conflictos cumpliendo con una función satírica y cuestionadora del nuevo sujeto objeto de la caricaturización. En el caso de Sarrasqueta, éste es un inmigrante español, y es todo un síntoma que su autor sea también otro español de un aluvión migratorio anterior. La asunción repulsiva de la otredad es un síntoma del agguornamiento funcional de las caricaturas en su esencia narrativa (las historietas), es decir, en su adecuación como artículo constituyente de un producto de la prensa moderna.

La riqueza del personaje es que su consuetudinaria miserabilidad no

es fortuita sino razonable de acuerdo a la lucha por la supervivencia. No podemos dejar de asociar la forja de Sarrasqueta a la inflexión que entrañaba la flamante Ley Sáenz Peña ni a la espada de Damocles vigente de la Ley de Residencia de 1902, porque es evidente que en las secuencias de historietas se depositaba todo aquello que el medio de prensa no declaraba en sus otros contenidos. Las potestades adquiridas en la era combativa del siglo precedente ahora la regían. Las limitaciones intelectuales de Sarrasqueta, su *chantunería* matriz de superviviente, no es mayor que la de muchos de sus lectores, y la gran maniobra del medio fue establecerla como historieta en un código de lectura regular de la plebe que asumía y se modelaba de acuerdo a una instantánea interpretación, y que además, ahora la expectaba y se regocijaba con ella.

Lo que esta serie introdujo plenamente entre las historietas que se venían publicando fueron los escenarios de la actualidad inmediata: Sarrasqueta recorrió calles, teatros, exposiciones artísticas, intentó entrevistarlo a Yrigoyen, se arrastró por las trincheras de la guerra en Europa, y todo el periplo lo realizó con una profunda desconfianza hacia los beneficios del progreso y la lúcida y distanciada mirada del extranjero que necesita relocalizarse.

Pese a su popularidad entre los lectores, a la manifestación que significaban las caricaturas en la prensa

de los países modélicos, y tras la celebración del Centenario, a la Argentina -pese a poder exponer formidables magazines de una calidad que nada tenía para envidiar a los de aquellos centros de poder- le faltaba una obra que pudiera rubricarse como nacional, o digamos netamente argentina.

Recién en un momento clave de la historia política, en 1916, se publicaría una serie de autor y protagonista nativos argentinos, en la publicación modélica de un “gusto nacional” y como parte de una operación tan importante como lo fue la de pintar de blanco el rostro del “ser nacional”.

historietísticas locales no tenía cabida alguna en sus páginas. En un formidable proceso de rediseño editorial que la lleva a presentarse como la publicación periódica más lujosa y con los valores de espacio publicitario más altos entre sus pares, en febrero de 1916 *El Hogar* comienza a publicar en importantes páginas impares de papel satinado la primera serie de historieta de un autor nativo argentino, el dibujante Arturo Lanteri, con una calidad de dibujo que atiende a los nuevos estilos artísticos y con cuidados textos rimados al pie de cada viñeta, sorprendentemente protagonizada

El caso del Negro Raúl, la primera historieta argentina

El semanario *El Hogar*, salió a la calle a inicios de 1904, con una propuesta novedosa. Una de las diferencias con los otros semanarios que presentaba se expresa nítidamente en sus portadas: no publicaba caricaturas, porque *El Hogar* no trataba temas políticos. Los contenidos de actualidad estaban concentrados en su fórmula nuclear: como medio de prensa de modelación y validación del gusto de la argentinidad, divulgaba las imágenes de sectores bien acotados -la alta burguesía y sus instituciones- a través de generosas coberturas fotográficas de sus eventos sociales, al tiempo que emblematicaba sus galerías de retratos en portada de las “Bellezas argentinas”. La lectura burlesca o paródica de la caricatura y de las secuencias

por un afroporteño: *Las aventuras del Negro Raúl*.



Con ella se presentarán por primera vez ante el ideal lector de la burguesía argentina imágenes de estrofas insólitas en sus páginas como por ejemplo escenas de la vida en las pensiones y en los empleos y recreos de la plebe, y en los espacios y actividades en los que ésta podía llegar a rozarse con la alta sociedad.

La publicación de *Las aventuras del negro Raúl* no era fortuita, fue un gran ademán de la prensa burguesa que recogía la tradición satírico-política local para devolverla aggiornada a su más moderna formulación -todavía experimental- con un des-

plazamiento de objetivos en su misión crítica, ahora también modélica para las capas medias.

¿Por qué se publicó una historietita, o más aún, *esta* historietita, en un medio como *El Hogar*?

Además del hecho de que la publicación de historietas aumentaba instantáneamente las ventas del periódico, razón por la cual las agencias informativas norteamericanas utilizaron las tiras de comics como arietes para penetrar en los medios de prensa internacionalmente (incluso las regalaban si los diarios compraban el resto del paquete) aquí a

partir de la década del veinte y como una estrategia para desplazar a las agencias de prensa francesas y alemanas, debe atenderse al verdadero status que poseía el comic en las primeras décadas del siglo. Al contrario de lo que muy luego se impuso como relato acerca de un generalizado menosprecio hacia este lenguaje, en sus albores la historieta era un artículo de lujo en los periódicos. En la década del 20 todas las revistas publicaban al menos una serie, y lo hacían en páginas privilegiadas. Por entonces la historieta era un exponente en gráfica de las vanguardias visuales.

A pesar de su cuidadosa apariencia descomprometida *El Hogar* también llegó a alistarse frente a la sensación de hecatombe que desde la clase dominante se percibiría inmediata frente a las elecciones nacionales de 1916. La directa relación de la publicación de *Las aventuras del negro Raúl* con las elecciones nacionales se evidencia nítidamente también en su estricto periodo de publicación, que comienza a poco más de un mes de ellas con la proclamación de las fórmulas, y termina abruptamente, al mes de la asunción presidencial de Hipólito Yrigoyen.

El negro Raúl de la historieta es una invención basada en la figura de un ser humano real que se llamaba Raúl Grigera, quinta generación de afroargentinos, quien había alcanzado entidad como personaje en la vida social porteña, un excéntrico ícono de la noche y la bohemia, un

raro dandy con muchos artículos, tangos y poemas publicados sobre su figura. Cada entrega autoconclusiva le permitía a Lanteri recrear nítidos escenarios urbanos de la vida social porteña: su Raúl iba a una gala en el Teatro Colón, al varieté, al Parque Japonés, al comité radical, imaginaba que se presentaba de candidato en las elecciones presidenciales, deambulaba por el Zoológico, e indefectiblemente terminaba cada episodio en un último cuadro vapuleado, castigado por su supuesta marginalidad intrínseca.

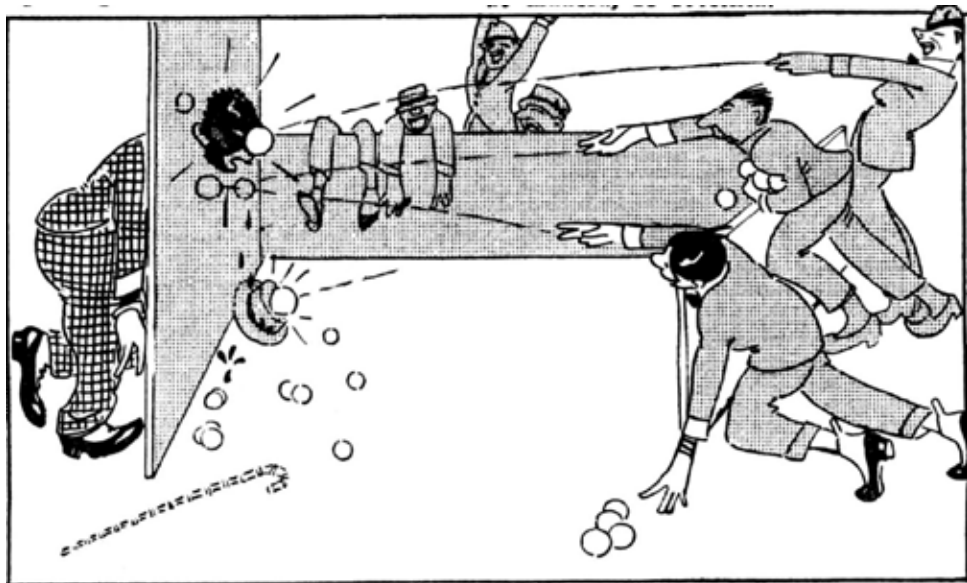
En su imponente revisión “*Legenda Negra*”, la historiadora Paulina Alberto advierte que la de Grigera “fue una fama que nunca estuvo exenta del racismo que abundaba en la sociedad argentina”.

Alberto ha reunido y analizado un corpus impresionante de documentos para recuperar una biografía confiable de Raúl Grigera y contrastarla con todos los relatos ficcionales que se fueron acumulando sobre él para exponer las etapas de una narrativa racializante sobre la invisibilización del afroargentino. La publicación de la serie de historieta partió aguas en la mitificación del personaje Raúl. Entre la fama y la difamación de los relatos, la serie marca el punto de inflexión del cómo se empieza a narrar a Raúl.

En *Sarrasqueta* se planteaban temas; en el *Negro Raúl*, éste vive situaciones. *Sarrasqueta* es un reportero inmigrante que para ser asi-

milado durante un buen periodo va a encarnizarse con los nuevos inmigrantes. Va a criticar a los extranjeros, a los recién llegados, en particular como consecuencia de la crisis

que la Guerra Mundial produjo a la cualidad modélica de Europa como ejemplo civilizatorio asociado a la idea de progreso.



**Y ve el negro con horror
una diversión salvaje
que es de la cultura ultraje,
inventada en Nueva Yor**

Pero el Negro Raúl en cambio era un nativo, era netamente argentino. Y *El Hogar* lo utilizó para una cuestión clave en 1916: *¿Qué clase de argentino es?*

La sátira decimonónica había cuestionado a las figuras de la clase gobernante. Su planteo había sido “¿qué gobernante tenemos?” para cuestionar “¿merecen serlo?”. En la bifurcación que segmentó los contenidos gráficos a partir de *Caras* y *Caretas*, los relatos gráficos, las

secuencias historietísticas procedentes de aquel linaje, fueron el medio ideal para la evolución de planteos críticos hacia el interior de la sociedad argentina, de su composición, con el modelado de estereotipos y su legitimación e impugnación como parte de una identidad nacional con su correspondiente potestad y la demarcación de sus límites. Las series fundamentales de las primeras décadas del siglo XX cuestionan al proto-ciudadano argentino. “¿Qué

argentino queremos?” *quién merece (o no) serlo.*

Hasta que la historieta argentina inaugure su propio camino en la corriente de las series de aventuras con la forja del tehuelche Patoruzú como un héroe en plena Década Infame, no hay otra condición para un personaje que pueda sostener una continuidad de producción serial que la del pícaro, el simulador, el “chanta”.

Lanteri no articuló su serie en las contradicciones entre la imagen testimonial del dibujo y la “sanata” del texto. La incongruencia medular de la humorada no abreva en su discurso sino que se funda en la entidad del personaje mismo. El negro Raúl *es* la incongruencia misma. No miente al lector como Sarrasqueta. La incongruencia nata de Raúl basa en su inaudita celebridad como legítima leyenda negra en el marco de una sociedad acromática que para entonces ya ha cumplido el proyecto liberal de negar la existencia o supervivencia colectiva del afroargentino.

En el Negro Raúl, el cuestionamiento es doble porque también apunta hacia el entorno en que él puede llegar a naturalizarse como un argentino legítimo, pero a la vez dada su condición de historieta cómica opera en varios estadios, porque *todos* sus personajes son estereotipos que representan a sectores y actores vivos de la sociedad, y entonces ninguno es inmune a la demolidora exposición sarcástica de la historieta.

En el episodio “En la Calle Florida” se evidencia la crítica a la clase media, cuando expone “a las de Cambiasso y las de Rizzo” delatándolas como intrusas en ese paseo entonces aristocrático. Esa entrega finaliza con la moraleja: “No frecuentes la calle elegante: no seas cursi, tilingo o arribista”. En “Una noche en el Colón” retrata en un palco a “la familia Dall Mono, que ha obtenido un abono a medias con otras diez”, y en otro palco Raúl detecta “a la Chola, la Tota, la Queta, la Pocha y la Tula”, reflexionando que “a la cazuela asiste / gente que al teatro va / por ver solo cómo la / aristocracia se viste”.

El Hogar denosta, en realidad, a toda esa clase que está a punto de hacerse con el poder de la administración del Estado, y pone en paralelo a un Raúl ficcional que representa a Raúl Grigera, aquel atrevido negro que durante algunos años fue la envidia de los lectores de *Caras y Caretas*, de *Crítica* y de *Fray Mocho*, donde aparecían los artículos donde se jactaba de ser un *murciélagos*, un habitante de la noche porteña y de sus placeres, en las milongas y tanguerías donde se codeaba con los jóvenes de la oligarquía. Esa relación alimentó un anecdotario que inicia con un artículo en la revista *Fray Mocho* de 1912 donde el reportero le pide a Grigera la receta para vivir de farra con los chicos bien, y pone en boca del entrevistado un relato según el cual, tras una parran-

da, la patota lo deja desnudo en el lago de Palermo para luego atarlo a la cola de un coche. La acumulación *in crescendo* de los cuentos basados en las atroces bromas que le juegan a Raúl los jóvenes *chic*, muchos de los cuales pocos años después van a integrar la Liga Patriótica, van a cimentar después de 1916 el relato de que el breve periodo de esplendor y celebridad de Raúl fue únicamente aquel en que éste era solamente un pelele, el grotesco bufón de las salidas nocturnas de la oligarquía, negándole a Grigera cualquier atributo o condición para haberse patentado como la leyenda negra que fue.

Lanteri no se aprovechó de ese sádico anecdotario para su serie. Para ello tendría que haber expuesto a los patoteros que se la jugaban a Raúl y éstos tenían los mismos apellidos que las damas que la propia revista engalanaba en sus portadas. Sin embargo la serie dedicó en varios de sus 39 episodios varias viñetas para ridiculizar a las “damas encopetadas” que el apuesto Raúl atraía. En buena medida, el Raúl de la historieta sufre castigos por parte de gente anónima, de su propia clase -de la cual la ficción se consagra a disociar al Raúl de carne y hueso. La operación funcional de la serie ante las elecciones es obvia: Raúl fue presentado como simpatizante de los radicales. Este Raúl, a diferencia del murciélago, quiere trabajar, pero fracasa aún en las tareas más triviales. Quiere integrarse en empleos opacos, pero no

lo consigue por accidentes nimios, reafirmando una impermeabilidad que puede entenderse como racial y social: es su destino, su sino. En la última entrega, que sale en la revista cuando Yrigoyen ya asumió la presidencia y los temores de la oligarquía se calmaron, es directamente Dios quien lo castiga e impugna: “No te está permitido”.

Poco antes, el episodio “En la casa de pensión” exhibe el carácter excepcional de ésta en el marco de la antiséptica *El Hogar*: Raúl no tiene donde morar, ya no es elegante, viste harapos, recalca en una pensión miserable donde halaga seductoramente a la patrona y comparte la mesa con una caterva de muertos de hambre como él, uno de los cuales habrá de envenenarlo por envidia: es la tragicómica competencia feroz de la plebe oprimida, conflicto basal de buena parte del grotesco teatral argentino.

Respecto al verdadero Raúl Grigera, dice Paulina Alberto: “La historieta termina de hacerlo famosísimo, pero también termina el proceso de ficcionalizarlo, de quitarle a Raúl su poder de autorrepresentación y termina de romper el vínculo entre la persona histórica y el personaje. [...] La historieta se convirtió en la fuente de casi todas las narrativas posteriores sobre Raúl. Los seudobiógrafos de Raúl tomaron la historieta como si fuera un documento histórico. Estas narrativas racializadas van empujando a Raúl en direc-

ción a las mismas profecías sádicas que los narradores inventaron”.

En las décadas siguientes Grigera pasó a ser célebre como mendigo, se publicó más de medio centenar de falsas necrológicas cada vez que por algún motivo dejó de vérselo por un tiempo en las calles del centro porteño, y finalmente murió en 1955 cuando llevaba ya varios años de internación en el neuropsiquiátrico Open Door. Las falsas muertes de Raúl Grigera pueden leerse como el decreto de la historia oficial del fin del *último* afroargentino.

La historieta y el humor gráfico contra el racismo

Tras esta serie que dio inicio a la historieta argentina poniendo en su centro a toda una operación de narrativa racista, la figura del afroargentino quedó por pocas décadas más en un segundo plano para acompañar a protagonistas de las series como sirviente, y entre las de aventura (que se inician con la década del '30) en las gauchescas, como ocasional acompañante del héroe. Un único ejemplar, de neto corte racista, se publica hacia 1923 en *La Novela Semanal*, la serie que auspicia los cigarrillos de tabaco negro Dólar, donde el dibujante Arístides Rechain presenta una familia afroporteña exponiéndolos como retardados con chistes ofensivos.

Luego, triunfante ya el largo proceso oficial de blanquización to-

tal de los argentinos, el negro desaparece de las historietas.

Casi como había sucedido en la operación que significó Las aventuras del Negro Raúl en utilizar a la historieta caricaturesca para intentar ponerle límites a las clases populares en su posible ascenso al poder político (disfrazado de social) y decretada la extinción del negro afroargentino, el término ya connotado como referencia a la clase y forma de ser de las masas urbanas pobres, siempre amenazantes para las élites, se desplazará para nominar al inmigrante del interior, al obrero, al campesino, y a todo aquel que en la escala social esté por debajo de la hiperblanqueada burguesía. Aparece la figura del “cabecita negra”. En el campo de la historieta el “negro” urbano va a ofrecer distintos ejemplares que sigan las diferentes apelaciones que se hizo de ésta figura en cada momento histórico, en particular a partir del triunfo de Perón, que coincide con el inicio de la denominada Edad de Oro de la historieta de aventuras argentina (con la aparición de la revista *Patoruzito*, en 1945). Sin embargo, es en el campo del humor gráfico donde se produce la más clara inflexión que tiene a la caricatura como generadora de un cambio de perspectiva.

Ha quedado expuesto el enorme poder de la caricatura y de la historieta de acuerdo a su esencial condición para la estereotipación, en parte basada en el proceso de extrema síntesis de la línea con que expresa

y representa figuras, actitudes, intenciones y emociones que se graban indeleblemente en sus lectores.

Para concluir, vamos a exponer dos ejemplos que en sus contextos precisos exponen el uso de la historieta y la caricatura para derribar supuestos racistas.

En agosto de 1971 salió en Córdoba capital la revista *Hortensia*, manifestando pocas expectativas de perdurabilidad. Sin embargo en pocos años llegó a alcanzar los 100.000 ejemplares de tirada por número. Fue la única publicación del interior que logró distribución nacional.

Pergeñada como una empresa familiar por el dibujante y publicista Alberto Cognigni, dio a conocer al país un fenómeno popular hoy reconocido pero entonces no manifiesto: el particular humor del cordobés. *Hortensia* fue la publicación que exhumó y difundió las tradiciones culturales populares más entrañables de la provincia, particularmente de su capital. Lo hizo apelando al chiste, a la secuencia historietística, al cuento oral transcripto, a tratar cada uno de sus artículos con la chispa de la ironía, la parodia, el comentario jocoso, la réplica hilarante, con un tono de desparpajo y la frescura de una diagramación caótica que producía la sensación de la urgencia.

Resulta imposible no pensar que su aparición tenga en su origen una relación estrecha con la insurrección popular del Cordobazo (1969). No porque fuera un efecto directo de esta, sino por el aire de confianza o expectativas en las creaciones populares que produjo. Si bien en *Hortensia* se publicaron varias viñetas reclamando por la libertad de Agustín Tosco, y cuadritos bregando por la paz en Vietnam, no fue la manifestación de posiciones ante eventos de la actualidad política parte de su línea editorial. Lo revolucionario de ella estuvo en el modo que demolió supuestos racistas poniendo el habla, los modos, las figuras y las costumbres del pobre, del trabajador urbano, del obrero fabril, el “negro pata en tierra”, en un lugar de dignidad para la valoración de sus cualidades: su ingenio, su gracia, su creatividad, por parte de la clase media y la pequeña burguesía. Hasta entonces ningún medio masivo había intentado y logrado algo así. El propio Cognigni creó desde los primeros números a la dupla de Negrazón y Chaveta, inseparables de su económica moto Puma, aquella emblemática motocicleta de industria nacional con que se trasladan los obreros y fundacional del polo automotriz en Córdoba.



Uno de sus dibujantes, Manuel Peirotti, Peiró, dice: “Con la revista se legitimó un personaje que era tomado con desprecio condescendiente y cierto racismo por la clase dominante. *Hortensia* allanó o convirtió en absurdo ese racismo y ese desprecio. Porque vos decís ‘es un negro’, y sí, es un negro, un negro nuestro, un negro de acá, y el negro no se ofendía, y uno no sentía que estuviera ofendiéndolo. Era uno más.”

Hortensia tuvo efectos inmediatos y de largo alcance en la historia de la historieta: el matutino *Clarín* llenó su contratapa de tiras y viñetas de autores locales, con tanto atino, que llegó a ser denominado “el dia-

rio que se empieza a leer por atrás”. De esos autores, tres provenían de la *Hortensia*. Cinco eran de distintas provincias. Y tres eran conocidos por su mote de “negro”, el Negro Caloi, el Negro Crist y el Negro Fontanarrosa. Por otra parte, el desparpajo y la osadía de *Hortensia* dieron ánimo a la creación por parte de publicitarios porteños de la revista *Satiricón* (primer número en noviembre de 1972). *Satiricón* y sus imitaciones, en el contexto de los primeros años setenta extremaron la apertura iniciada en los sesentas hacia temas otrora tabú como el sexo, la muerte, los excesos, habilitando que el humor y la historieta clamaran a grito

pelado. El estado de sitio del último tramo del gobierno de Isabel Perón, la violencia paramilitar y la clausura de medios (como la propia *Satiricón* y luego *Chaupinela*) llevaría a estos lenguajes como al teatro y al rock, a bajar la voz para transmitir mensajes velados, al principio en códigos metafóricos. En ese contexto durante el mundial '78 Andrés Cascioli con los restos de *Chaupinela* y un grupo de autores nuevos, lanza *Humor*. De la primera camada de humoristas de *Humor*, en el periodo en que ésta va a pasar a tirar de 40 a 140 mil ejemplares por número (1979-1980) y en qué va a evolucionar desde una revista de humor gráfico y escrito de tono satírico cuestionador de la realidad política a erigirse como un baluarte de oposición y más tarde de denuncia a la dictadura militar, destaca Sergio Langer. Se trata de uno de los autores más extremos en sus recursos gráficos y discursos argumentales, un heredero de aquellos primeros setentas con autores como Napoleón o Jorge Limura, y cierta raíz pictórica brutal en sus trazos que lo hermana a otros autores latinoamericanos del período y posteriores. Pese a su condición de humorista profesional (publicó durante 13 años la tira "La Nelly" en *Clarín*, como un sorprendente acto de ese medio que debe asociarse a lo que generó la insurrección popular del 19/20 de diciembre de 2001), Langer está comprometido con el universo de la historieta y la edición *under*, autogestiva o independiente. Ha par-

ticipado del colectivo Comuna del Lápiz Japonés en los '90, y mantiene una participación activa en ferias y festivales fanzineros. Es interesante destacar cómo Langer y algunos de sus colegas más atrevidos, utilizan los estereotipos formales denigrantes para comunidades en el contexto de viñetas o secuencias de historieta que cuestionan y ridiculizan los discursos y mentalidades que alimentan esa denigración. Realizada para su muestra itinerante Zoolanger, Sergio pintó en 2024 una serie llamada "Negros, tanques y judíos", tomando de base el viejo lema de que lo peor que te podía pasar era ser negro, judío y comunista. Declara que dibujar un judío en caricatura, es decir, estereotipada, hoy, es de por sí algo transgresor. La gente se pregunta: ¿esto es antisemita? Y dibujó a los negros en el estereotipo más clásico de la historieta racial, con torsos desnudos, "salvajes", bailando, junto a esos judíos religiosos manejando retroexcavadora, lo cual nos lleva a Cisjordania, a Gaza.

Una vez fenecido el imperio de las publicaciones periódicas en papel, él, como tantos otros artistas, a la par que han perdido una importante fuente de trabajo, han hallado libertad para jugar con los estereotipos que crearon los medios culturales de masas para demoler todo aquello que se construyó con su utilización durante el siglo XX y devolver a la caricatura y a la historieta a su esencial actitud cuestionadora.

“Chinear” desde el Columbus Day

Marcelo Valko



“Mañana los monstruos del buque incendiarán la playa” escribió la poeta Alejandra Pizarnik y es la imagen exacta de la noche previa al despa-
vorido aullido de “¡Tierra!” que enloqueció a la nave capitana al mando de Cristóbal Colón. Pasaron más de cinco siglos y hoy nos encontramos

atravesando tiempos de cambios. La historia oficial, obra maestra para domesticar nuestros pensamientos, comienza a resquebrajarse. Un nuevo paradigma asoma en el horizonte. El genocidio, despojo e invisibilidad padecido por los pueblos originarios y afrodescendientes que los grupos

de poder pretendieron ocultar en forma definitiva comienza a salir a la luz con nitidez. Las voces silenciadas toman la palabra, se hacen acción y la verdad surge incontenible.

Distintos países coinciden en denominar al 12 de octubre como Día de la Raza, Día de la Hispanidad, Aniversario del Descubrimiento de América, Columbus Day o simplemente como Día del Descubrimiento. En Argentina se reemplazó en 2010 el Día de la Raza por Día del Respeto a la Diversidad Cultural, uno de esos eufemismos a los que somos tan afectos en estos lares y que dice bien poco y nada sobre lo que implica la fecha. Además lo convirtieron en un feriado trasladable. ¿Alguien imagina que el día en que EE.UU. lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima hoy en Japón es un feriado trasladable para gozar de un ameno Week-End?

Mientras Venezuela lo denomina Día de la Resistencia Indígena; Nicaragua, Día de la Resistencia Negra, Indígena y Popular y en Bolivia se denomina Día de la Descolonización, en la mayoría de nuestros países permanece Día de la Raza.

Más allá de lo problemático e inexacto que resulta el vocablo “raza” que fue tomado en préstamo nada menos que de la zoología, representa una imagen notable. La llegada de los europeos a estas costas hace hincapié únicamente en UNA raza, ni siquiera dice Día de las Razas en plural, sino que utiliza invariablemente el singular. Creo interesante mencionar en el mismo sentido que en España pasó de llamarse Fiesta de la Raza a Día de la Hispanidad en la actualidad, otro singular. El uso del singular en lugar del plural no es un detalle menor, ya que unos llegaron donde estaban otros.



Para que se entienda, es pertinente ceñirme en los considerandos del decreto que en su momento estableció Argentina para celebrar el Día de la Raza, ya que son conceptos compartidos por otros países americanos para implementar el feriado. El decreto original de 1917 y que estuvo vigente hasta 2010 menciona al "genio hispano empresa ésta tan ardua y ciclópea sublime del genio de Colón" destacando a "la España descubridora y conquistadora que volcó sobre el continente enigmático y magnífico el valor de sus guerreros, la fe de sus sacerdotes, el preceptismo de sus sabios, las labores de sus trabajadores con la levadura de su sangre y con la armonía de su lengua". En definitiva, ese singular que se establece entre Descubridor y Descubierta ensalza únicamente a uno solo de los dos, es un Día de la Singularidad. No hay que ser un eximio semiólogo para advertir la ausentificación de la presencia del indígena, como si hubieran desembarcado en un continente vacío, deshabitado, en un territorio de invisibles.

El Descubri-MIENTO todo lo tradujo mal y los que nunca estuvieron escondidos fueron descubiertos; automáticamente América dejó de tener potestad para gobernarse, se extinguió su propiedad y dominio. Europa se apropió de lo que tenía dueño; el territorio se transformó en espacio de conquista; las legítimas riquezas que poseían sus culturas se transformaron en un botín que los

conquistadores "encontraban" y obviamente rapiñaban; los magníficos templos se convirtieron en canteras de piedra; sus conocimientos atesorados en códices y quipus se redujeron a humo en las hogueras de los Autos de Fe. La historia oficial tergiversó la memoria y por eso los indígenas se transformaron en ausencias. Las personas fueron leídas como objetos: los hombres utilizados como combustible biológico hasta morir y las mujeres como desahogo sexual. Y pensar que algunos escribas de la elite insisten en edulcorar lo ocurrido con la cantinela del "Encuentro de Dos Mundos", como vemos en la portada de la revista escolar *Billiken* correspondiente al 12 de octubre de 2017. Aparecen las caricaturas de tres personajes sonrientes: Colón, un indio genérico y entre ambos un árbitro de fútbol. El almirante que detenta el *copyright* del Descubrimiento viste casaca roja, luce su clásico sombrero de pico y el indio la consabida vincha con pluma, un pendiente de oro y lo cubre un taparrabo vegetal. Ambos intercambian banderines como si pertenecieran a dos clubes prestos a disputar el "Encuentro". El gallardete del navegante dice "Cristóbal Colón" sobre un escudo rojo y negro a tono con los colores de su indumentaria, mientras que en el otro se lee "Pueblos Originarios". El canje de banderines se efectúa bajo la mirada de un réferi bonachón que exhibe el correspondiente silbato mientras una tarjeta

amarilla asoma del bolsillo superior atento a impedir cualquier infracción. Ambos contendientes, como en cualquier partido de fútbol donde disputan once contra once, están en igualdad de condiciones.

El tema es simple, no se puede conmemorar con un Week End trasladable el inicio del mayor genocidio de la historia en tiempo y espacio que provocó a su vez, otro genocidio, con el secuestro y cosificación de millones de africanos para sustituir la diezmada mano de obra indígena y así utilizarlos como esclavos. Es un atentado a la memoria de los pueblos.

No creo equivocarme al afirmar que Argentina es el país americano que más se esforzó en destacar su “excepcionalidad blanca y europea”, diferenciándose del resto al negar la existencia de los originarios, como lo demuestran tanto exabruptos de funcionarios como los manuales y textos que los conjugan en tiempo pasado “habitaban, cazaban, creían”. Son pasado, son ausencia, ya no existen y si aparecen indudablemente deben ser extranjeros como mapuches chilenos o kollas bolivianos. De ese modo, se impone una pedagogía del olvido haciendo un catecismo de la desmemoria al vestir una inocencia imposible que procura borrar culpas para que todo siga como está.

De un tiempo a esta parte, desde distintos ámbitos educativos, centros culturales, concejos deliberantes, secretarías de culturas municipales,

sindicatos, comienza a cuestionarse incluso cual es la fecha que debería conmemorarse. Cada vez es mayor el consenso que no acepta celebrar con júbilo la muerte. En múltiples actos, se conmemora el 11 de octubre como “último día de la libertad”. Advierto que dentro del arco de lo que se denomina progresismo existe una convicción cuasi-patológica por aficionarse a la derrota, de ubicarse siempre como perdedores, insistiendo con el final, con el fracaso, siempre a la cola del carro vencedor derramando lágrimas, como en este caso, sobre el último día de la libertad. Por eso, prefiero conmemorar LO PRIMERO en lugar de LO ÚLTIMO. Conmemorar el 12 de octubre como el PRIMER DIA DE RESISTENCIA ante ese ultraje, ante esa ocupación criminal que fue lo que trajo el Descubri-MIENTO ubicado en las antípodas de un edulcorado “Encuentro de Culturas” que borrona y naturaliza el espantoso genocidio, del que daré como ejemplo “el chino”.

El término “chinear”, “salir a chinear” o “ir de chinas” significa que un hombre o un grupo de varones sale a los caminos para “cazar” alguna indígena y violarla. Así de simple, directo y trágico. Una aberración que viene de lejos atravesando Descubri-MIENTO, Colonia y República. Denunciado tempranamente por el cronista andino Guamán Poma cuando acusa a los conquistadores a comienzos de 1600:

“solo buscan haciendas y el oro y la plata y fornicar”. No exagera. La primera vez que fui al noroeste argentino (NOA) a ofrecer un seminario en la Universidad Nacional de Salta, varias alumnas me pusieron al corriente sobre el significado e implicancias de “salir de chinas”, un accionar que nos retrotrae a las oscuridades de la encomienda pero que sucede en la actualidad como “una arraigada costumbre”. Aclaro el chocante origen del vocablo. Tanto en el sur como en el norte, las tropas del Ejército que perpetraron el genocidio contra los pueblos originarios utilizaban la denominación “china” para referirse a las indígenas. El término se naturalizó y sigue vigente en el NOA. Para aquellos que tienden a minimizar, ningunear o invisibilizar el dolor ajeno veamos algunos títulos de los últimos tiempos: “Una adolescente wichí fue violada por cuatro varones criollos” (*Página/12*, 13/06/2020); “Violan a una joven wichí en Chaco y se reactualizan los reclamos” (*La Nación*, 03/05/2020); “Salta: comenzó el juicio por una violación grupal de una nena wichí de 12 años. Son ocho los acusados: seis adultos y dos menores” (*Clarín*, 20/02/2019); “Salir a chinear” (*Página/12*, 09/09/2011); “Integrantes de la comunidad Qom denunciaron torturas y abuso sexual” (*Infobae*, 02/06/2020). Estos delitos tienen tal envergadura regional que llevó a que el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir lancen

una campaña al respecto: “Mujeres indígenas piden erradicar el chinear, la violación de niñas considerada costumbre” (*Télam*, 08/03/2020). El Movimiento no busca dramatizar, ya que se trata de un delito muy extendido que paradójicamente cuenta con escasa trascendencia en los medios de difusión. Esto último se debe a varios motivos, más allá del pudor o vergüenza que puede experimentar la víctima, calla sobre todo porque le consta que es muy improbable que le tomen la denuncia y casi imposible que el culpable reciba el castigo que merece. Incluso el sistema judicial encarnado en fiscales, policías e incluso médicos legistas participa del escarnio a la víctima tergiversando los hechos y poniendo en duda lo ocurrido.

¿De dónde surge esta espiral de violencia que para unos es una suerte de juego o cacería deportiva y para otras es una tragedia que las perseguirá por siempre? Hay quienes aseguran que al destino le agradan las repeticiones, que las mismas escenas se repitan una y otra vez como una espiral. Si esto es así, veamos si podemos rastrear algún inicio de tal “costumbre”, de donde provienen tales reincidencias. Para dar cuenta de la espantosa situación que se esconde detrás de esta costumbre que se reitera en forma rutinaria, y como toda tradición cabalga en una línea temporal. Adelanto en principio que estas violaciones sexuales expresan un síntoma de una estructura enfer-

ma y putrefacta que tiene origen en el Descubri-MIENTO y la Conquista. Incluso mucho antes. Cuando se habla de la fundación de Roma, uno de sus episodios “mitológicos” de origen habla del Rapto de las Sabinas y más cercano en el tiempo, la antropología patriarcal se cansó de escribir sobre la circulación de mujeres consideradas objeto de intercambio despojadas de toda voz. Pero lo que sucede en el NOA es más simple, crudo y del todo real provocando además terrorismo simbólico, tema al que le dedique el último capítulo de *Cazadores de Poder*.

El terrorismo simbólico deja a su paso huellas, el dolor necesita emerger, quienes fueron silenciados necesitan hablar, la sangre precisa señalar a los culpables. Las pruebas del genocidio están, nos aguardan, sólo hay que tener la paciencia de buscar y conseguir que emerjan. Comencemos por el contexto. Colón en 1494 le encomienda a Ramón Pané un fraile de la orden de San Jerónimo que recopile las creencias de los taínos y realice un diccionario. La idea era simple, comprender el funcionamiento de la sociedad antillana para utilizarla en su provecho. Si bien Pané intenta comenzar por el principio, a pocos renglones de iniciado su relato extravía el rumbo previsto para ensimismarse en el sexo “de las hembras”. Su *Relación Acerca de las Antigüedades de los Indios* comienza explicando cómo “surgieron las mujeres”. Apartándose del encargo

de Colón para conocer la cosmogonía, tradiciones y datos de interés, el fraile se enfoca en la desnudez bronceada de las mujeres que tiene delante, la descripción de la creación del mundo según los taínos debe esperar su turno. Cuenta que en principio solo había hombres en la isla y una suerte de seres asexuados. Hasta que apareció un pájaro que picoteó “en el lugar donde ordinariamente suele estar el sexo de las mujeres. Y de este modo tuvieron mujeres”. Tengamos presente que hablamos de un sacerdote y no del último de los marineros. Varios párrafos después Pané advierte la trampa que le puso su líbido: “puesto que escribí de prisa y no tenía papel bastante, no pude poner en su lugar lo que por error trasladé a otro. Volvamos ahora a lo que debíamos haber puesto primero, esto es, la opinión que tienen sobre el origen del mar”. Vale acotar además que su texto no tuvo la utilidad prevista, ya que a poco de estar finalizada no quedaban taínos, los habitantes que sufrieron el primer embate del “Descubri-MIENTO”. Es decir, poseían un diccionario para entender el idioma de unos hablantes que fueron exterminados, apenas sobrevivieron algunos vocablos: bata, canoa, cacique, caribe...

Continuemos con esta somera enumeración de los vestigios iniciales de la “costumbre de chinear”. Por ejemplo, Ulrico Schmidel el primero de los cronistas que remonta el río Paraná en su *Verídica descripción*

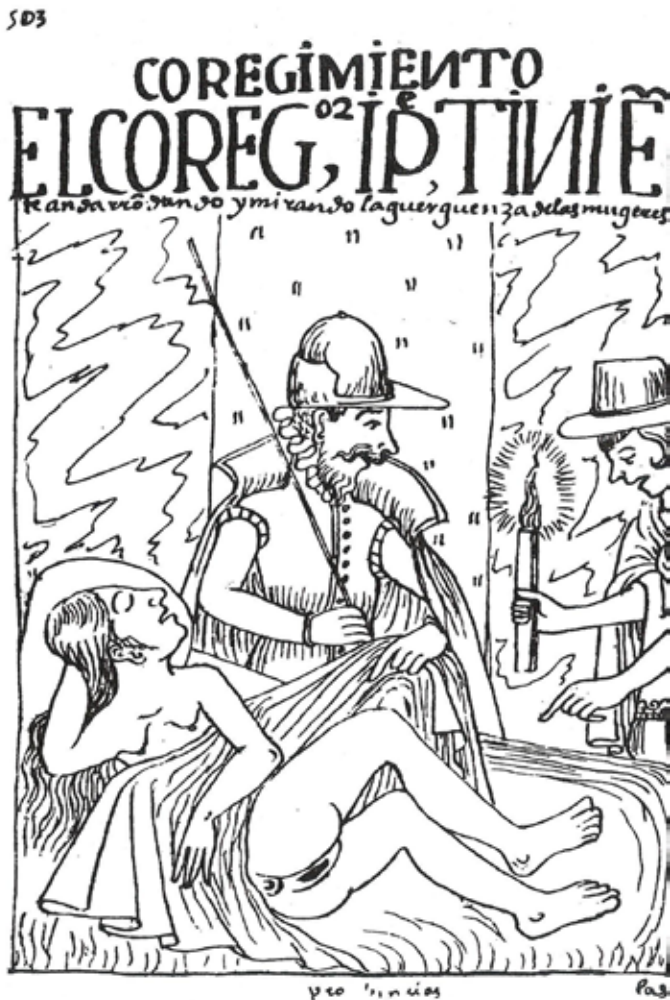
asegura: "Las indias son muy hermosas y no se tapan parte alguna de sus cuerpos, pues andan desnudas tal como su madre las echó al mundo... son grandes amantes, afectuosas y de cuerpo ardiente, según mi parecer". Más allá del alarde bravucón, Schmidel que vino con la expedición de Pedro de Mendoza no menciona que pensaban ellas de esas gentes invasoras, no cuenta cómo llegó "al cuerpo ardiente" ni que sentían ante la lujuria de esos hombres brutales que tomaban a su antojo bienes y personas. Schmidel utiliza el plural "las indias son...", nunca indica un nombre femenino, no le interesa, son simples plurales ya que dejan de ser personas para transformarse en objetos sexuales. Además, y no es un dato menor, en ningún momento realiza una descripción tan minuciosa de los varones.

Medio siglo después en la zona andina el cronista indígena Guamán Poma al comenzar el siglo XVII describe la situación desde el otro lado lanzando una clara acusación sobre el siniestro comportamiento de los españoles que ejercen el poder. Expresa los sentimientos de impotencia y desazón frente a la injusticia. La captura de mujeres fue una constante y es otra arista del cruel genocidio desatado sobre la población originaria. Escuchemos la voz del pasado que nos muestra los males del presente: "Por causa del dicho corregidor, padre, encomendero y demás españoles que roban a los in-

dios sus haciendas y tierras y casas y sementeras y pastos y sus mujeres e hijas, por así casadas o doncellas, todos paren ya mestizos y cholos. Hay clérigos que tienen veinte hijos y no hay remedio... por donde no multiplica ni multiplicarán los indios de este reyno".

A diferencia del jactancioso Ulrico Schmidel que habla de "cuerpos ardientes", el andino Guamán Poma pone de manifiesto la brutal lujuria de los conquistadores: "Como después de haber conquistado y de haber robado, comienzan a quitar las mujeres y doncellas y desvirgar por fuerza. Y no queriendo le mataban como a perros". Se advierte fácilmente la enorme distancia existente entre ambas crónicas escritas de uno y otro lado. Mientras desde la óptica del conquistador que escribe para su público europeo cuenta sobre las "grandes amantes" el vencido habla sin pelos en la lengua y denuncia que si las mujeres se resistían "las mataban como a perros". Su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* tiene 1200 folios y casi 400 dibujos, me interesa referirme a uno en particular para que se entienda de cuán lejos viene el "ir de chinas". La imagen que acompaña esta nota y que publiqué con una descripción pormenorizada destinándole un capítulo en *Pedestales y Prontuarios* golpea de modo especial. En ella se observa a una indígena desnuda en el lecho. Es de noche y dos funcionarios reales con velones ingresan en la casa de los

indígenas y se entretienen eligiendo mujeres mientras levantan “la frazada y les miran las vergüenzas y así no hay remedio en todo el reyno”.



La lujuria provocada por los cuerpos de las indias no es privativa de la sangre latina. También los sajones padecieron el mismo “hervor” por las pieles morenas. Un ejemplo

es Sir Walter Raleigh quien en todo momento se preocupa que sus tropas se diferencien de la conducta “impropia” de los españoles anota en su famosa relación *El Descubrimien-*

to del vasto, rico y hermoso imperio de las Guayanas con un relato de la poderosa y dorada ciudad de Manoa: “Vimos a muchos cientos de mujeres y teníamos a muchas en nuestro poder, y entre ellas algunas muy jóvenes y bellas que se acercaban a nosotros sin malicia, totalmente desnudas. Nada nos satisfizo más de ellos que esta costumbre”. Esta conducta lasciva y voluptuosa que se reitera en todas las expediciones, continuará durante la Colonia hasta llegar a la era republicana donde las guarniciones perciben a las indígenas como una suerte de prostitutas prontas a saciarlos. A lo largo de los siglos, se internaliza la noción de que las indígenas tienen por funcionalidad satisfacer a las tropas. Esto último aconteció en Chiapas, con los campamentos militares que cercaban a los zapatistas tras su levantamiento. Otro tanto, sucede con Ecuador, Colombia o Venezuela y las guarniciones que se afincan en la selva en proximidades de los campamentos petrolíferos y que de alguna manera Mario Vargas Llosa satiriza con *Pantaleón y las visitadoras*. En definitiva, muy pronto los indígenas advirtieron que los supuestos “dioses que llegaron del mar” tienen hoy como ayer, la mente puesta en enriquecerse rápidamente y los ojos clavados dentro del sexo de sus mujeres. Los mestizos no aparecen de la nada o por intervención del Espíritu Santo. Son producto de violaciones y apropiaciones masivas de mujeres

por parte de las tropas victoriosas y encarnan con sus cuerpos la prueba del sometimiento a una nueva realidad. Las indígenas resultan parte importante del botín de guerra que se distribuyen entre los cristianos “para su servicio”. Esta costumbre continuó con total impunidad pasado el choque inicial, como lo indica el juez Vasco de Quiroga en 1531 al denunciar a sus compatriotas que establecieron como uso habitual la práctica de “pedirles indias hermosas a docenas y media docenas, y tenerlas en sus casas paridas y preñadas”.

Es un Fin del Mundo acompañado por el tremendo descenso demográfico causado por las grandes matanzas, unas relaciones económicas de producción brutales y las epidemias provocadas por enfermedades para los cuales los indígenas no tenían anticuerpos. Los cultores de la precisión terminológica aducen que el desastre epidemiológico producido al inicio de la Conquista con enfermedades para las cuales los indígenas carecían de anticuerpos, tales como la gripe, sarampión o viruela que provocaron un descenso demográfico abrupto, no pueden ser catalogadas de genocidio. Mencionemos un par de datos. Por ejemplo, en 1630 México cuenta con apenas el 3% de la población que habitaba esta región en vísperas de la Conquista. Por su parte, el Perú de Atahualpa de 1533 con 9 millones de individuos, desciende a 1 millón para 1570. Son

datos escalofriantes que no son suministrados por indigenistas mexicanos o peruanos, sino meticulosos demógrafos de las universidades de Berkeley y Los Ángeles y de California. Otros puristas del exterminio, hacen a un lado tales guarismos, estos ocurrentes cadaverólogos señalan que no fue genocidio porque no hubo intencionalidad, no hubo un plan. Simplemente ocurrió. Es más, un reconocido catedrático de la Sorbona como Jacques Ruffié habla de “genocidio sin premeditación”. Verdad aunque usted no lo crea. Después de la caída de Tenochtitlán, el franciscano Toribio Motolinía de Benavente en su *Historia de los indios de la Nueva España* señala que si “los indios morían como chinches a montones, había que dejar actuar a la peste”, ya que es Dios quien la envía para castigar su herejía. Más allá de los cadaverólogos y plagas celestes, lo que no cabe duda es que un primer genocidio, el indígena, produce un segundo genocidio, el africano, traídos a la rastra para suplir la escasez de mano de obra.

En la actualidad, las grandes matanzas de originarios fueron reemplazadas por muertes por goteo, muertes disciplinadoras de las cuales Santiago Maldonado o Rafael Nahuel son casos paradigmáticos. El negacionismo sobre los Pueblos Originarios y la reivindicación de una figura nefasta como Julio Roca está a la orden del día y en honor a la verdad, no comenzó con el desgobierno

de Javier Milei. Es obligatorio tener memoria. El peronista Miguel Pichetto y campeón del salta panque que hace pocos años apareció por TV *La Nación* declarando la necesidad de “reivindicar a Julio Argentino Roca. Él nos dio la Patagonia” (30/08/2021), y haciendo gala de un conocimiento del que evidentemente carece agregó “los mapuches no son pueblos originarios, esos eran los tehuelches”, para desconcertar aún más afirmando “Los mapuches no son pueblos originarios, venían con los bandidos chilenos” (*LM Cippolletti*, 14/03/2021). El malabarista Pichetto no hace más que repetir el esquizoide planteo que arranca desde la época de Estanislao Zeballos (ideólogo de Julio Roca) que asegura que los tehuelches son buenos porque nacieron de este lado de la cordillera mientras los mapuches son malvados ladrones por nacer del otro lado de los Andes que resulta una especie de gran paredón que separa el bien del mal. Son tiempos de estar atentos y denunciar cada una de estas maniobras, cada uno de estos síntomas patológicos para desmontarlas y des-enmascararlas. Estamos asistiendo a espantos ya vistos mientras se derechiza buena parte de la sociedad aun embelesada por un nuevo profeta. El huevo que pone la serpiente al comienzo siempre parece inofensivo. Por suerte existe la memoria y la historia nos demuestra que la lucha sirve y que en momentos de reflujos es

del todo imprescindible para aguantar el vendaval a pie firme.

Para finalizar, retomo el chineo que produjo el Columbus Day. Aquella tarde, cuando después de clase escuché la indignación de las alumnas de la Universidad de Salta, una coincidió casi con las mismas palabras que el cronista Guamán Poma utilizó siglos atrás: es algo que sigue y sigue ocurriendo, que todas sabemos y que no tiene solución. Tiene razón, dado que el advenimiento de la República no modificó las estructuras semif feudales del NOA, donde el hacendado reemplazó al encomendero y el político heredó a los funcionarios reales. La desinversión y el desempleo obligan a la sumisión donde los mínimos favores del poder deben ser pagados con creces desde votos, en especies o con un manto de silencio. Además, existe un imaginario de extendido racismo hacia los pueblos originarios, considerados como un otro devaluado, una humanidad inferior. Esta es otra de las taras que no logró erradicar la Independencia y van doscientos años. En ese contexto debe ser entendida la cacería de adolescentes que significa "ir de chinas".

En síntesis, para tener una idea cabal de la trágica impunidad re-

gional y las extendidas implicancias de tal "costumbre" que se reitera en el tiempo, recién el 25 de febrero de 2019 se produjo la única condena por la violación en banda de una niña indígena en Argentina. Recién la justicia zonal, o debería decir feudal, "funcionó". Más de cinco siglos para condenar por primera vez "la costumbre de ir a chinear". La indignación o desesperanza que provoca esta in-justicia que se toma siglos para hacer justicia, también demuestra que la memoria de los pueblos es terca, regresa con la paciencia mineral de la tierra y prueba que no lograron ausentificar tantas presencias de indígenas invisibilizados, afrodescendientes ninguneados y militantes sociales desaparecidos. Pablo Neruda en uno de sus versos desde *Alturas de Machu Picchu* grita "yo vengo a hablar por vuestras bocas muertas". No podemos permitir que aquellas voces enmudezcan, todos los que estuvieron siguen estando en nosotros, nos habitan y nos hablan. ¡Ahora es cuando avanzar desde la resistencia! Aun en tiempos de reflujos de la historia percibimos nuevos vientos, asoma un nuevo paradigma. Sabemos que es lento, pero viene...

30 de julio de 1749, el cénit del genocidio antigitano en el Reino de España

Helios F. Garcés

Este artículo publicado en 2022, fue enviado por su autor, Helio Garcés para este dossier.



Lo ocurrido estos días en Peal de Becerro nos conecta con una larga historia de linchamientos colectivos contra la población gitana

Pasado/presente: la historia se repite

Es de vital importancia destruir sin miramientos la falacia de que los

ataques racistas surgen espontáneamente. Al contrario, en primer lugar, lo ocurrido estos días en Peal de Becerro nos conecta con una larga historia de linchamientos colectivos contra la población gitana; nos conecta con Torredonjimeno, Martos, Alcaudete, Pegalajar, Jódar, Castellar, y con un largo etcétera más allá de Andalucía y del Estado español. Ni el antigitanismo ni ninguna otra forma de racismo representan un

fenómeno nuevo, sino que son tan antiguas como el surgimiento de los Estados imperiales en cuyos lindes se reproducen. Por lo tanto, las manifestaciones violentas de racismo sólo se comprenden atendiendo a su dimensión institucional e histórica. Ante ello, la única respuesta posible es la organización. Y recordar la historia ya no es una opción. Es un deber colectivo.



La "Prisión General de los Gitanos"

A pesar de que la población gitana estaba obligada a ligarse a la tierra de las maneras más insospechadas y violentas, el discurso que emanaba a través de la persistente legislación



antigitana desde 1499 había calado, inyectando en las capas populares de la población el recelo y el desprecio racista por la diferencia romaní. No hablo de Peal de Becerro (Jaén), pero el fenómeno, siglos atrás, responde al mismo patrón. En el ensayo Los gitanos en el Reinado de Felipe

II (1556-1598), el historiador Manuel Martínez asegura que entre los diversos mecanismos de adaptación puestos en marcha por las comunidades romaníes del Reino de España en los siglos XVI, XVII y XVIII se encuentra la participación pública de la población gitana en instituciones y actividades religiosas tales como el bautizo cristiano y la correspondiente confirmación, así como en entierros y matrimonios celebrados según la ortodoxia católica. Su incorporación temprana a las fiestas del Corpus o la participación y creación de cofradías religiosas –eventos en los que también estarán presentes las comunidades negra y morisca– obedece a la necesidad de afianzar, de cara a la sociedad mayoritaria, su aceptación y acercamiento.

Sumados a otros, serán estos elementos de adaptación/resistencia en el contexto de creación de “*lo gitano*” (Isaac Motos, 2009) lo que paradójicamente más tarde hará que los sectores emergentes del decadentismo ilustrado del Estado español observen en los gitanos y gitanas de carne y hueso un enemigo al que combatir; un elemento cultural que funciona, según su perspectiva, como soporte de los cimientos del Antiguo Régimen.

Al mismo tiempo, con la intención de preparar el que sería el mayor intento de genocidio antigitano planeado hasta el momento por las autoridades españolas, a partir de 1717, con Felipe V, “*se habilitaría*

para el acercamiento de los gitanos una lista de 41 poblaciones concretas [...]” en el Reino. Por otra parte, las protestas de aquellos lugares que vieron crecer inopinadamente su población gitana obligarían a ampliar la lista de los habilitados hasta un total de 74 y, casi seguidamente, a permitir la estancia de las familias en cualquier lugar donde llevasen diez años de vecindad más o menos normalizada. Para obviar la concentración de gitanos, se dispuso el cupo de una familia por cada cien vecinos, aprobándose una definición nuclear que rompía con los grupos extensos tradicionales: “*Marido y mujer, con sus hijos y nietos huérfanos, no estando casados, porque si lo estuvieran, éstos y los suyos han de constituir y formar familia distinta*” (Gómez Alfaro, 2014).

En 1748 se conviene finalmente en negar el asilo religioso de los gitanos en las ermitas de provincia –uno de los posibles refugios ante la operación– y se abole la pena de galeras, a la que habitualmente eran condenados los gitanos, dejando vía libre a la consecución total de la Prisión General de los Gitanos o Gran Redada. El 30 de julio de 1749, bajo los auspicios de un importante ilustrado secretario de Hacienda, Marina e Indias –el Marqués de la Ensenada– y el gobernador del Consejo de Castilla –el obispo Vázquez de Tablada–, los poderes públicos del reinado de Fernando VI pusieron en marcha la operación. El Estado moderno espa-

ñol había llegado a la conclusión de que la mejor forma de llevar a cabo la dificultosa reducción social definitiva del pueblo gitano era privar de libertad en un solo día a todos los gitanos y gitanas del reino. La intención era encarcelar de por vida a toda la comunidad y exterminarlos.

Aproximadamente 12.000 personas fueron capturadas y recluidas con cadenas y grilletes. Los hombres, a partir de 15 años serían destinados a los arsenales para trabajar forzosamente en la construcción de navíos. Mientras, las mujeres, junto a los menores de 12 años, serían utilizadas en fábricas –prisión donde, a través de su explotación, sufragarían su propio mantenimiento y el de sus descendientes hasta la muerte–. La pena por intentar escapar era contundente: *“Al que huyere, sin más justificación, se le ahorque irremisiblemente”*. Los gastos de la operación serían pagados subastando los bienes de las familias gitanas detenidas.

Según los estudios de Angela Y. Davis en *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia* (2016), el encarcelamiento no fue utilizado como forma predominante de castigo hasta el siglo XVIII en Europa –momento de la Gran Redada de los Gitanos– y el XIX en Estados Unidos. A causa de la consolidación del capitalismo tardío y a la consolidación de la burguesía, influenciada por las ideas ilustradas, el encarcelamiento se convirtió en una pena

en sí, en lugar de representar parte del proceso que desembocaría en el castigo final. Sin embargo, los presupuestos ilustrados representados por el Marqués de la Ensenada poco tenían que ver con aquella paradójica voluntad de reprimir y reformar a los gitanos y gitanas encarcelados. Su intención era exterminarlos de forma calculada.

A pesar de ello, a causa de los enormes problemas económicos, logísticos y sociales derivados de la puesta en marcha de la Prisión General de los Gitanos de 1749, las autoridades locales comenzaron a alzar sus quejas sobre la dificultad de alojar, alimentar y rentabilizar con eficiencia a las miles de personas cautivas durante el tiempo previsto hasta su extinción. La operación había sido planeada en secreto, ni siquiera las localidades destinadas a albergar a los cautivos habían sido avisadas. Muchos de los apresados presentaron recursos y movilizaron a sus vecinos para intentar ser liberados. Tales recursos no fueron atendidos. En 1757, solo ocho años después, la solicitud de indulto fue prohibida.

Conviene señalar que la utilización de la explotación de mano de obra gitana sometida al servicio del Estado no ha sido una excepción en la Europa de la modernidad. Tan solo 40 años después de la promulgación de la primera pragmática antigitana, firmada en Madrid por los Reyes Católicos en 1499, somos testigos de cómo el emergente Esta-

do español modifica el contenido penal de la misma para ahondar en los derroteros mencionados. Durante el reinado de Carlos I, en 1539, se conviene en capturar a todo varón gitano entre los 20 y 50 años que fuese encontrado sin amo y sin oficio conocido. La condena consistía en ser enviado a galeras durante seis años. Lo relata Manuel Martínez en *Los Gitanos en el sureste peninsular de los siglos XV y XVI*: “*Así, Don Juan de Austria capturó a muchos gitanos ‘por la necesidad que había de gente para el remo’ según expresó a Felipe II. Thompson comprobó como en el periodo de 1586–1589, el porcentaje de gitanos destinados a galeras era el 2,9 % del total de galeotas, cuando esta minoría no representaba ni el 0.5% del total de la población [...]*”.

Según Martínez, otros estudiosos hablan de una representación gitana del 10% en galeras, porcentaje estremecedor teniendo en cuenta que en esas fechas, los gitanos representaban ese 0,5% de la población total. Por otra parte, las mujeres gitanas, frecuentemente desligadas a la fuerza de sus compañeros, hijos, padres y amigos fueron objeto de castigos específicos que quedan ejemplificados a través de la nueva pragmática promulgada por las Cortes de Toledo en 1560: “[...] se entienda y ejecute la pena de azotes y destierro del reino en las mujeres gitanas que anduvieran en hábito y traje de gitanas: lo cual vos mandamos que hagáis

pregonar públicamente [...]” (Cortes de Toledo, 1559). A través de estas pragmáticas y sanciones se rompía la fibra moral de las amplias comunidades gitanas, destrozando a las familias y condenando a las mujeres a cargar en soledad con los menores y a enfrentar la pobreza extrema en una sociedad que había asimilado aquella semántica de odio racial contra los gitanos. Muchas de estas mujeres, símbolos de la resistencia romaní, vagaron con sus familias en busca de los galeotes, a la espera de la liberación de sus parientes y compañeros secuestrados.

A través de este giro de la legislación antigitana se pretendía obligar definitivamente a las comunidades gitanas a ligarse a la tierra y utilizar su fuerza de trabajo para contribuir a la construcción del Estado-nación. Así mismo, sabemos que, a partir de la introducción de la amalgama de azogue con plata en las Américas, fue reactivada la explotación de minas en territorio español. Las minas de Almadén, en Ciudad Real, albergaron una ingente mano de obra forzosa procedente de convictos de la Corona, entre los que se encontraba la presencia constante de gitanos, hasta que la condena fue abolida en 1799.

A través de la Real Cédula del 19 de diciembre de 1572 sabemos que el Estado emprendió una persecución y caza activa de gitanos para explotarlos en los galeotes del Puerto de Santa María durante los albo-

res de la batalla de Lepanto: “*Procuran con gran diligencia de prender y tener a buen recaudo los que en su jurisdicción y distrito hallaren [...] los gitanos que pueden servir sean llevados por forzados a las galeras y los avecindados con un moderado sueldo como se acostumbra*”. La intención quedaba justificada de la siguiente manera: “*Se extirparía de la república este género de gente tan dañina y perjudicial*” (Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Diversos, legajos 28 (I), (II)).

Resistencia gitana, en femenino

Según los relatos convencionales, muchos de los gitanos apresados durante el 30 de julio de 1749 fueron a parar al Arsenal de la Carraca, en Cádiz. Pero lo cierto, aunque no hay documentos históricos que reparen en esta “*coincidencia*”, es que la construcción del lugar mencionado comenzó en 1752, es decir, tan solo tres años después del inicio de la operación genocida. Hay más. La construcción del establecimiento militar, pionero en el territorio, fue promovida por nada menos que el arquitecto ideológico de la Prisión General, el Marqués de la Ensenada, uno de los impulsores fundamentales de la política naval española. Cuando comenzaron los problemas para afrontar su cautividad, los gitanos fueron desplazados al Arsenal del Ferrol, donde, según Antonio Gómez Alfaro, “*llegaron tras un azaroso viaje*

marítimo en el que no faltó una inesperada epidemia. No existen datos que permitan saber cuántos fallecieron durante la travesía y tuvieron como sepulcro las frías aguas atlánticas”. La construcción de dicho arsenal había sido promovida por Felipe V y por su secretario personal: el Marqués de la Ensenada. El primer proyecto para la construcción del mismo fue aprobado en 1750, un año después de la puesta en marcha de la Gran Redada de los Gitanos. Así mismo, el Arsenal de Cartagena, cuya construcción comenzó en 1732 —cómo no, con el impulso de Ensenada—, fue destino, a partir de 1749, de abundante mano de obra cautiva de los gitanos secuestrados durante la operación. Nos referimos a los tres arsenales marítimos más importantes de la historia nacional, bases de las flotas de guerra española y de la Marina.

Las mujeres gitanas residentes en Andalucía, en cambio, serán enviadas a la Alcazaba, a la Cárcel Real y serán recluidas en la calle Ancha de la Merced; especialmente en la calle Arrebolado, todo ello en la ciudad de Málaga. Las del Levante y resto del Reino serán enviadas al Castillo de Denia y a la Casa de la Misericordia de Zaragoza, planes ideados a conciencia por Ensenada y otros entre los que se encuentra el Marqués de Castellar. Los relatos históricos sobre la extraordinaria resistencia romaní al genocidio son abundantes. Las mujeres romanés

de la Casa de la Misericordia eran azotadas y sometidas a terribles castigos, sin embargo, estaban muy lejos de aceptar sin más su maltrato: *“El personal de la casa –porteros, veedor, el propio ‘alcaide de gitanas’– pasó de verdugo a víctima. Véase uno de los muchos ejemplos que recogen los libros de acuerdos: ‘.que el alcaide de las gitanas había dado de palos a una de ellas porque reñía con su madre, y la había herido en la cabeza..., y que cinco de ellas, y especialmente tres, lo maltrataron de modo que casi lo mataron’”* (Gómez Urdáñez, 2004).

Tal es el caso de las primeras 703 mujeres gitanas que, junto a sus menores *“venían desnudas y descalzas las más de ellas”*, fueron recluidas. Según el historiador José Luis Gómez Urdáñez, *“lo primero que hicieron, nada más ver el barracón al que se les destinaba, fue quedarse en los patios, en la huerta, al aire libre, sin entrar, negándose a obedecer cualquier orden [...] Las gitanas colmataron los dos pozos ciegos de la casa arrojando en ellos los restos de las camas, sus ropas y los jergones. En unos meses, la sarna hizo estragos”*. Este conato de revuelta no es una excepción: *“Desde el principio, las huidas fueron constantes. Muchas se escapaban para reunirse con sus maridos presos en la Aljafería y volvían luego, burlándose, incluso del alcaide, que estaba ‘aturdido y como alorado, ora sea por haberlo confundido las gitanas,*

ora por la enfermedad que tuvo este invierno’ [...] El deseo de volver a su libertad las hace tan resueltas y aún despechadas que es raro el día que no cometen uno u otro atentado, lo que nos induce al prudente recelo de que se extienda su arrojo y temeridad de dar fuego a la casa para frustrar nuestra providencia” (Gómez Urdáñez, 2004).

A causa de las dificultades para llevar hasta su fin la Prisión General, las autoridades consideraron la posibilidad de deportar a los gitanos a las Américas –medida tomada por los gobiernos de Portugal e Inglaterra–. Sin embargo, los debates sobre dicha posibilidad fueron zanjados de forma neurótica por el propio Marqués de la Ensenada: *“Primero. De que si en España viven mal, en Indias vivirán peor, y pervertirán a los pobres indios; 2º, Que como gente atrevida tiranizarán a los del rey, [y] será menester enviar tropa para sujetarlos; 3º, Que se unirán con ingleses, franceses y demás extranjeros para facilitar el comercio ilícito; 4º, Que serán como los mamelucos de San Pablo del Brasil, que han destruido tantos pueblos cristianos haciéndolos esclavos, y vendiéndolos a las naciones”* (Fernández Garcés/Jiménez González/Motos Pérez, 2014).

Finalmente, tras años de conflictos, liberaciones, nuevos encarcelamientos, revueltas y problemas económicos, el 6 de junio de 1763, Carlos III dio la orden de liberar a todos los gitanos y gitanas presos

de la Gran Redada. El 6 de julio de 1765, 16 años después del inicio de la operación, la Marina ordenó la liberación de todos los cautivos. Gracias al trabajo de Antonio Gómez Alfaro sabemos que treinta y cuatro años después todavía existían gitanos presos de la Prisión General de los Gitanos en Ferrol y Cádiz. Es precisamente con Carlos III cuando, ante la imposibilidad del genocidio, se ahonda en la voluntad de epistemicidio. La legislación se centró a partir de entonces en anular cualquier alusión a los gitanos, activando los resortes normativos para conseguir, por un lado, la “integración” de los mismos en la sociedad mayoritaria y, por otro, su desintegración como sujeto colectivo. “*La real pragmática*”, dicen de la ley de 19 de septiembre de 1783 los magistrados de Oviedo en informe evacuado ese mismo año, “*descubre en su fondo que su Majestad no quiere exterminar o aniquilar a los llamados gitanos, sino suprimir su nombre y rectificar sus costumbres*” (Gómez Alfaro, 2014). Los resortes normativos y simbólicos que emanan de dicha pragmática no serán abolidos hasta 1848.

Cuatro años antes era creado el Cuerpo de la Guardia Civil Española, institución que se hizo cargo de llevar a cabo “*las tradicionales medidas encaminadas al más eficaz control policial de los gitanos, que continuaron siendo víctimas de cautelas, rastreables durante la siguiente centuria en los textos reguladores del comercio de animales*” (Gómez Alfaro, 2014). Hay razones evidentes para asegurar que la larga tradición de legislación antigitana practicada en el territorio desde 1499 sirvió para inspirar el surgimiento de la ley de Vagos y Maleantes –ley de Peligrosidad Social más tarde– surgida en 1933. Tal y como vuelve a recordar Gómez Alfaro sobre la Guardia Civil, “*entre las funciones que tuvo asignadas desde un primer momento (Real Orden de 29 de julio de 1852) figuró una rigurosa y específica vigilancia de los gitanos, obligación literalmente recogida en la reforma reglamentaria de 1943 y no abolida hasta 1978*”. Todo ello indica que el hilo de la represión histórica contra el pueblo gitano se muestra con claridad si se mira bien, también en la actualidad. Habrá que seguir mirando. Y, sobre todo, actuar.

Frantz Fanon: el brillo del metal⁹⁰

“En esta tierra existe aquello que merece vida”. Mahmoud Darwish



Frantz Fanon nació en la isla caribeña de Martinica el 25 de julio de 1925. Murió de leucemia en los Estados Unidos el 6 de diciembre de 1961. Tenía 36 años. A esa edad había sido protagonista de dos guerras, militante político en el Caribe, Europa y África del Norte, dramaturgo, psiquiatra en ejercicio, autor de numerosos artículos en revistas

científicas, profesor, diplomático, periodista, director de un periódico anticolonial, autor de tres libros y un importante panafricanista e internacionalista.

Como Ernesto “Che” Guevara –otro revolucionario que valoró la poética y fue un internacionalista comprometido, médico, soldado, profesor y teórico– la vida de Fanon estuvo marcada por un movimiento permanente, militante y valiente hacia el presente, y hacia la especifici-

90 Publicado en el Dossier N°26 del Instituto Tricontinental de Investigación Social.

dad de las situaciones en las que se encontraba.

El pensamiento de Fanon lleva, en la frase memorable de Ato Sekyi-Otu, “una irreprimible apertura hacia lo universal”. En el ámbito de lo político, como en el poético, la ruta más verdadera hacia lo universal ha sido siempre a través de un intenso compromiso con lo particular en sus manifestaciones concretas en el tiempo y el espacio: este pedazo de tierra ocupado en los intersticios de esta ciudad, estas mujeres reconstruyendo en las ruinas del último ataque, el plástico quemándose en este brasero mientras la noche avanza, estos hombres saliendo de las sombras con estas armas.

“La valentía”, escribe Alan Badiou, “es una virtud local, es parte de la moralidad del lugar”. Ése es el terreno en el que fundamentan su intelecto los pensadores radicales que producen trabajos que mantienen una capacidad de ilustración e inspiración a través del tiempo y el espacio. Puede ser un terreno peligroso. Para el militante, el precio por la posibilidad de que –en palabras de Fanon escritas en Francia en 1952– “dos o tres verdades lancen sobre el mundo su claridad esencial” puede ser “afrontar el riesgo de la aniquilación”.

Para el intelectual radical, la confrontación con lo particular puede requerir a veces trabajo en solitario, como en algunas formas de escritura en la cárcel. Pero el principal

fundamento de la razón militante es, en palabras de Karl Marx, “*la participación en política y, por lo tanto, en las luchas reales*”. Y la emancipación –el comunismo en palabras de Marx– es “el movimiento real que suprime el estado actual de las cosas” y no “un ideal al que la realidad [tendrá] que ajustarse”.

Para Marx, el mundo sólo será moldeado por las ideas más valiosas del esfuerzo filosófico cuando la propia filosofía se haga mundana a través de la participación en la lucha. Cedric Robinson habla de este imperativo cuando escribe que para “cimentar el dolor en el propósito, la experiencia en la expectativa, la conciencia en la acción colectiva”, es necesario asegurarse de que “la práctica de la teoría esté informada por la lucha”.

Para Fanon, el desarrollo de la razón radical, es decir, la razón emancipatoria, ciertamente incluye la conversación con la filosofía tal como la define Paulin Hountondji: “no un sistema, sino una historia”. Sin embargo, el plano del devenir en el que este trabajo se constituye es –no muy diferente de la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci– el de la lucha, de las luchas de los condenados de la tierra. Fanon es, en términos de Gramsci, un filósofo democrático. “Este filósofo”, escribe Peter Thomas, “ya no se define más en términos de separación de ‘la vida del pueblo’, sino como un elemento expresivo de esa vida que pretende

cultivar, aumentando su capacidad para las relaciones activas de conocimiento y práctica”.

Desde su muerte a finales de 1961, el pensamiento de Fanon ha tenido una vida extraordinaria, que va desde la vorágine de la revolución argelina hasta la cárcel estadounidense, el suburbio francés, la favela brasileña y mucho más allá. Expresada a veces a través de una poética potente y siempre enraizada en un humanismo radical —una afirmación inmediata, universal y militante de la igualdad y del valor de la vida humana—, su visión política se opone decididamente a la lógica maniquea del colonialismo. El maniqueísmo es un concepto central en el pensamiento de Fanon. El término viene de una religión fundada por Mani, conocido por sus seguidores en Babilonia en el siglo III como el “Apóstol de la Luz”. Mani entretendió un conjunto de religiones diversas en una sola nueva fe que proponía el dualismo absoluto entre el bien y el mal, representados, en términos simbólicos, por la luz y la oscuridad. Traído al discurso contemporáneo como metáfora, el maniqueísmo habla de una división absoluta entre todas las cosas claras y buenas (y lo verdadero, lo bello, lo limpio, lo sano, lo próspero, etc.), y todas las cosas oscuras y malvadas (y lo falso, lo feo, lo sucio, lo enfermo, lo empobrecido, etc.). Es una actitud inherentemente paranoica hacia el mundo.

El pensamiento de Fanon está marcado por un compromiso axiomático con un igualitarismo inmediato y radical, incluyendo el reconocimiento de la capacidad universal de raciocinio. Está moldeado, en su estructura profunda, por un sentido profundamente dialéctico de la capacidad del ser humano para estar en movimiento. Su pensamiento, tomado en su conjunto, no se aparta de lo que Aimé Césaire, el extraordinario poeta surrealista, describió como la obligación de “ver claro y pensar claro, entender atrevidamente”.

La liberación debe, insiste Fanon, “devolver la dignidad a cada ciudadano, poblar los cerebros, llenar los ojos de cosas humanas, desarrollar un panorama humano, habitado por hombres conscientes y soberanos”. Para Fanon, la restauración de la dignidad no es una cuestión de retorno. El camino hacia lo que, en una carta escrita al intelectual iraní Ali Shariati en el último año de su vida, llamó “ese destino donde la humanidad vive bien” se lleva a cabo a través de un proceso constante de conversión y ampliación de la esfera de la razón democrática. Como señala Lewis Gordon, para Fanon la legitimidad no es cuestión de ofrecer pruebas de autenticidad racial o cultural, sino que “surge de la participación activa en las luchas por la transformación social y en la construcción de instituciones e ideas que nutren y liberan a los antiguos colonizados”.

Para el intelectual con formación universitaria, Fanon plantea una demanda simple, pero que mantiene su carga radical casi 60 años después: ir más allá del orden ontológico y espacial de la opresión y comprometerse con una forma de praxis insurgente y democrática en la que “una corriente de edificación y enriquecimiento recíproco” se desarrolla entre protagonistas de ubicaciones sociales diferentes.

Malas interpretaciones

El último libro de Fanon, *Los damnés de la tierra* [publicado en español en 1961 como *Los condenados de la tierra*], llegó al mundo poco después de que él lo dejara. En 1963 fue mal traducido al inglés como *The Wretched of the Earth* [Los miserables de la tierra]. Algunos eruditos prefieren referirse a él como *The Damned of the Earth*, que es una mejor traducción. Desde el comienzo, Jean-Paul Sartre, un intelectual anticolonial comprometido, desvió a muchos lectores con una introducción que, aunque amable, malinterpretó a Fanon como un pensador maniqueo. En 1970 Hannah Arendt, una pensadora que alcanzó una posición importante en la academia estadounidense y más allá de tomar consistentemente posiciones anti-negras, agravó el problema con otra mala interpretación influyente que redujo el pensamiento complejo de Fanon a

su apoyo a la lucha armada contra el colonialismo.

Sin embargo, hay un conjunto de intelectuales que han leído a Fanon como un pensador sofisticado y no como un arquetipo racial. Paulo Freire fue uno de los primeros intelectuales importantes que entendió la teoría de la praxis de Fanon. En 1968, Freire estaba terminando el manuscrito de su segundo libro, *Pedagogía del oprimido*, en Santiago de Chile, mientras vivía en el exilio de la dictadura militar en Brasil. En una entrevista en California en 1987, recordaba: “un joven que estaba en Santiago con una tarea política me dio el libro *Los condenados de la tierra*. Yo estaba escribiendo *Pedagogía del oprimido*, y casi había terminado el libro cuando leí a Fanon. Tuve que reescribir el libro”.

Después de leer a Fanon, Freire desarrolló un humanismo radical comprometido con el reconocimiento inmediato de la humanidad plena e igual de los oprimidos como una precondition para la acción emancipadora. Al igual que Fanon, su forma de praxis se basa en una ética de mutualidad entre el intelectual autorizado y las personas que no han tenido acceso a mucha educación formal.

Pedagogía del oprimido fue publicada más tarde ese año y en 1972 fue recogida por la Organización de Estudiantes Sudafricanos (SASO, por su sigla en inglés), que había sido creada en 1968 por Steve Biko, Bar-

ney Pityana, Rubin Phillip y otros. Desde Durban, Sudáfrica, las ideas de Freire se convirtieron en el centro de una forma de acción radicalmente democrática que tenía como objetivo trabajar hacia la conciencia crítica como un proyecto compartido, en lugar de anunciar al pueblo nuevas versiones de lo que Marx había llamado “abstracción dogmática”.

A finales de la década de los setenta y durante los ochenta, las ideas de Freire sobre la praxis –moldeadas en un grado significativo por Fanon y en muchos casos leídas junto con Fanon– fueron fundamentales para el trabajo político llevado a cabo en las luchas laborales y comunitarias de toda Sudáfrica. La teoría de la praxis de Freire permitió el surgimiento de algunas de las fuerzas sociales más poderosas e impresionantes del planeta en ese momento, en las que la gente común se volvió protagonista de la lucha y de la construcción de sentido, contrapoder e historia desde abajo.

En términos de la lectura de Fanon como teórico de la praxis, la rápida pero extraordinaria y duradera respuesta de Sylvia Wynter a los disturbios de Los Ángeles en 1992 fue ejemplar. En su conclusión explícitamente fanoniana de *No Humans Involved: A Letter to My Colleagues* [No hay humanos involucrados: una carta a mis colegas, en traducción libre], fue más allá de Los Ángeles hacia “las vidas desechables... de la vasta mayoría de las personas que

viven en la favela/barrio marginal del planeta y sus archipiélagos de desempleo”. Wynter argumentó que para los intelectuales formados en la universidad –a quienes ella entiende como “gramáticos” formados del orden constituido, un orden que no considera a todos como igualmente humanos– es imperativo “casar nuestro pensamiento” con el de los oprimidos.

Humanismo radical



En la Sudáfrica contemporánea, Fanon se lee y se discute desde el taller de formación política organizado en una ocupación de tierras urbanas, pasando por la escuela de formación política de un sindicato, hasta la academia, tanto en sus es-

pacios disidentes como en sus más altas cumbres. La vida y la obra de Fanon ofrecen inspiración y agudeza analítica a todas estas audiencias. Achille Mbembe, escribiendo desde Johannesburgo, explica: *"Yo mismo me sentí atraído por el nombre y la voz de Fanon porque ambos tienen el brillo del metal. El suyo es un pensamiento metamórfico, animado por una indestructible voluntad de vivir. Lo que da a este pensamiento metálico su fuerza y su poder es el aire de indestructibilidad y, su corolario, el mandato de levantarse. Es el inagotable silo de humanidad que alberga, el que ayer dio fuerza a los colonizados y hoy nos permite mirar hacia el futuro."*

Hay numerosas líneas de conexión que abren posibilidades fructíferas para un diálogo entre el trabajo de Fanon y formas contemporáneas de lucha. Esto va desde su recuento de la centralidad de la racialización del espacio y la espacialización de la raza en el proyecto de colonización, a cuestiones de la lengua, la vigilancia policial, el inconsciente racial y, por supuesto, las brutales realidades de lo que se ha venido a llamar la pos-colonia.

En la academia metropolitana, el humanismo de Fanon es a menudo ignorado o tratado como algo superado o incluso pre-crítico, con excepciones notables, como el valioso trabajo de Paul Gilroy. La condescendencia burlona de gente cuya humanidad jamás fue puesta en duda

no es rara. Pero en la Sudáfrica contemporánea es la cuestión de lo humano, de cómo se hace la cuenta de qué es humano y cómo se afirma la humanidad, lo que vincula más estrechamente el trabajo teórico de Fanon con el trabajo intelectual llevado a cabo en las luchas, a menudo peligrosas, por la tierra y la dignidad. Aquí, la dignidad se entiende como el reconocimiento de la humanidad plena e igual, incluyendo el derecho a participar en las decisiones sobre los asuntos públicos. Este tipo de luchas, frecuentemente emprendidas contra una violencia considerable del Estado y del partido gobernante, y el desprecio de la sociedad civil, están fundamentalmente enraizadas en un humanismo insurgente que legitima y sostiene la resistencia. El importante trabajo de Nigel Gibson sobre Fanon y Sudáfrica tiene una firme comprensión de esto.

La potencia política contemporánea del humanismo radical no es exclusiva de Sudáfrica. Desde Caracas hasta La Paz, pasando por Puerto Príncipe, los relatos de políticas populares y potencialmente emancipadoras con frecuencia destacan el barrio como un lugar de lucha importante, el bloqueo de carreteras y la ocupación como tácticas relevantes y la afirmación de la humanidad de los oprimidos como la base de la fuerza para sostener la resistencia. Esta afirmación se suele explicar como sustentada por prácticas sociales en las que las mujeres

desempeñan un papel de liderazgo y con frecuencia se habla de ella en términos de recuperación de la dignidad. No es raro escuchar a las personas hablar de la indignidad como consecuencia de la expropiación del derecho a participar en la toma de decisiones sobre asuntos públicos, así como sobre la tierra, el trabajo y la autonomía corporal.

La cuestión de lo humano es, en parte, una cuestión de cómo la opresión trata de distribuir la atribución de la capacidad de razón y de reconocer a algunos discursos como tales, a la par que descarta a otros como mero ruido, ruido producto de la irracionalidad. La cuestión es cómo determinamos quién es honrado y quién deshonorado, quién puede ser calumniado con impunidad y quién merece respeto público; las vidas de quiénes se valoran y las de quiénes no; qué vidas han de ser gobernadas por la ley y cuáles deben ser gobernadas rutinariamente por la violencia; por la muerte de quién hacer duelo y por la de quién no. La negación de la humanidad plena e igual permite a la opresión trazar la línea divisoria entre las formas de organización y resistencia que pueden considerarse políticas y las que no; y entre la sociedad civil y la esfera de actividad que considera sin sentido, criminal o una manifestación conspiratoria.

El humanismo radical de Fanon, un humanismo hecho –en la famosa frase de Césaire– “a la medida del

mundo”, mantiene una capacidad de hablar con poder real de muchas de las formas en las que la cuestión de lo humano se plantea y se impugna, desde el interior de las formas contemporáneas de militancia de base emprendidas en zonas de exclusión y dominación social.

La dimensión abierta de toda conciencia

Antes de ir a Francia a finales de 1946 para estudiar medicina, y luego especializarse en psiquiatría, Fanon fue soldado de las Forces françaises libres luchando contra el fascismo en Europa, a la vez que confrontaba el racismo constante dentro del ejército francés. En 1944 fue herido en la batalla por Colmar, un pueblo francés cerca de la frontera con Alemania y recibió la Cruz de Guerra por su valentía. En 1945 regresó a casa en Martinica, donde trabajó en la exitosa campaña de Césaire para ser elegido alcalde de Fort de France con una plataforma comunista.

Desde el principio, los escritos de Fanon en Francia se preocuparon de cómo el racismo producía lo que Michel-Rolph Trouillot denominaría más tarde como “una ontología, una organización implícita del mundo y sus habitantes”. En un ensayo que publicó a los 26 años titulado El síndrome norteafricano, Fanon examinó cómo la ciencia médica francesa se aproximaba al migrante norteafricano con “una actitud a priori”

que, significativamente, no se deriva “experimentalmente”, sino más bien “sobre la base de una tradición oral”. Observó que “el norteafricano no viene con un sustrato común a su raza, sino con una base construida por los europeos. En otras palabras, el norteafricano, espontáneamente, por el hecho mismo de aparecer en escena, entra en un marco preexistente”. En este marco, el norteafricano aparece para el médico francés como “un simulador, un mentiroso, un enfermo fingido, un haragán, un ladrón”.

Fanon muestra que en la conciencia del racista y en el intelecto general de formaciones sociales racistas, la división ontológica imaginada de la que depende la ideología racista es parte de lo que Immanuel Kant llamó el a priori, las categorías a través de las cuales se da sentido a la experiencia. Este engaño de la razón —lo que Gordon denomina “racionalidad racista”— tiene como resultado sociedades racistas que producen formas de conocimiento que, aunque autorizadas como las instancias más formadas de la razón en funcionamiento, son fundamentalmente irracionales.

El primer libro de Fanon, *Peau noire, masques blancs* (traducido al español como *Piel negra, máscaras blancas* en 1968), se publicó en el verano francés de 1952, unos pocos meses después de *El síndrome norteafricano* y en el mismo año de *Invisible Man* de Richard Wright,

con el cual se lee a menudo. Magníficamente analizado por Gordon, es una declaración de compromiso radical y afirmativo con la libertad humana a la vez que una brillante crítica al racismo en el Caribe y la metrópoli que trata asuntos que van desde el idioma hasta la cultura popular, pasando por el romance y el sexo, desde la antropología hasta la psicología. Hasta el día de hoy sigue siendo un texto fundacional para los estudios críticos sobre las razas.

Fanon dictó *Piel negra, máscaras blancas* a Josie Dublé, compañera y amante con quien después se casaría, mientras se paseaba arriba y abajo en su cuarto de estudiante en Lyon. La prosa tiene la cadencia de ese movimiento y está esculpida por una poética convincente con influencias discernibles de su lectura de poetas como Aimé Césaire y Jacques Roumain. Partes del libro se pueden leer de manera similar a ciertos pasajes de Walt Whitman, como si estuvieran destinados a ser declamados.

Toda política se basa, conscientemente o no, en una ontología, en una teoría del ser humano. Para Fanon hay dos hechos clave sobre el ser humano, ambos mediados por una disposición afirmativa. El primero es que el ser humano es “movimiento hacia el mundo”. En la tradición de la filosofía francesa que va de Sartre a Badiou, la perspectiva de lo que Fanon llamó la “mutación” de la conciencia, la capacidad del ser

humano para cambiar, será un tema central de su pensamiento hasta el final. En su trabajo producido durante su inmersión en la Revolución argelina, la mutación de la conciencia sería explorada en el contexto de la lucha colectiva.

Para Fanon, la conciencia no es solo dinámica. El segundo hecho sobre el ser humano es que la conciencia es libre en la forma en que lo es para el existencialismo de Sartre. Para Fanon, “en el mundo al que me encamino, me creo interminablemente. Soy solidario del ser en la medida en que lo supero”. Pero Fanon no comparte el pesimismo de la visión de Sartre de que lo humano es “una pasión inútil”. El humanismo de Fanon lleva un optimismo fundamental, que puede ser ubicado en una tradición de humanismo caribeño con antecedentes africanos y paralelos que van de Toussaint Louverture a Aimé Césaire y hasta Sylvia Wynter y Jean-Bertrand Aristide. Fanon comienza y termina su libro insistiendo que “el hombre es un sí”.

Su humanismo también tiene una dimensión universal: “el antisemitismo me afecta en plena carne, me amotino, una contestación horrible me hace palidecer, se me niega la posibilidad de ser un hombre”. Fanon afirma que “Cada vez que un hombre ha conseguido que triunfe la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no ante un intento de sometimiento de su semejante, me he sentido solidario

de su acción”. Por supuesto, el uso de lenguaje con género, que a veces (pero no siempre) se introduce en la traducción al inglés, es desafortunado para un intelectual que insistía en que “debemos guardarnos contra el peligro de perpetuar las tradiciones feudales que consagran la prioridad del elemento masculino sobre el elemento femenino”.

Para Fanon, el imperativo de reconocer cada conciencia como autónoma y en posesión de capacidad de razonar y de ejercer la libertad es ético y empírico. Termina su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*, insistiendo en que “al final de esta obra me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia”. El compromiso de Fanon con el reconocimiento de toda conciencia como una puerta abierta es un principio universal, un axioma militante, totalmente opuesto a la concepción aristocrática de la filosofía que, de Platón a Nietzsche y hasta sus descendientes contemporáneos, reserva la razón para una casta privilegiada. Antes en el libro, Fanon escribe como clínico y en la intimación de la teoría de la praxis que luego se elaboraría en el vórtice de la guerra de Argelia: “*Frente a esa vieja campesina de 73 años, débil mental, en pleno proceso de demencia, de golpe siento que se hunden las antenas con las que toco y con las que soy tocado. El hecho para mí de adoptar un lenguaje apropiado a la demencia, a la debilidad mental, el*

hecho para mí de “agacharme” ante esta pobre vieja de 73 años; el hecho para mí de ir hacia ella, en búsqueda de un diagnóstico, es el estigma de un sometimiento en mis relaciones humanas.”

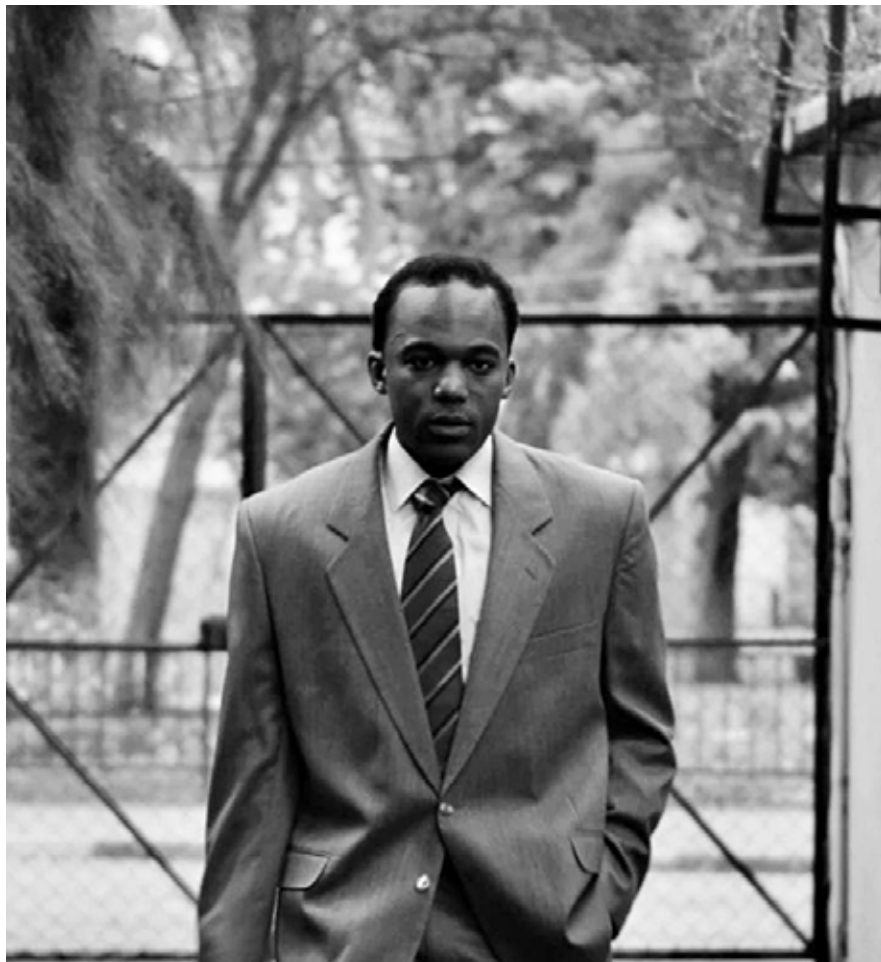
Delirio maniqueo

Piel negra, máscaras blancas también es una teoría de cómo el racismo “encaja” al ser humano. Fanon describe su deseo “Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos”, pero se encuentra “encerrado en esta objetividad aplastante”. Plantea una teoría de la ideología racista como una forma de “delirio maniqueo” en la que, en la imaginación racista que estructura todo, de la publicidad al entretenimiento, la ciencia y el inconsciente, la blancura es asociada con la belleza, la razón, la virtud, la limpieza, etc. y la negritud con lo opuesto. En la limitada medida en que el progreso es posible dentro de la lógica de este esquema, “entre el negro y el blanco se traza la línea de mutación. Se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente”.

Fanon describe el fracaso inevitable de los intentos por encontrar una manera de ganar el reconocimiento necesario para vivir libremente contra el peso aplastante del racismo: “en todos los lances jugaba a perder”. Uno de esos lances perdedores fue la razón. El fanatismo con

el que la razón fue codificada como blanca en la imaginación racista fue tal que era imposible ser reconocido simultáneamente como negro y razonable: “cuando yo estaba presente, ella [la razón] no lo estaba, cuando ella estaba allí, yo ya no estaba”. El resultado final es el colapso: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar”.

Fanon concluye que no puede haber una solución personal al problema del racismo. Lo que se requiere es “reestructurar el mundo”. Termina *Piel negra, máscaras blancas* afirmando que “conducir al hombre a ser accional, a mantener en su circularidad el respeto de los valores fundamentales que hacen un mundo humano, esa es la primera urgencia de aquel que, tras haber reflexionado, se dispone a actuar”. Se trata de un compromiso con la praxis, término que aparece constantemente en las publicaciones originales en francés de la obra que seguiría produciendo en Túnez, pero que generalmente se elude en las traducciones al inglés.



Mutaciones radicales

Después de concluir sus estudios en Francia, Fanon asumió el cargo de director del Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville en Argelia, una institución colonial en la que implementó reformas radicales. Alice Cherki, interna en el hospital y posteriormente la biógrafa más sensible de Fanon,

recuerda que su objetivo como clínico no era “silenciar la locura, sino escucharla”.

En 1956, describiendo la sociedad colonial como “una telaraña de mentiras, cobardía y desprecio por el hombre”, renunció a su cargo en el hospital para unirse a la revolución contra el colonialismo francés desde una base en Túnez. Trabajó para la

revolución como psiquiatra, periodista, editor y diplomático, realizó trabajos de reconocimiento y enseñó filosofía –incluyendo La crítica de la razón dialéctica de Jean Paul Sartre– a los soldados en el frente. En sus años como revolucionario se encontraría con personas como Simone de Beauvoir, Cheik Anta Diop, Patrice Lumumba, Es'kia Mphahlele, Kwame Nkrumah y Jean-Paul Sartre.

En diciembre de 1957, Abane Ramdane, el compañero más cercano de Fanon en el movimiento de liberación argelino, fue asesinado por una facción de derecha dentro del movimiento, que pretendía subordinar el trabajo político a la autoridad militar. El nombre de Fanon fue puesto en una lista de personas a ser vigiladas, y sujeto a una suerte similar en caso de que hubiera un desafío abierto dentro del movimiento en respuesta al asesinato. Desde ese momento, Fanon vivió sabiendo que había un potencial de riesgo significativo de los nacionalistas autoritarios en el movimiento y una lucha vital dentro de la lucha.

El segundo libro de Fanon, *Sociologie d'une révolution* (L'an V de la révolution algérienne) [Sociología de una revolución. El año V de la Revolución argelina] fue publicado en 1959 y traducido al inglés en 1965. En inglés se lo conoce como *A Dying Colonialism* [Un colonialismo agonizante] desde 1967. En español fue publicado en 1968 como *Sociología de una revolución*. El li-

bro es, explica Fanon, un recuento de cómo la participación en la lucha “para imponer la razón a la sinrazón [colonial]”, para oponerse a “esta indignidad, consentida y alimentada cada mañana”, genera lo que él denomina como “cambios esenciales en la conciencia del colonizado”.

Es, como observa Cherki, un libro que trata deliberadamente sobre “los hombres y las mujeres comunes”, mujeres y hombres en una sociedad en movimiento, más que sobre las personalidades y acciones de una élite revolucionaria. En contraste con formas elitistas de anticolonialismo que pretenden dirigir a “las masas” desde arriba, el imperativo de reconocer “la dimensión abierta de toda conciencia” se extiende a la gente común.

Fanon aclara su posición desde el principio: “El poder de la revolución argelina reside, desde hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino”. En el contexto de la lucha revolucionaria, el cambio ha escapado del estrangulamiento de la ideología racista, que sólo entiende el progreso como el movimiento de negro a blanco, y ahora es un proceso autónomo y autodirigido.

El libro presenta cinco estudios de caso del tipo de “cambio radical” o transformación de la conciencia que puede tener lugar en el vórtice de la lucha, del movimiento colectivo. En cada caso, Fanon ofrece un relato de cómo se rompe en la lucha

el maniqueísmo introducido por el colonialismo. El libro examina cómo tecnologías introducidas a través del colonialismo e inicialmente identificadas como inherentemente coloniales, como por ejemplo la radio y la medicina biomédica, son apropiadas en la lucha, cómo las relaciones de género cambian en la lucha y, en el último capítulo, cómo parte de la minoría europea elige apoyar la revolución anticolonial.

Tal vez no es sorprendente, dado el contexto de todo o nada de la guerra de Argelia, que los estudios de caso de Fanon sobre el desarrollo de solidaridades políticas radicales atravesando clase, género y raza, tracen todos un movimiento unidireccional de ilustración progresiva. Por ejemplo, el médico, antes visto como un agente del colonialismo, pero ahora “durmiendo en el suelo con los hombres y las mujeres de las mechtas, viviendo el drama del pueblo”, se convierte en “nuestro médico”.

Las normas de género también se muestran cambiantes en la lucha. Fanon describe a la mujer argelina “que ocupa un lugar cada vez más importante en la acción revolucionaria” y “hace estallar el mundo reducido e irresponsable en el que vivía, y fraternalmente colabora en la destrucción del colonialismo y en el nacimiento de una nueva mujer”. Este aspecto del trabajo de Fanon y su compromiso más amplio con el género está muy bien analizado por Sharpley-Whiting, quien concluye,

en un riguroso análisis feminista, que está claro que “Fanon reconoció el derecho de la mujer argelina a existir como un ser social completo y autónomo”.

Cualquiera que haya participado en una lucha popular sostenida reconocerá inmediatamente el valor y la validez del relato de Fanon sobre “cambios radicales” que pueden cambiar, dramática y a menudo rápidamente, las capacidades y el pensamiento de las personas. Sin embargo, en Sociología de una revolución, no hay una idea de la lucha dentro de la lucha, ni de que el progreso dialéctico puede ser revertido, y que eso acontece a menudo una vez que las luchas han disminuido.

Un rojo muy fuerte

En junio de 1959, Fanon sufrió heridas graves cuando un jeep en el que viajaba fue volado por una mina cerca de la frontera entre Túnez y Argelia. Fue enviado a Roma para recibir tratamiento médico, donde escapó por poco de ser asesinado, muy probablemente a manos de una violenta organización de colonos vinculada al Estado francés.

En marzo de 1960, Fanon fue enviado a Accra como embajador itinerante del gobierno provisional del movimiento de liberación nacional de Argelia, el Front de libération nationale (Frente de Liberación Nacional). Sus encuentros con Estados recientemente independizados a

menudo fueron desalentadores. En noviembre de 1960, formó parte de un equipo encargado de una misión de reconocimiento destinada a abrir un frente meridional en la frontera con Mali, con líneas de suministro que irían desde Bamako a través del Sahara. En el último minuto, sospechando que era una trampa, abandonaron su plan de viajar en avión y condujeron los dos mil kilómetros de Monrovia a Bamako. El avión en el que tenían previsto viajar fue desviado a Abijan, donde fue registrado por el ejército francés.

En su cuaderno de bitácora, Fanon registró su preocupación por los límites de las políticas que no logran ir más allá del maniqueísmo introducido por el colonialismo para desarrollar ideas y prácticas emancipadoras: “El colonialismo y sus derivados no constituyen, de hecho, los actuales enemigos de África. En poco tiempo este continente será liberado. Por mi parte, mientras más profundamente entró en las culturas y los círculos políticos, más seguro estoy de que el gran peligro que amenaza a África es la ausencia de ideología”.

Conmovido por los vastos paisajes del desierto, y retornando a la poesía de sus primeras obras, Fanon escribió: “A veces vemos una puesta de sol que torna el manto del cielo de un violeta brillante. En estos días encontramos un rojo muy fuerte”. Aunque el viaje a través del desierto le había dejado visiblemente exhausto, fue inmediatamente a Accra a escribir una

contribución para una publicación en inglés del gobierno provisional de Argelia. Un examen realizado por un médico en Accra planteó la posibilidad de una leucemia. Regresó a Túnez, se hizo un examen de sangre y se diagnosticó a sí mismo de leucemia. Esa noche anunció su decisión de escribir un nuevo libro. Después de recibir tratamiento en una clínica a las afueras de Moscú, tuvo un breve tiempo para escribir mientras el cáncer entró en remisión.

Después de la muerte de Frantz Fanon en 1961, su cuerpo fue llevado a través de la frontera de Túnez para ser enterrado en Argelia.



La marcha laboriosa hacia el conocimiento racional

Partes de la última obra de Fanon, *Los condenados de la tierra*, fueron dictadas mientras moría, desde un colchón en el suelo de un apartamento en la ciudad de Túnez. El libro ofrece una apasionada acusación del colonialismo, un relato crítico de la lucha en su contra, un relato igualmente ardiente del pantano poscolonial, y una visión radicalmente democrática de la praxis emancipadora. Termina con un recuento desgarrador de los daños causados por la violencia de la guerra colonial.

La crítica de la ciudad colonial en las primeras páginas del libro es particularmente poderosa y continúa resonando en el presente. La ideología maniquea que Fanon criticó en Francia toma una forma material concreta en el mundo colonial, de la cual el apartheid fue un caso paradigmático. El mundo colonial está dividido en zonas diferentes, destinadas a diferentes tipos de personas. Es un mundo de “enredos de alambre de púas”, “un mundo en compartimentos”, “un mundo cortado en dos”, “un mundo estrecho sembrado de violencia”. En la opinión de Fanon, la auténtica descolonización requiere un final decisivo para una situación en la cual “ese mundo en compartimientos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes.”

La descripción de la lucha anticolonial continúa la exploración de los cambios colectivos desarrollada en *Sociología de una revolución*. En la narrativa de Fanon, la respuesta inicial a la opresión colonial está moldeada fundamentalmente por aquello a lo que se opone: “el maniqueísmo del colono produce un maniqueísmo del colonizado”. Fanon no puede ser más claro acerca de los costos de este contra-maniqueísmo: “A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira equivalente”. Dentro de la lucha hay, dice él, una inicial “brutalidad y un desprecio de las sutilezas”.

Pero, a medida que hay un movimiento a lo largo de lo que Fanon llama “la marcha laboriosa hacia el conocimiento racional”, los paradigmas coloniales son trascendidos más que simplemente invertidos. El pueblo comienza a “pasar del nacionalismo total e indiscriminado a una conciencia social y económica”. Fanon tiene claro que en este proceso “el pueblo deberá, igualmente, abandonar el simplismo que caracterizaba a su percepción del dominador”, ya que “el nivel racial y racista es superado en los dos sentidos”.

Sekyi-Otu, señalando un punto que es crucial para permitir lecturas serias de la obra, muestra que un conjunto de declaraciones enfáticas ofrecidas como declaraciones definitivas al comienzo del libro son luego desafiadas a medida que la narrativa de Fanon se desarrolla. Para tomar

solo un ejemplo, al comienzo afirma que “la conducta con los nacionales es abierta; crispada e ilegible con los colonos. La verdad es lo que precipita la dislocación del régimen colonial y pierde a los extranjeros”. Más tarde Fanon explica que, en la medida en que se hace evidente que “la explotación puede presentar una apariencia negra o árabe”, las certezas iniciales se encuentran con límites obvios.

Fanon escribe que, a medida que las certezas maniqueas que marcan el primer momento de la lucha comienzan a derrumbarse, “A la claridad idílica e irreal del principio, la sustituye una penumbra que quebranta la conciencia”. Con el tiempo, a medida que se desarrolla la lucha, “la conciencia descubre laboriosamente verdades parciales, limitadas, inestables.” Las cosas se repiendan a la luz de la experiencia de la lucha, del movimiento colectivo contra el colonialismo. El propósito fundamental del relato de Fanon de este movimiento fuera de la lógica maniquea del colonialismo es, como argumenta Sekyi-Otu, “para escenificar el surgimiento de modos más ricos de razonar, juzgar y actuar” que aquellos inmediatamente accesibles dentro de los límites del pensamiento colonial.

Su crítica a la burguesía nacional, “la burguesía rapaz”, a su uso del Estado como un instrumento para acosar a la sociedad y su mal uso de la historia de la lucha colectiva para apuntalar su propia autori-

dad, es implacable. Para Fanon está claro que hay formas de militancia nacionalista que mantienen los mismos “juicios peyorativos” sobre los más oprimidos entre los colonizados que “recuerdan en más de un concepto la doctrina racista de los antiguos representantes de la potencia colonial”. Insiste en que la conciencia nacional, “ese canto magnífico que sublevó a las masas contra el opresor”, debe ser complementada con la conciencia política y social.

Fanon lanza una advertencia clara respecto a los partidos que pretenden “encuadrar a las masas según un esquema a priori” y a los intelectuales que deciden “reencontrar el camino de la cotidianidad” con fórmulas que son “estériles en extremo”. Para Fanon, la vocación del intelectual militante es llegar “a este sitio de oculto desequilibrio donde se encuentra el pueblo”, al “núcleo en ebullición donde se prefigura el saber” y, allí, “colaborar en el plano físico”. Está claro que el intelectual formado en la universidad debe evitar tanto la “ineptitud del intelectual colonizado para dialogar”, como su anverso, convirtiéndose en “una especie de bendito sí-sí que asiente ante cada frase del pueblo”. En contra de esto, recomienda “la inserción del intelectual colonizado en la marea popular” con el objetivo de lograr, como se ha señalado anteriormente, “una corriente de edificación y enriquecimiento recíproco”.

Fanon afirma la práctica de la mutualidad arraigada en un compromiso inmediato con la igualdad radical, algo como la visión de juventud de Marx de “una asociación de seres humanos libres que se educan unos a otros”. Su compromiso consistente con el reconocimiento de “la dimensión abierta de toda conciencia” lo lleva a una comprensión radicalmente democrática de la lucha arraigada en prácticas locales, en las que se afirma la dignidad, se llevan a cabo discusiones y se toman decisiones. Para Fanon, la tarea principal de la formación política es mostrar que “no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo”. Afirma la importancia de “la libre circulación de un pensamiento elaborado con las necesidades reales de las masas”. Hay claras resonancias de la famosa

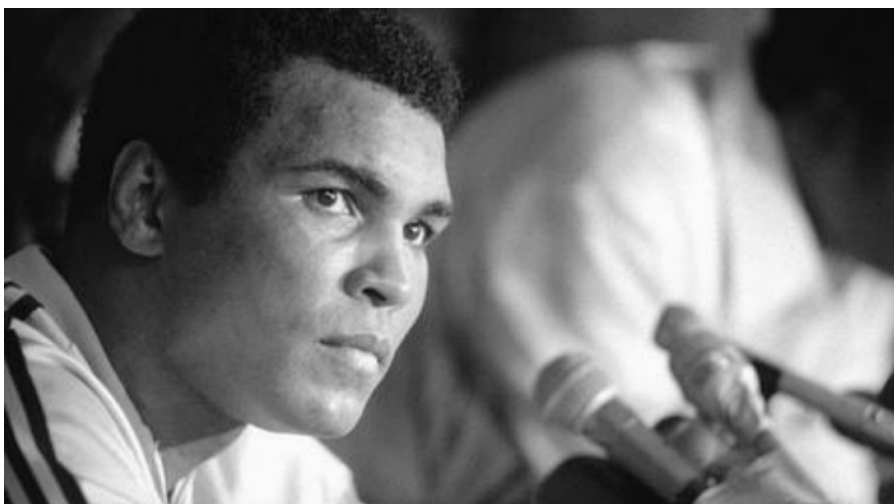
afirmación de C. L. R. James, en una frase que toma prestada de Vladimir Lenin, “cualquier cocinero puede gobernar”. Fanon, comprometido hasta el final con la emancipación de la razón, con su emancipación en y a través de la lucha, terminó su último libro con el imperativo de “desarrollar un pensamiento nuevo”.

Para ser digno de su nombre, el pensamiento comunista debe ser una expresión del intelecto en movimiento, del intelecto arraigado en un movimiento real y, por eso, en diálogo permanente con otros en lucha. Debe llevar el deseo militante por —en la breve síntesis de Étienne Balibar de un eje central de la Ética de Baruch Spinoza— “tantos como sea posible, pensando tanto como sea posible”. Esta es la forma de militancia desde la cual Fanon nos habla hoy, con un poder tan convincente, con el brillo del metal.

La historia oculta de Muhammad Alí

Dave Zirin

La resistencia al racismo y a la guerra no pertenece solamente a la década de 1960, sino al futuro común de la humanidad. Tommic Smith



Las películas de Mohammad Alí se han vendido para vender de todo, desde gaseosas hasta automóviles. La imagen que recibimos es la del inverosímil boxeador carismático, bailando en el ring y gritando “soy el más grande.” El Muhammad Alí actual es también una figura muy pública, a pesar de su incapacidad

casi total para moverse o hablar. Su voz ha sido silenciada por sus años de boxeo y la enfermedad de Parkinson. Este Alí ha sido admitido por el establishment como un santo que camina.

En 1996 Alí fue enviado con sus temblorosas manos para encender la antorcha olímpica en Atlanta. En

2002, “aceptó ser una estrella en una campaña publicitaria producida en Hollywood, diseñada para explicar los EE. UU. y la guerra en Afganistán al mundo musulmán”.

Alí ha sido absorbido por el establishment como una leyenda, un ícono inofensivo. Apenas si hay una traza que haya quedado de la polémica verdad. Jamás ha habido un atleta más injuriado por la prensa dominante, más perseguido por el gobierno estadounidense, o más desafiadamente más amado por todo el mundo que Muhammad Alí. Ahora apenas hay una mención de este Alí, quien fue el catalizador para traer las cuestiones del racismo y la guerra en los deportes profesionales.

El simple pensamiento de atletas usando sus plataformas insanamente exaltadas e hiper-comercializadas para luchar contra la injusticia, ahora es casi inimaginable. Tales acciones romperían al dominio dorado de los grandes deportes; los “deportistas” no deben ser políticos, salvo cuando se trata de saludar a la bandera, de apoyar a las tropas, o de vender la guerra.

Por eso es que cuando Toni Smith, el capitán de Basketball en la pequeña División III Manhattanville College, dió la espalda a la bandera en 2003, el ataque fue rabioso. En ese mismo año Josh Howard, del Wake Forest basketball All-American, dijo sobre la guerra de EE.UU. contra Iraq, “todo eso se trata sobre el petróleo ... así es como lo siento”.

Howard no sólo fue escarnecido públicamente, sino que los reporteros afirmaban que “los comentarios antiguerra reflejan el rumoreado comportamiento errático”.

La historia oculta de Muhammad Alí y la revuelta de los atletas negros en la década de 1960 es una historia viva. Reclamándola a los poderes fácticos, podemos comprender mejor las luchas de los años sesenta. Podemos ver cómo la lucha puede dar una forma a cada aspecto de la vida bajo el capitalismo, incluso a los deportes.

Los primeros boxeadores en los Estados Unidos eran esclavos. Los propietarios de las plantaciones sureñas se entretenían juntando a los esclavos más fuertes y hacían que se pelearan llevando collares de hierro.

Pero luego de la abolición de la esclavitud, el boxeo era una excepción entre los deportes. A diferencia de los principales deportes, esto no se debía a que los promotores fueran progresistas. Todo lo contrario. La brutalidad de ese deporte les daba la oportunidad para hacer dinero, gracias al racismo rampante en la sociedad estadounidense.

Inconscientemente, estos primeros financistas abrieron un espacio donde pudieran ser desafiadas las ideas supremacistas de la sociedad.

Esa era la época de una pseudo-ciencia profundamente racista. No solo prevalecía la opinión de que los negros eran mentalmente inferiores, sino también físicamente inferiores a

los blancos. Se suponía que los negros eran considerados demasiado perezosos y demasiado indisciplinados como para ser alguna vez considerados seriamente como atletas.

Cuando Jack Johnson se convirtió en el primer campeón de boxeo de peso pesado en 1908, su victoria creó una grave crisis. Los medios informativos crearon un frenesí alrededor de la necesidad de “una gran esperanza blanca” para restaurar el orden en el mundo. El campeón anterior, Jim Jeffries, volvió de su retiro y dijo, “estoy participando en esta pelea con el único propósito de probar que un hombre blanco es mejor que un negro”

En la pelea, que tuvo lugar en 1910, la banda musical de la fila cercana al ring tocó la canción “Todos los negros me parecen iguales” y los promotores dirigieron a la muchedumbre totalmente blanca con la consigna “mata al negro”. Pero Johnson fue más rápido, más fuerte y más inteligente que Jeffries. Lo puso fuera de combate con facilidad.

Luego de la victoria de Johnson, hubo tumultos raciales en todo el país: en Illinois, Missouri, Nueva York, Ohio, Pennsylvania, Colorado, Texas y Washington, D. C. La mayoría de los tumultos consistió en multitudes linchadoras blancas atacando a negros, y negros respondiendo.

Esta reacción a un match de boxeo fue uno de los levantamientos raciales más extensos en los Estados Unidos, hasta el asesinato en 1968

de Martin Luther King, Jr. Los grupos religiosos de extrema derecha se organizaron inmediatamente para prohibir el boxeo. De hecho, el Congreso promulgó una ley prohibiendo las películas de boxeo.

Incluso algunos líderes negros, como Booker T. Washington, apremiaron a Johnson a condenar a los afroamericanos por hacer tumultos y seguir la línea. Pero Johnson siguió desafiante y enfrentó al hostigamiento y la persecución durante la mayor parte de su vida. Fue obligado a exilarse en 1913 por la acusación falsa de transportar a una mujer blanca a través de las fronteras estatales para la prostitución.

La violenta reacción contra Johnson significó que pasarían veinte años antes de la aparición de otro campeón de peso pesado, Joe Louis, “el bombardero de Detroit”. Louis era callado donde Johnson era desafiante. Él estaba manejado muy cuidadosamente por un equipo de administradores que tenía un conjunto de reglas que Louis tenía que seguir, incluyendo “nunca ser fotografiado con una mujer blanca, nunca ir a un club por su cuenta y no hablar si no se le habla.”

Pero en el ring era devastador, alcanzando 69 victorias en 72 peleas profesionales (55 de ellas por knockouts). A pesar de tener una imagen donde él hacía lo que le indicaban sus entrenadores, Joe Louis (y su dominio en el ring) representaba mucho más para los afroamericanos pobres,

y también para la clase obrera que se radicalizaba en la década de 1930.

Esta situación se produjo en una forma famosa durante las dos peleas de Louis contra

el boxeador alemán Max Schmeling en 1936 y 1938. Schmeling era promovido en una forma enorme por Adolph Hitler, como una prueba de la “grandeza aria”. En el primer encuentro, Schmeling ganó por knockout a Louis. No solo Hitler y el propagandista Joseph Goebbels tuvieron un día feriado, sino que la prensa sureña en los Estados Unidos se lo tomó a risa. Un columnista en el New Orleans Picayune escribió: “Supongo que esto prueba cuál es realmente la raza de los amos”.

La siguiente contienda entre Louis-Schmeling en 1938 fue un alboroto político: un referéndum físico sobre Hitler, las leyes de segregación en el sur estadounidense, y el anti-racismo. El Partido Comunista de los EE. UU. organizó escuchas de radio de la pelea desde Harlem hasta Birmingham que se convirtieron en reuniones masivas. Hitler cerró los cinematógrafos para que el pueblo fuera obligado a escucharlo.

Louis lo devastó a Schmeling en un round. Hitler cortó rápidamente la transmisión radial en toda Alemania cuando se evidenció que se acercaba el knockout.

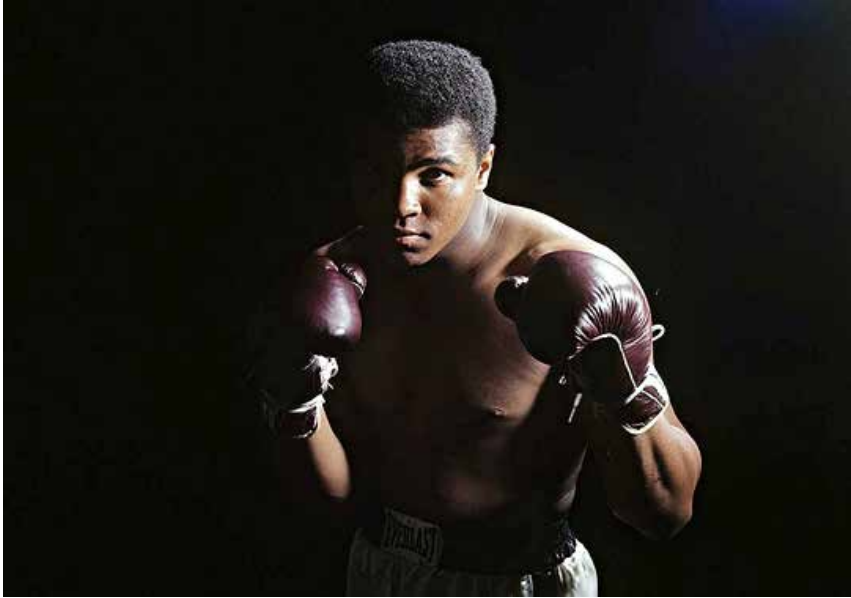
El “bombardero de Brown” mantuvo el título del peso pesado, el reino más largo en la historia. Derrotaba a todos los contendientes, blan-

cos en la gran mayoría, defendiendo su título en un récord de veinticinco veces. Como la poeta Maya Angelou escribió sobre Louis, “el negro invencible, el que enfrentó al hombre blanco y lo derrotaba con sus puños. Él en un sentido cargó tantas de nuestras esperanzas, y quizás incluso nuestros sueños de venganza”.

Treinta años después de la pelea, Martin Luther King Jr. escribió en “Por qué no podemos esperar”: Hace más de veinticinco años, uno de los estados sureños adoptó un nuevo método del castigo capital. El gas venenoso suplantó a la horca. En sus primeras etapas se puso un micrófono dentro de la cámara mortal sellada para que los observadores científicos pudieran oír las palabras del prisionero moribundo para juzgar cómo reaccionaba la víctima en su novedosa situación.

La primera víctima fue un joven negro. Mientras caía la píldora en el recipiente, y se elevaba el gas, del micrófono llegaron estas palabras: “Sálvame Joe Louis. Sálvame Joe Louis. Sálvame Joe Louis.”

En una sociedad tan violentamente racista, el boxeo se convirtió en una salida para la ira de las personas; una obra moral sobre la capacidad frustrada, los talentos no reconocidos y los talentos no reconocidos y el incansable espíritu de lucha que dieron una forma a la experiencia negra en los Estados Unidos.



Rey del mundo

La identidad de Muhammad Ali se forjó en las décadas de 1950 y 1960, mientras se calentaba y hervía la lucha por la libertad negra. Había nacido como Cassius Clay en Louisville, Kentucky en 1942. Su padre, un artista frustrado, se ganaba la vida pintando casas. Y su madre era una trabajadora doméstica.

El pueblo de Louisville durante la juventud de Ali era una comunidad segregada y criadora de caballos, donde ser negro significaba ser visto como parte de una clase de serpientes. Pero el joven Clay podía boxear y podía hablar siempre. Su boca no era como la de ningún boxeador, atleta o figura pública negra que alguien hubiera oído nunca. Joe Louis

solía decir, “mi manager habla por mí. Yo hablo en el ring”. Clay hablaba dentro del ring y fuera de él. La prensa lo llamaba “el labio de Louisville”, “efectivo el descarado”, “boca poderosa” y “caso gaseoso”.

Él solía decir que él hablaba porque su héroe era un luchador profesional llamado Gorgeous George. Pero en un momento de descuido dijo “¿Dónde piensas que estaría la semana próxima si no supiera como gritar y vociferar? Probablemente estaría en mi pueblo natal lavando ventanas y diciendo “sí señor” y “no señor” y sabiendo mi lugar”.

Pero Ali era algo más que hablar. Sus habilidades boxísticas le permitieron ganar la medalla de oro en las Olimpiadas de 1960 a la edad de 18 años. Cuando volvió de las Olímpia-

das (y este fue su primer paso en su carrera política) tuvo una conferencia de prensa en el aeropuerto, con su medalla de oro colgando de su cuello y dijo:

“Hacer a Norteamérica la más grande es mi objetivo. Así fue que gané al ruso y pegué al polaco” Y para EE. UU. gané la medalla de oro.

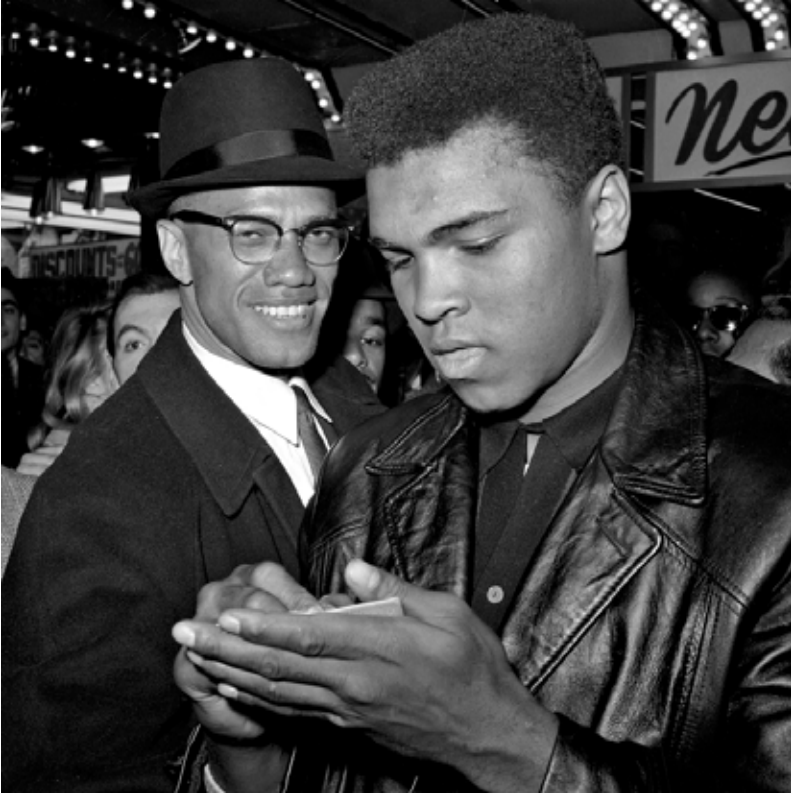
Los griegos dijeron que “eres mejor que Cassius el viejo”

Clay amaba a su medalla de oro. Su compañera olímpica, Wilma Rudolf, decía: “Él dormía con ella. Iba a la confitería con ella. Nunca se la sacaba.”. Una semana después de volver a casa desde las Olimpiadas, Clay fue a comer una hamburguesa con queso con su medalla colgando de su cuello en un restaurante de Louisville y se negaron a servirle. Él se fue y arrojó su medalla al río Ohio.

El joven Clay comenzó entonces activamente a buscar respuestas po-

líticas y comenzó a hallarlas cuando escuchó hablar a Malcolm X en una reunión de la Nación del Islam (NDI), donde le oyó decir, “ustedes podrían ver a estos negros que creen en la no violencia y si nos confunden con algunos de ellos y ponen sus manos sobre nosotros pensando que les vamos a dar la otra mejilla, los mataremos así como así.”

El joven luchador y Malcolm X se hicieron dos aliados políticos y amigos de verdad: Malcolm lo acompañaba mientras él se entrenaba para su lucha contra “el gran oso feo”, el campeón Sonny Liston. Con Malcolm a su lado, corrían los rumores a través de las páginas deportivas, de que Clay estaba yendo a unirse a la NDI, y la prensa lo acosaba queriendo saberlo. En un momento dado, les dijo, “puede ser que lo haga si me siguen preguntando”.



Cuando todos estaban prediciendo un fácil knockout para Liston, Malcolm dijo, “ganará Clay. Es el mejor atleta que he conocido y significará más para su pueblo que Jackie Robinson. Robinson es un héroe del establishment. Clay será nuestro héroe (...) No mucha gente conoce la calidad de mente que tiene ahí dentro. Uno se olvida que aunque el payaso nunca imita a un hombre sabio, un hombre sabio puede imitar al payaso.”

Aunque el veredicto estaba en el aire sobre si era un sabio o un payaso, nadie le daba una oportunidad

contra Liston, un corpulento ex-estafador que solía trabajar para la Mafia rompiendo piernas en los piquetes, Ali, más rápido, más fuerte y más audaz de lo que nadie sabía, sorprendió al mundo y venció a Liston. Entonces dijo la famosa frase, “¡Soy el rey del mundo!”

Cuando Ali dijo que era el mayor, no estaba lejos de la verdad. Su entrenador Angelo Dundee, dijo una vez sonriendo, “Él destruyó a una generación de luchadores boxeando con sus manos caídas. A todos los demás que lo hacían los machaca-

ban, pero Alí era tan rápido que podía salirse con la suya».

Alí estableció una nueva pauta de la velocidad en el ring. Solía decir: «Soy tan rápido que puedo apagar las luces del dormitorio y meterme en la cama antes de que oscurezca».

Como lo dijo el escritor Gary Kamiya,

“Nadie ha visto nunca a nadie tan grande moverse tan rápido, nadie había visto a nadie tan grácil herir tanto a otras personas. Peleando, Alí era como si estuviera obligado a deslizarse por el suelo con Gene Kelly en un dúo mortal; una sola desviación del ritmo, una centésima parte de una pausa saliendo de un giro líquido, y un bate de béisbol explotaría contra tu cabeza.”

En su carrera profesional, ganó en 56 de 61 peleas, con 37 de ellas por knockouts.

Al día siguiente de vencer a Liston, Clay anunció públicamente, que él era miembro de la NDI. No hay palabras para describir la tormenta incendiaria que esto causó. El campeón estaba con un grupo que llamaba demonios a la gente blanca y estaba sin paliativos a favor de la autodefensa y la separación racial. No fue ninguna sorpresa que los personajes del mundo conservador y corrupto mundo del boxeo perdieran sus cabezas.

Alí fue atacado no sólo por el mundo deportivo, sino también por el respetable ala del Movimiento por los Derechos Civiles: Roy Wilkins,

que formaba parte de la más antigua generación por los Derechos Civiles, dijo, “Cassius Clay puede muy bien ser un miembro honorario de los Consejos Ciudadanos Blancos”. Jimmy Cannon, el más famoso periodista deportivo en los EE. UU. escribió: “El tinglado de las peleas desde sus corruptos comienzos ha sido el barrio de las luces rojas. Pero esta es la primera vez que se ha convertido en un instrumento del odio”.

La respuesta de Alí en ese momento era muy defensiva. Repetidamente afirmaba que esto no era político, sino una conversión puramente religiosa. Su defensa reflejaba la política conservadora de la Nación del Islam. Alí dijo:

“No voy a ser asesinado tratando de obligar a la gente que no me quiere. La integración es un error. Los blancos no la quieren; los negros no la quieren. Entonces, ¿qué hay de malo con los musulmanes? Nunca estuve en la cárcel. Nunca he estado en un tribunal. No formo parte de manifestaciones por la integración y nunca llevo un cartel.

Pero igual que Malcolm X, quien en esa época estaba diseñando una ruptura política respecto a la “Nación del Islam”, Clay (muy a pesar de Elijah Muhammad) consideraba imposible explicar su visión religiosa del mundo sin hablar de la lucha masiva por la libertad de los negros que tenía lugar fuera del ring del box. Él era su propio peor enemigo, afirmando que la suya era una

transformación religiosa y no tenía nada que ver con la política, pero a continuación decía,

“Pero no soy cristiano. No puedo serlo cuando veo a toda la gente de color luchando por la integración forzada y son reprimidos, son apedreados y atacados por perros y luego esos chiflados vuelan una Iglesia Negra (...) La gente siempre me dice qué buen ejemplo sería si sólo no fuera musulmán. He oído una y otra vez por qué no podría ser yo como Joe Louis y Sugar Ray. Bueno, ellos se han ido y la condición del hombre negro es justamente la misma, ¿O no es así? Todavía seguimos en el infierno.”

Si bien la prensa del establishment se sentía indignada, una nueva generación de activistas se sentía electrizada. Como recordaba el líder por los derechos Julian Bond,

“Recuerdo cuando Ali se unió a la Nación del Islam. El acto de su unión no era algo que a muchos de nosotros nos gustó particularmente. Pero la idea de que él lo hiciera, que saltara ahí fuera, se uniera a este grupo tan despreciado por la corriente dominante de América y estuviera orgulloso de ello, te producía una pequeña emoción... Él era capaz de decirle a la gente blanca que nos fuéramos al infierno, que “lo voy a hacer a mi manera”.

En ese momento, él era conocido como Cassius X, pero Elijah Muhammad le dio a Clay el nombre de Muhammad Ali, un tremendo honor

y una manera de asegurar que el joven Ali se pondría al lado de Elijah Muhammad en su separación con Malcolm X.

Ali procedió a cometer lo que más tarde él describiría como su mayor error: darle la espalda a Malcolm. Pero la política interna de la Nación del Islam no era lo que la clase dominante y los medios afirmaban. Para ellos el cambio de nombres - algo que jamás había ocurrido antes en el mundo del deporte - fue otra bofetada en la cara.

Casi de la noche a la mañana, si le llamabas Ali o Clay, indicaba la posición de un individuo sobre los derechos civiles, el Poder Negro y, finalmente, la guerra de Vietnam.

El New York Times insistió en llamarlo Clay como una política editorial durante los años siguientes.

Todo esto tuvo lugar contra el telón de fondo de una lucha por la libertad negra rodando desde el sur hacia el norte. Durante el verano de 1964, hubo mil arrestos de activistas por los derechos civiles, treinta edificios sufrieron estallidos de bombas y treinta y seis iglesias fueron incendiadas por el Ku Klux Klan y sus simpatizantes. En 1964, tuvo lugar el primero de los levantamientos y disturbios urbanos.

La política de Poder Negro estaba comenzando a emerger y en esta transformación, Muhammad Ali era un símbolo crítico. Como lo dijo el presentador de noticias Bryant Gumbel, “Una de las razones por las que

creció el movimiento por los derechos civiles fue que el pueblo negro pudo superar su miedo. Y honestamente, creo que para muchos norteamericanos negros eso llegó por verlo a Muhammad Alí. Simplemente, él rehusaba tener miedo. Y al ser así, le dió coraje a otras personas”.

Un signo de la temprana influencia de Alí se vió cuando cuando voluntarios del “Comité Coordinador de Estudiantes No Violentos” (SNCC eran las siglas del nombre en Inglés) en el Condado de Lowndes, Alabama, lanzaron un partido político independiente. Este nuevo grupo fue el primero en usar el símbolo de una pantera negra. Sus etiquetas y camisetas eran de una silueta negra de una pantera y su eslogan provenía del campo universitario: “Somos los Mejores”.

Todas las peleas luego de su cambio de nombre se convirtieron en increíbles juegos morales de la revo-

lución negra versus las personas que se oponían a ella. Floyd Patterson, un ex-campeón envuelto en una bandera estadounidense, dijo con respecto a su pelea con Alí, “esta pelea es una cruzada para reclamar el título a los musulmanes negros. Como católico, estoy combatiendo a Clay como un deber patriótico. Voy a rescatar la corona para Norteamérica”.

En el combate en sí, Alí maltrató a Patterson durante nueve asaltos, alargándolo al grito de “¡vamos América! ¡Vamos América blanca...! ¿Cuál es mi nombre? ¿Es mi nombre Clay? ¿Cuál es mi nombre, tonto?”

El futuro líder del Partido Pantera Negra, Eldridge Cleaver en su autobiografía *Alma en el hielo*, “Si la Bahía de los Cochinos puede ser vista como un rechazazo en la mandíbula, entonces (lo de Alí/Patterson) fue el izquierdazo perfecto en las entrañas”.



Resistencia a la guerra contra Vietnam

A principios de 1966, el ejército llamó a Ali y él fue clasificado para ser reclutado. Él se enteró de esta noticia rodeado por periodistas y exclamó una de las frases más famosas de la década: “Hombre, no tengo nada contra el Vietcong”.

Fue una declaración asombrosa. En ese momento había poca oposición a la guerra. El movimiento antiguerra estaba en su infancia y la mayoría del país estaba a favor de la misma.

La tapa de la revista Life decía: “Vietnam: vale la pena ganar la gue-

rra”. La canción “La balada de las boinas verdes” se hacía famosa. Y entonces, ahí estaba Ali. Como dijo el activista por la paz Daniel Berrigan, “fue un gran impulso para un movimiento antiguerra que era muy pequeño. No era un académico, ni un bohemio, ni un clérigo. No podía ser acusado de ser un cobarde”.

La reacción fue inmediata, hostil, feroz y a veces graciosamente histórica. Jimmy Cannon escribió:

“Él encaja con los cantantes famosos que nadie puede oír y los punks que van en moto y Batman y los chicos con el pelo largo y sucio y las chicas de aspecto desaliñado y

los universitarios bailando desnudos en bailes de graduación secretos y la revuelta de los estudiantes que reciben un cheque de papá, y los que copian las etiquetas de las latas de sopa y los vagos del surf que se niegan a trabajar y todo el culto mimado de los jóvenes aburridos.”

Jack Olsen escribió años más tarde en *Sports Illustrated*, “El ruido se convirtió en estruendo, los tambores de una guerra santa. Comentaristas de radio y televisión, pequeñas ancianas... corredores de apuestas y párrocos, estrategas de sillón del Pentágono y políticos de todas partes se unieron en un crescendo de «¡a por Cassius!, ¡a por Cassius!, ¡a por Cassius!».

A Alí se le daban todas las oportunidades para retractarse, para disculparse, para firmar algún contrato para un cómodo concierto de la USO, boxeando para las tropas y las cámaras, para volver a ganar dinero. Pero él se negó. Su negativa fue gargantuesca, debido a lo que estaba bullendo en la sociedad estadounidense: la revolución negra aquí y la resistencia al reclutamiento y la lucha contra la guerra allá. Y el campeón de los pesos pesados, con un pie plantado en ambas.

Y cómo lo recordó la poetisa Sonia Sánchez:

“Es difícil transmitir la emoción de ese momento. Todavía era una época en la que casi nadie conocido se resistía al servicio militar obligatorio. Era una guerra que esta-

ba matando de forma desproporcionada a jóvenes hermanos negros, y ahí estaba este hermoso y divertido joven poético levantándose y diciendo ¡no! ¡Imagínelo por un momento! El campeón de peso pesado, un hombre mágico, ¡Imagínatelo por un momento! El campeón de los pesos pesados, un hombre mágico, sacando su lucha del ring y llevándola a la arena de la política y manteniéndose firme. ¡El mensaje fue enviado!

Alí recibió una increíble oleada de apoyo. Por eso, a pesar del acoso, los ataques de los medios de comunicación y las escuchas telefónicas, se mantuvo firme. Siempre se rumoreó que se retractaría de la declaración de guerra. En su lugar se levantó y dijo: “Sigan preguntándome, no importa cuánto tiempo. Sobre la guerra de Vietnam, canto esta canción, no tengo nada contra el Vietcong”.

Ya era 1967 y, en otro gran paso para el movimiento antibélico, Martin Luther King Jr. se manifestó en contra de la guerra. En una rueda de prensa en la que King proclamó por primera vez su oposición dijo: “Como dice Muhammad Alí, todos somos -negros y morenos y pobres- víctimas del mismo sistema de opresión.”

Alí y King, para enfado de los miembros de la Nación del Islami, entablaron una amistad privada, que conocemos gracias a la buena gente del FBI. He aquí una breve transcripción de una conversación telefónica con Martin Luther King, Jr.

en la que se refiere burlescamente a Muhammad Ali como “C”:

MLK llamó a C, ellos intercambiaron saludos. C invitó a MLK a ser su huésped en la próxima pelea por el campeonato. MLK dijo que le gustaría que le gustaría asistir. C dijo que está al día con MLK y que MLK es su hermano y que está con él al 100%, pero que no puede arriesgarse, y que MLK debería cuidarse y debería “tener cuidado con esos blanquitos”,

La única vez en que estos amigos privados aparecieron juntos públicamente fue luego de ese año, cuando Ali se unió a King en Louisville, donde se estaba librando una violenta lucha por una vivienda justa. Ali habló a los que protestaban diciendo:

“En vuestra lucha por la libertad, la justicia y la igualdad, estoy con ustedes. Vine a Louisville porque no podría quedar en silencio mientras mi pueblo, donde crecí junto a muchos de ustedes, y con muchos también a la escuela, muchos

sois mis parientes de sangre, y están siendo pisoteados y pateados en las calles simplemente porque quieren libertad, y justicia e igualdad en la vivienda”.

Más tarde en ese mismo día, afirmó su posición como un faro entre la lucha por la libertad y la lucha contra la guerra, cuando un periodista seguía acosándolo, hasta que finalmente se dio vuelta mientras las cámaras zumbaban y dijo:

“¿Por qué deberían pedirme ponerme un uniforme e ir a 10.000 millas de mi casa y arrojar bombas y balas a personas de piel morena mientras las llamadas personas negras en Louisville son tratadas como perros y se les niegan simples derechos humanos? No, yo no voy a ir a 10.000 millas de casa para ayudar a matar y quemar a otra nación pobre, simplemente para continuar la dominación de los esclavistas blancos a las personas con piel más oscuras en todo el mundo. Hoy es el día en que deben terminar tales males.”



“No iré a Vietnam a asesinar amarillos mientras aquí los negros son tratados como perros y se les niegan derechos más simples: Muhammad Ali

“Me han advertido que tomar esa posición me costaría millones de dólares. Pero lo he dicho una vez y lo diré de nuevo. El enemigo real de mi pueblo está aquí. No deshonraré a mi religión, a mi pueblo o a mí mismo convirtiéndome en una herramienta para esclavizar a quienes están luchando por su justicia, libertad e igualdad (...)”

“Si pensara que la guerra iba a traer libertad e igualdad a 22 millones de mi pueblo, ellos no tendrían que reclutarme. Yo me uniría mañana. No tengo nada que perder por defender mis creencias. Así que iría a la cárcel. ¿Y qué? Ya hemos estado encarcelados durante 400 años.”

Julian Bond dijo: “Cuando Ali rehusó tomar ese paso adelante

simbólico, todos lo supieron inmediatamente. Se podía oír a la gente hablando de eso en las esquinas de las calles. Estaba en los labios de todos. Las personas que jamás habían pensado sobre la guerra - negros y blancos -, comenzaron a pensar sobre ella debido a Ali”.

Su rechazo a pelear en Vietnam fue la noticia en los titulares de los diarios en todo el mundo. En Guyana hubo un piquete de apoyo frente a la embajada de los EE. UU. En Karachi, ayunaban los jóvenes pakistaníes. Y hubo una manifestación masiva en El Cairo. El 19 de junio de 1967, Ali fue procesado por un juzgado totalmente blanco en Houston. En estos casos la sentencia típica era de 18 meses. Ali recibió cinco años

en prisión y la confiscación de su pasaporte. Apeló inmediatamente. Ali, liberado y sobreseído, sólo fue despojado de su título por rehusar a servir en el ejército, comenzando un exilio del ring que duraría tres años y medio

El apoyo provino de diferentes fuentes. Floyd Patterson, que estaba siendo moldeado por los movimientos a su alrededor, dijo: “Lo que me molesta es que Clay tenga que pagar un castigo demasiado duro por hacer lo correcto. No se supone que el luchador más premiado en Estados Unidos no hable de política, en particular si sus opiniones se oponen a las del gobierno y pueden influenciar a muchos entre los trabajadores que siguen al boxeo.”

Un grupo que comprendió profundamente la importancia de Ali era el Congreso. El día de su condena, votaron por 337 contra 29 para extender cuatro años más al proyecto. También votaron por 385 a 19 hacer de la profanación de la bandera nacional un delito federal.

En esos momentos, mil vietnamitas no combatientes eran asesinados durante cada semana por las fuerzas estadounidenses. Cada día estaban muriendo cien soldados estadounidenses, la guerra costaba 2 mil millones de dólares por mes y estaba creciendo el movimiento contra la guerra. La oposición de Ali era mucho más que una nota al pie de una página en el movimiento. Como decía un observador, “él hizo

al disenso visible, audible, atractivo, e intrépido”.

Hacia 1968, Ali estaba en libertad bajo fianza, abandonado por la Nación del Islam y dependiente y despojado de su título. Pero nunca estuvo más activo, porque había una joven generación de negros y blancos que querían escuchar lo que él tenía que decir. Y Ali cumplía.

En ese mismo año, habló en 200 universidades. Aquí hay un fragmento, pleno de confianza, como si el gobierno de los Estados Unidos no fuera más amenazante que Floyd Patterson: “Se espera que yo iré al extranjero para ayudar a liberar al pueblo en Vietnam del Sur y al mismo tiempo mi pueblo aquí está siendo brutalizado. ¡Diablos, no! Me gustaría decir a aquellos de ustedes que piensan que yo he perdido tanto, que he ganado todo, tengo paz en mi corazón, tengo una conciencia clara, libre. Y estoy orgulloso, me despierto feliz, me acuesto feliz, y si iré a la cárcel, iré feliz a la cárcel.”

Ali desciende

Ali, que había apelado su sentencia, recibió la ayuda de la marea que se había formado contra la guerra. Una Suprema Corte dividida modificó su sentencia en 1970, pues los jueces dijeron que ello “daría una ayuda a los negros”, y Ali salió victorioso. En 1971 volvió al ring como un boxeador más lento, pero tan inteli-

gente como cualquier boxeador que ha vuelto a calzar sus guantes.

En 1971 perdió ante Joe Frazier, en un intento de volver a ganar su título. Esa pelea a 15 rounds fue tan brutal que envió a ambos luchadores al hospital. En 1973 Alí perdió y luego venció a Ken Norton. Luego llegó “el rugido en la jungla” en Zaire contra George Foreman. En muchos sentidos, esto reveló los límites y la ambigüedad de la militancia de Alí y del movimiento que ella inspiró y por el cual también fue inspirada.

El dictador Mobutu Sese Seko, un favorito de los Estados Unidos que había asesinado a un viejo amigo de Alí, Patrice Lumumba, para tomar el poder y luego saqueó una cuarta parte de la riqueza del país, aseguró la pelea del brazo con un parásito social llamado Don King.

Y vistieron de etiqueta a la pelea con los colores del nacionalismo negro. Los campamentos ilegales, ocupados por los sectores más pobres de la población, y ubicados a lo largo de la ruta desde el aeropuerto, eran ocultados por carteles que decían: “Zaire: donde el poder negro es una realidad”. En los días previos a la pelea, Mobutu detuvo a decenas de presuntos delincuentes y ejecutó a un centenar de ellos para asegurar la calma para la prensa y dignatarios extranjeros.

Pero si todo lo que rodeaba a la pelea era horrible, la pelea en sí fue increíble. La multitud africana, quienes, al igual que los negros en

Estados Unidos, consideraban a Alí como su héroe, cantaban “¡Alí, Bo-maye!” (¡Alí, mátaló!). Pero generalmente se suponía que Foreman, que era muy fuerte y estaba en la flor de su vida, derrotaría a Alí.

Sin embargo, Alí venció a Foreman en uno de los mayores trastornos en la historia. Pasó los primeros rounds permitiendo a Foreman cansarse mientras trataba de pegarle a Alí, quien en las semanas previas a la pelea había practicado su estrategia de “rope-a-dope” (“cuerda-droga”) defendiendo su cabeza y cuerpo, mientras mantenía a su espalda contra las cuerdas.

Luego de que Foreman se hubo cansado, Alí estalló repentinamente, saliendo de las cuerdas y despachando a su rival con una serie de golpes de relámpago en el octavo round. Fue una de los encuentros de boxeo más brillantes estratégicamente jamás peleados.

Su carrera boxística continuó mientras el movimiento del Poder Negro y la lucha por la libertad declinaban. La clase dominante norteamericana aplastó a un sector del movimiento y acomodó a otros. En algunos aspectos, Alí representó a ambos lados de ese proceso. Fue aplastado y también acomodado. Alí volvió al ring como un boxeador mucho más lento pero descubrió que podía recibir un puñetazo. Y los recibió hasta que quedó físicamente destruido.

Aunque ralentizado, Alí era muy querido. Louisville puso su nombre a una calle. Los presidentes lo invitaban a la Casa Blanca, y como ya se mencionó, hoy se presenta para encender la antorcha olímpica y defender la guerra. Jim Brown, un atleta que jamás ha dejado de organizar, dijo, “el Alí que Norteamérica terminó amando no era el Alí que yo más amé, El guerrero que yo amaba se ha ido”.

Aunque el Alí del presente haya sido absorbido por la corriente dominante, su pasado está escrito y nos pertenece. Cuando los activistas de hoy se esfuerzan por relacionar a la guerra local con la guerra en el extranjero, tenemos al Alí de la década de los sesenta como parte de nuestra tradición. Como dijo recientemente Tommic Smith, “No es algo que pueda dejar en un estante y olvidarme

de ello. Mi corazón y mi alma siguen en ese equipo, y sigo creyendo que todo por lo que intentamos luchar en 1968 no se ha resuelto y formará parte de nuestro futuro.”

Smith tiene razón. La conmovedora resistencia de Alí al racismo y a la guerra no pertenece sólo a la década de 1960, sino que es parte del futuro común de la humanidad.

Traducción de Francisco T. Sobrino

Dave Zirin es un periodista deportivo político estadounidense. Es el editor de deportes de *The Nation*, una revista progresista semanal dedicada a la política y la cultura, y escribe un blog llamado “Edge of Sports”, la columna semanal de deportes de Dave Zirin.,es autor de once libros.

Antirracista o nada

12.10.1492 -12.10.2024

Sandra Chagas- Selvisoyyo (Natalie González)



Siempre me preguntan ¿Qué es la lucha antirracista? Muchas, muchxs preguntan,

¿Qué es el Movimiento Antirracista?

La lucha Antirracista comenzó hace muchos años, quizás siglos, mucho antes de que tuviese este nombre o le dieran esta categoría: porque nació en los Kilombos, Palenques, Cumbeles, con nuestras esclavizadas, y es-

clavizados cimarrones escapando de las plantaciones hacia su libertad

Hoy en el candombe, capoeira, las danzas, y nuestros cantos, con nuestras comidas y las formas en que nos relacionamos y creemos en otras vidas posibles, posicionando ser y hacer de nuestras vidas, nos constituimos como Antirracistas.

Porque si hay algo que el sistema de la blanquedad racista, capitalista y genocida ha sabido hacer bien es dividirnos en categorías, quitarnos nuestros idiomas, aculturizarnos, expropiarnos, desterritorializarnos,

vendernos, comprarnos y hacernos vivir cotidianamente en este racismo sistémico, estructural e institucional.

La lucha del Movimiento Antirracista es una lucha por nuestros derechos humanos. Por la reparación del daño al Pueblo Negro-Afrodescendiente. Es nuestra resistencia, preexistencia y re-existencia, a pesar del colonialismo impuesto a espada y cruz.

Somos los negrxs-afrodescendientes, afroindígenas, les racializadas de los las, los territorios del Abya Yala de los Pueblos originarios, Los pueblos Afrodescendientes y los Pueblos afrodiásporixs quienes sostenemos esta resistencia y lucha Antirracista contra el Capitalismo Terricida de la Humanidad, que siempre nos han querido imponer y fagocitarlo todo.

Ser Antirracista significa querer una sociedad más equitativa e igualitaria, libre de racismo.

Prepare el siguiente escrito para este pasado 12 de octubre. Una compañera me dijo que puedo decir en contra de lo que nos vuelven a proponer desde el Estado: el Día de la Hispanidad, el día que Colón pisó la mal llamada América (Abya Yala), el día que nos descubrieron y nos renombraron a conveniencia.

Hoy nos plantamos, hoy decimos:

“Sino sos antirracista , sos racista ”

Nada que festejar 12.10.2024

Tenemos Memoria , Verdad y queremos justicia y afroreparaciones del daño

Hemos realizado una tarea superadora en calidad de Derechos y oportunidades y sin embargo nada es suficiente.

El sistema capitalista viene por lo que queda, de nuestras cuerpos y se nos vuelve a colonizar por 3era vez en la historia oficial de este nuevo sistema clasista impuesto y sostenido por gran parte de la población.

¿40 años de Democracia no han sido suficientes para entender el camino de los pueblos y comunidades que no buscan un padre mesiánico, ni loco, ni desquiciado y que no necesitan nadie que les ilumine para su mejor bienestar? ¿Cuál sería este bienestar más próximo o más legítimo de una sociedad?

Nos propusimos hacer una escritura en conjunto con la grupalidad y no lo logramos. Apenas el dolor poético y sentido de una compañera que acompaña esta nota, desquiciada de dolor.

Soy Sandra Chagas, activista de DDHH, Afrodescendiente Matamba Lbtiqnb

Soy de las dos Diásporas: la de la Trata transatlántica esclavista y la Diáspora de los países de esta Abya Yala y sus dictaduras económicas que expulsan a sus ciudadanos

Amemos contra todo

A contramano del mundo
que nos aísla desolados
Amemos contra el miedo
contra la vergüenza
contra la derrota
contra el incendio de los bosques
y la sequía de los lagos
A contramano del egoísmo
A contrapelo de alfombras rojas
donde parecemos más altos
esbeltos
lagartos
Amemos contra la amargura
de los domingos solitarios
contra la soledad de las bombillas
que se quedan sin charla
Amemos en rebelión
amemos revelando
contra la soberbia que dice
más de lo que sabe
y no saborea lo que siente
tan lengua larga
A contragolpe del error no forzado
A contracorriente por rescatar a los
náufragos
que bracean su exilio
de alguna guerra
Amemos contra las rejas
y contra las cuerdas sigamos amando
tocando acordes
pactando el ancho
que abras fronteras
a un nuevo encuentro
A contrafilo de violencias
por creer en algo
A contravención de carencias
y ley de mansos
Amemos en los huecos

y las alcantarillas
a los que andan arrastrando
a los barranca abajo
Amemos contra los dolores
que se nos anudaron
contra la lección que los horrores
nos enseñaron
contra la desidia
el silencio
el olvido
Contra todo pronóstico amemos
a contracarril de la marcha
que abandona el verano
A contradicciones amemos
A conjunciones
Amemos contra todo
contra las preposiciones
y las suposiciones
Amemos contra
Amemos con
Amemos con otros
Las extraño

Ojalá

encuentres una persona
(aunque sea una sola)
que te busque y te nombre
como si fueses algo más
que un recorte
del mismo material
de los muñecos que miran
las cosas que se miran,
y nombran lo que poseen
o piensan poseer.
Pero vos,
ojalá encuentres
la profesora de algo,
un padre, tu hermana,

o el personaje ocasional
que mire y señale
el lugar de la herida,
te abrace lo mismo
y te diga
que ese también es
un lugar válido
para construir
un camino.

Sobre mi espalda

Te cuento
no soy de la normalidad establecida,
soy distinta,
soy yo misma.

Te cuento
no escribo como “debería”
la poesía me explota
en la piel
y no hay regla que me defina.

Tampoco me amoldo
a mi profesión
o a los que la ejercen,
si no puedo mirar su realidad
si estoy lejos de entenderla.

Las pantallas me dan vértigo
y la indiferencia
me asesina.

Creo en los pequeños gestos
del detalle que se inscribe,
en la risa de unos ojos
que apuestan a la ternura
bajo un cielo sin festejo.

Podrás decirme que
soy intensa
apasionada
ilusa.
Seguramente, lo sea
y lo agradezco.

Prefiero seguir creyendo
que los caracoles
suenan a mar
y los panaderos cumplen
tu deseo de volar.

Te cuento
llevo en mi espalda
las mariposas que soy
en las guerreras que vuelven,
para desparramar el perfume
de astromelias en mi pelo.

No hay simulacro en el piso,
la rayuela es simple
sólo hace falta cerrar los ojos
para saber mirar.

Selvisoyyo (Natalie González)
Activista y Poeta Afrodescendiente
de Matamba lbtqnb



Dibujo: Joha Berrondo

“En América todos tenemos algo de sangre Originaria, unos en las venas, otros en las manos.”

“Este es un sistema que desprecia lo que ignora, porque ignora lo que teme conocer. El racismo es también una máscara del miedo.”

Eduardo Galeano